

**RENATO MOSCATELI**

**AS LUZES DA CIVILIZAÇÃO:  
ROUSSEAU E VOLTAIRE, DA LINGUAGEM FICCIONAL À  
INTERPRETAÇÃO DO MUNDO HISTÓRICO**

**MARINGÁ/LONDRINA**

**2002**

**RENATO MOSCATELI**

**AS LUZES DA CIVILIZAÇÃO:  
ROUSSEAU E VOLTAIRE, DA LINGUAGEM FICCIONAL À  
INTERPRETAÇÃO DO MUNDO HISTÓRICO**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História Social, pelo Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL, Universidade Estadual de Maringá, Universidade Estadual de Londrina.**

**Orientador: Prof. Dr. João Fábio Bertanha**

**MARINGÁ/LONDRINA**

**2002**

**TERMO DE APROVAÇÃO****RENATO MOSCATELI****AS LUZES DA CIVILIZAÇÃO:  
ROUSSEAU E VOLTAIRE, DA LINGUAGEM FICCIONAL  
À INTERPRETAÇÃO DO MUNDO HISTÓRICO**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Social no Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL, Universidade Estadual de Maringá, Universidade Estadual de Londrina, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. João Fábio Bertonha  
Departamento de História, UEM

Prof.<sup>a</sup>, Dr.<sup>a</sup>. Sílvia Helena Zanirato  
Departamento de História, UEM

Prof. Dr. Antônio Penálves Rocha  
Departamento de História, USP

Maringá, 25 de outubro de 2002.

## \*\*\*\*\*

Este trabalho é dedicado à herança intelectual de Rousseau e Voltaire. Estes dois homens tão diferentes em suas personalidades, mas igualmente imbuídos do espírito crítico que caracterizou o Iluminismo, deixaram-nos como legado não somente um grande número de textos literários, filosóficos, históricos e políticos, mas, sobretudo, exemplos pessoais de amor ao conhecimento. Certamente, eles foram apenas seres humanos, sujeitos ao erro e à dúvida como todos nós, filhos da história que hoje estudamos, assim como somos filhos da história que eles, e os herdeiros de suas idéias, ajudaram a construir. Em sua época, ambos enfrentaram muitos desafios para continuar exercendo o "perigoso" ofício da escrita, muitos adversários contra os quais voltaram suas penas. Algumas de suas batalhas já não nos dizem mais respeito, em parte porque foram vencidas nos anos que se seguiram a suas mortes. Entretanto, muitas delas ainda conservam sua atualidade. Num momento em que a ciência nos surpreende a cada dia com descobertas fantásticas e técnicas revolucionárias, os brados de Rousseau devem nos manter alertas quanto às conseqüências do conhecimento desprovido de reflexão ética. Em tempos nos quais a intransigência e o ódio contra o *outro* produzem guerras e massacres, envergonhando a dignidade da raça humana, o incansável combate de Voltaire contra a infâmia da intolerância não pode ser abandonado. Há muitas lições, enfim, que podemos aprender, mesmo hoje, com esses dois homens, inclusive pela crítica a suas idéias, pois não nos cabe concordar com tudo em que eles acreditaram, mas sim lutar para que a liberdade de pensamento, sua grande reivindicação, jamais seja sufocada pelos desafios de nossa própria época.

## \*\*\*\*\*

## AGRADECIMENTOS

Meu especial agradecimento a todos que colaboraram, direta e indiretamente, para a realização deste trabalho.

Aos meus dois orientadores, o Prof. Dr. Jurandir Malerba, cujos comentários e críticas foram essenciais, na primeira fase da pesquisa, para definir algumas de suas características principais, e o Prof. Dr. João Fábio Bertonha, que gentilmente aceitou acompanhar os últimos passos da caminhada, contribuindo para os aprimoramentos finais da dissertação.

Aos membros da minha banca de qualificação, a Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Sílvia Helena Zanirato e o Prof. Dr. Marcos Antônio Lopes, que fizeram ambas leituras atentas do meu trabalho, sugerindo diversas modificações e acréscimos que, sem dúvida, foram de vital importância para a melhoria da qualidade final da dissertação. Ao prof. Lopes devo ainda uma gratidão extra, pois ele não apenas vem incentivando a divulgação dos resultados da minha pesquisa há algum tempo, como também tem sido uma referência central para ela, na medida em que suas discussões sobre Voltaire e o Iluminismo contribuíram grandemente para minhas próprias reflexões.

Ao Prof. Dr. Antônio Penhalves Rocha, pelos comentários feitos sobre a minha dissertação por ocasião da defesa, e também pelas sugestões para pesquisas futuras.

À Capes, pela bolsa de mestrado que viabilizou a compra de livros necessários ao meu trabalho, e também a participação em diversos eventos acadêmicos.

À minha família, especialmente aos meus pais, pelo apoio e pela compreensão que nunca me faltaram ao longo destes últimos anos em que a pesquisa histórica passou a fazer parte da minha vida.

Aos meus amigos e colegas de estudo, que me propiciaram um ambiente de proveitosa discussão acadêmica, bem como os momentos de descontração tão necessários a quem se dedica ao trabalho intelectual.

Honrar um pensador não é elogiá-lo, nem mesmo interpretá-lo, mas discutir sua obra, mantendo-o, dessa forma, vivo, e demonstrando, em ato, que ele desafia o tempo e mantém sua relevância.

Cornelius Castoriadis

*Felicidade do Historiador.* – “Quando ouvimos falar os atilados metafísicos e ultramundanos, nós, os outros, sentimos sem dúvida que somos nós os ‘pobres de espírito’, mas também que é nosso o reino celeste da mudança, com primavera e outono, inverno e verão, e que deles é o mundo de trás, – com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras.” – Assim falava alguém de si para si, em uma caminhada ao sol da manhã, alguém em quem, ao estudo da história, não somente o espírito, mas também o coração sempre se transforma de novo e que, ao contrário dos metafísicos, se sente feliz por albergar em si, não “uma alma imortal”, mas  *muitas almas mortais*.

Friedrich Nietzsche

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	<b>VIII</b>
<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>IX</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>I</b>
<b>CAPÍTULO I - LEITURA E LITERATURA</b> .....	<b>16</b>
1. A LEITURA COMO PRÁTICA INTERSUBJETIVA.....	17
1.1 Onde Está a “Verdade” do Texto?.....	18
1.2 Ler É um Monólogo ou um Diálogo?.....	20
1.3 Quais São os Sujeitos da Leitura?.....	22
2. DA SOCIOLOGIA DO ROMANCE ÀS REGRAS DA ARTE: AS ABORDAGENS DE GOLDMANN E BOURDIEU PARA O ESTUDO DA LITERATURA.....	30
2.1 Goldmann e o Estruturalismo Genético.....	31
2.2 Bourdieu e o Campo Literário.....	34
3. LITERATURA E SOCIEDADE.....	39
3.1 O Conto Filosófico: a Artilharia Literária Voltairiana.....	40
3.2 <i>A Nova Heloisa</i> : a Escrita de um Evangelho Literário para Salvar um Mundo Corrompido.....	49
3.3 O Importante não É o que as Circunstâncias Fazem dos Homens, mas o que Eles Fazem do que Fizeram Deles.....	61
<b>CAPÍTULO II - REAVALIANDO A CONQUISTA DO MUNDO HISTÓRICO: TEMPO, PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO NO ILUMINISMO</b> .....	<b>73</b>
1 UMA BREVE GENEALOGIA DA IDÉIA DE PROGRESSO.....	74
2 O TEMPO NO ILUMINISMO: O HOMEM TORNA-SE O SUJEITO DA HISTÓRIA.....	85
3 AS CONTRADIÇÕES DA VISÃO ILUMINISTA DE PROGRESSO NAS OBRAS HISTÓRICAS E LITERÁRIAS VOLTARIANAS.....	90
4 ROUSSEAU, UM INIMIGO DA CIVILIZAÇÃO E DO PROGRESSO?.....	103
5 A QUERELA ENTRE VOLTAIRE E ROUSSEAU SOBRE O SIGNIFICADO DA CIVILIZAÇÃO.....	119
<b>CAPÍTULO III - PARIS NO SÉCULO XVIII: O ESPETÁCULO DA CIVILIZAÇÃO</b> .....	<b>135</b>
1 A CIVILIZAÇÃO PARISIENSE.....	143
2 DENTRO DO TURBILHÃO SOCIAL.....	154
3 AS MULHERES DA CAPITAL.....	167
4 PEQUENOS PARAÍSO TERRESTRES.....	182

<b>CAPÍTULO IV - AS ORIGENS E OS FUNDAMENTOS DA AUTORIDADE ENTRE OS HOMENS: CIVILIZAÇÃO E POLÍTICA.....</b>	<b>200</b>
1 DE ONDE VEM O PODER?.....	207
2 A CRÍTICA DO ESTADO E A DESSACRALIZAÇÃO DA REALEZA.....	217
3 ANTIGO REGIME E MODERNIDADE.....	238
4 ILUMINISMO <i>VERSUS</i> BARBÁRIE: A DEFESA DOS IDEAIS DEMOCRÁTICOS.....	261
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>277</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>290</b>
1 FONTES.....	290
1.1 Traduções.....	290
1.2 Originais.....	292
2 BIBLIOGRAFIA.....	293
<b>APÊNDICE: NIETZSCHE E A HERANÇA DO ILUMINISMO OU A CRÍTICA DA TRANSCENDÊNCIA.....</b>	<b>303</b>

## RESUMO

O presente trabalho é o resultado do desejo de contribuir duplamente para o aprimoramento da compreensão sobre os textos de Rousseau e de Voltaire: por um lado, salientando as idiossincrasias e as especificidades da obra individual de seus respectivos autores, e, por outro, não somente tomando os dois escritores de forma isolada, mas também os confrontando como co-participantes do Iluminismo, um movimento intelectual que colocou em pauta uma série de questões fundamentais que os filósofos setecentistas procuraram debater. Assim, ele se ocupa, sobretudo, das idéias a respeito do tema que se constituiu em uma das pedras angulares do pensamento iluminista: a *civilização*. Correlata de palavras como progresso e esclarecimento, sinônima de polidez e refinamento, oposta, enfim, à barbárie e à selvageria, a civilização perpassou os debates nos salões da França setecentista, as discussões nos gabinetes dos administradores do reino, bem como o conteúdo das inúmeras obras escritas pelos adeptos das Luzes. A polissemia do termo foi acentuada ainda mais pelos diferentes sentidos atribuídos a ele no interior desses ambientes, pois a crítica da civilização não se fez em direção a um consenso final, mas deu origem a interpretações diversas e às vezes conflitantes. Neste sentido, comparar as concepções sobre a civilização de indivíduos tão díspares como Rousseau e Voltaire permite adentrar esse campo de significados por uma via privilegiada, rumo à compreensão de algumas questões basilares do universo intelectual do Iluminismo.

Palavras-chave: Rousseau; Voltaire; Civilização; Literatura.

## RÉSUMÉ

Le présent travail est le résultat du désir de contribuer doublement pour le perfectionnement de la compréhension sur les textes de Rousseau et de Voltaire : d'une part, il saillit les idiosyncrasies et les spécificités de l'œuvre individuelle de leurs auteurs respectifs, et, d'autre part, il n'aborde pas les deux écrivains séparément, mais il les confronte aussi comme co-participants de l'illuminisme, un mouvement intellectuel qui a mis en discussion quelques questions fondamentales que les philosophes du XVIII<sup>ème</sup> siècle ont discuté. Ainsi, il s'occupe, surtout, des idées sur le thème qui est devenu une des clés de voûte de la pensée illuministe : la *civilisation*. Liée aux mots comme le progrès et l'illustration, synonyme de la policé et du raffinement, opposée, enfin, à la barbarie et à la sauvagerie, la civilisation a traversé les débats dans les salons de la France du XVIII<sup>ème</sup> siècle, les discussions dans les cabinets des administrateurs du règne, aussi bien que le contenu des nombreuses œuvres écrites pour les adeptes des Lumières. La polysémie du terme a été accentuée par les différentes significations attribuées à lui à l'intérieur de ces endroits, parce que la critique de la civilisation n'a pas atteint un agrément final, mais elle a généré des interprétations diverses et parfois conflictives. De cette manière, la comparaison des conceptions au sujet de la civilisation des individus si différents comme Rousseau et Voltaire permet qu'on entre dans ce champ de significations par une voie privilégiée, vers la compréhension de quelques questions essentielles de l'univers intellectuel de l'illuminisme.

Mots-clés: Rousseau; Voltaire; Civilisation; Literature.

## INTRODUÇÃO

Conta-se a história de que Luís XVI, ao ver, na sua prisão no Templo, os trabalhos de Voltaire e Rousseau, teria dito: "Esses dois destruíram a França", referindo-se à sua dinastia e a tudo o que ela representava (DURANT, 1996). No auge da grande Revolução Francesa, o monarca destronado manifestou dessa forma sua crença no poder dos dois maiores expoentes do Iluminismo sobre os destinos de um dos maiores reinos da Europa. Luís XVI foi um dos primeiros a colocar lado a lado os nomes de Rousseau (1712-1778) e Voltaire (1694-1778) na tentativa de compreender o complexo movimento intelectual que, sob a denominação de filosofia das Luzes, abalou profundamente as estruturas do Antigo Regime e abriu um novo horizonte de possibilidades para a história de toda a humanidade.

O implacável espírito crítico dos iluministas atacou sem piedade os poderes constituídos, e assim abalou a autoridade dos tronos e dos altares. Apesar de suas desavenças pessoais, Rousseau e Voltaire, cada qual à sua maneira, participaram desse combate contra os adversários que elegeram como os mais terríveis flagelos do ser humano, da intolerância religiosa ao poder arbitrário. Alguns anos após a morte de ambos, os revolucionários, vendo-se como os continuadores de sua obra, reclamaram a herança espiritual dos filósofos e levaram seus restos mortais ao Panteão, onde acreditavam que eles, mais do que quaisquer outros, tinham o direito de repousar. Deste modo, e por mais diferentes que hajam sido em vida, os dois escritores foram reunidos fraternalmente pela Revolução na qualidade de seus anunciadores: "Assim se explica a reconciliação póstuma de Rousseau e Voltaire, sua comum apoteose, sua promoção à classe de divindade *bifronte* ou de diade tutelar. A gravura popular os imortalizará lado a lado, metamorfoseados em gênios lampadóforos, com um candelabro na mão, propagando diante deles as luzes, e radiantes de um brilho luciferiano" (STAROBINSKI, 1991, p. 34).

Quando o desenrolar da Revolução mostrou a todos os povos da Europa seu potencial destruidor contra as instituições sociais e políticas cujas raízes remontavam há muitos séculos passados, as autoridades de diversos Estados passaram a encarar

com extrema desconfiança as obras dos iluministas, pois muitos intelectuais conservadores, como Hyppolite Taine e Joseph de Maistre, acusaram-nas de serem as grandes culpadas pelo furor com que os revolucionários atacaram as tradições e a ordem estabelecida. Mais de vinte anos depois da queda de Luís XVI, os Bourbon finalmente reassumiram o trono da França em 1814, com a derrota do exército napoleônico pela coligação contra-revolucionária. Entretanto, este não foi o fim da revolução na França nem de sua associação às idéias do Iluminismo, como a literatura do século XIX revela. No romance *Os miseráveis*, de 1862, Victor Hugo usou os eventos da insurreição popular de junho de 1832 como pano de fundo para sua história. Durante os confrontos entre os rebeldes e as tropas da Guarda Nacional, o jovem Gavroche desafiou as balas dos monarquistas cantando versos nos quais os nomes de Voltaire e Rousseau davam o ritmo da contestação:

On est laid à Nanterre,  
C'est la faute à Voltaire,  
Et bête à Palaiseau,  
C'est la faute à Rousseau.  
(...)  
Je ne suis pas notaire,  
C'est la faute à Voltaire,  
Je suis petit oiseau,  
C'est la faute à Rousseau.  
(...)  
Joie est mon caractère,  
C'est la faute à Voltaire,  
Misère est mon trousseau,  
C'est la faute à Rousseau.  
(HUGO, 2001, p. 2067-2068)\*.

A ousadia do personagem, porém, custou-lhe a vida, e o impediu de concluir o verso desafiador:

Je suis tombé par terre,  
C'est la faute à Voltaire,  
Le nez dans le ruisseau,  
C'est la faute à...  
(HUGO, 2001, p. 2069)\*\*.

---

\* "É-se feio em Nanterre, /É culpa de Voltaire, /É estúpido em Palaiseau, /É culpa de Rousseau. (...) Eu não sou notário, /É culpa de Voltaire, /Eu sou pequeno pássaro, /É culpa de Rousseau. (...) Alegria é meu caráter, /É culpa de Voltaire, /Miséria é meu enxoval, /É culpa de Rousseau".

Na história recontada por meio da arte de Hugo, os dois filósofos, mais uma vez reunidos pelos revolucionários, são invocados para balizar o ataque às autoridades restauradas, como se a força de seus nomes imortais pudesse esconjurá-las e levar os insurretos à vitória. Afinal, a ironia contida nas palavras de Gavroche é em si mesma o resgate de uma das mais poderosas armas do Iluminismo, um resgate que coloca em jogo as variadas interpretações feitas até então do próprio movimento intelectual:

Gavroche está zombando da Guarda Nacional burguesa, representante de uma classe assustada que via em toda perturbação da ordem o fantasma dos enciclopedistas. Mas no avesso dessa ironia ele está reclamando uma filiação. Está colocando, altivamente, sua Revolução sob o signo das Luzes. Acolhe a tese conservadora, invertendo os sinais. Para as forças da repressão, a Revolução é um mal e a culpa é dos filósofos do século XVIII; para os revoltosos é um bem e o mérito cabe a esses mesmos filósofos. Dos dois lados da barricada, a relação causal é aceita como uma evidência (ROUANET, 2001, p. 191).

Durante várias décadas, portanto, os nomes dos filósofos estiveram indissolvemente ligados aos eventos revolucionários, positiva ou negativamente, e juízos de valor de cunho político quase sempre intervinham quando eles eram mencionados. Entretanto, à medida que o tempo passava e os ânimos se esfriavam nos debates sobre as revoluções, os iluministas podiam ser encarados menos como “heróis da liberdade” ou “inimigos da ordem” e mais como filósofos propriamente ditos. Isto não quer dizer que os julgamentos políticos a respeito deles tenham desaparecido de todo, mas quando aqueles que analisavam suas idéias não estavam diretamente envolvidos no calor das batalhas, eram capazes de abordá-las a partir de uma perspectiva mais ampla para situá-las como parte integrante da longa História da filosofia. Além disso, tal perspectiva incluía também a possibilidade de conferir um tratamento mais individualizado a cada autor, salientando o que havia de específico em seu pensamento na comparação com os outros.

Assim, no final do século XIX, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche comparou criticamente as idéias de Rousseau e Voltaire e enxergou nelas algumas

---

\*\* “Eu caí por terra, /É culpa de Voltaire, /O nariz na valeta, /É culpa de...”.

diferenças cruciais. Em *Humano, demasiado humano* (de 1878), Nietzsche opôs Rousseau, para ele um “fantasista político e social” que com seus “apaixonados desatinos e suas meias-mentiras” exortava à subversão de todas as ordens em nome de uma crença otimista na regeneração da sociedade, a Voltaire, cuja “natureza moderada” possuía a “propensão a ordenar, purificar e reconstruir” (NIETZSCHE, 1996, p. 91). Mais tarde, em *A vontade de potência*, texto de publicação póstuma, o autor prosseguiu no cotejo do pensamento dos dois filósofos, dessa vez centrando sua análise no tratamento dado por eles aos conceitos de natureza e civilização:

O estado natural é terrível, o homem não passa de um animal de presa. Nossa civilização representa um imenso triunfo sobre essa condição; assim sustentou Voltaire... Rousseau: a norma baseada no sentimento; a natureza como fonte de justiça; o homem se aperfeiçoa à medida que se aproxima da natureza (segundo Voltaire, à medida que dela se distancia). A mesma época é, para um, uma era de progresso humano; para o outro, tempos de agravamento da injustiça e da desigualdade... Voltaire advoga a causa do gosto, da ciência, das artes, do progresso e da civilização. A defesa da providência, por Rousseau (contra o pessimismo de Voltaire): ele precisava de Deus a fim de poder amaldiçoar a sociedade e a civilização... *Romantismo à moda de Rousseau* (Nietzsche, apud GRAY, 1999, p. 42)

Nesse comentário, Nietzsche não apenas buscou delinear as distinções de caráter que, segundo ele, opunham Rousseau a Voltaire, mas também tentou definir como cada um dos autores compreendia sua própria época, ou seja, na qualidade de sujeitos históricos que refletiam sobre as circunstâncias de seu tempo e procuravam extrair delas suas características essenciais.

Algumas décadas depois, o historiador Will Durant deu sua contribuição pessoal à discussão ao traçar um paralelo entre Voltaire e Rousseau em sua célebre *História da filosofia*, de 1926. Nessa obra, Durant transforma o confronto entre os dois autores na versão do século XVIII para o secular conflito entre racionalidade e sentimento que sempre perpassou os domínios da reflexão filosófica. Segundo DURANT,

Nesses dois homens tornamos a ver o velho entrelaço do intelecto com o instinto. Voltaire acreditava na razão; sempre: ‘(...) podemos, através da fala e da pena, tornar os homens mais esclarecidos e melhores’. Rousseau pouco acreditava na razão; desejava ação; os riscos de uma revolução não o amedrontavam; ele se apoiava no sentimento de fraternidade para tornar a unir os elementos sociais espalhados pelo torvelinho

e pela extirpação de antigos hábitos. Que se removeassem as leis, e os homens passariam para um reino de igualdade e justiça (1996, p. 239).

Enquanto Voltaire aparece como um reformista comedido, dotado de confiança inabalável no potencial da razão, Rousseau é retratado como um fomentador da revolução disposto a mudar o eixo do mundo por meio não de simples palavras, mas de ações guiadas pela força do sentimento. Portanto, diante dos problemas práticos de transformar a sociedade, cada um teria proposto soluções diversas, de acordo com a primazia que conferiam à razão ou ao instinto:

Aqui estava o velho círculo vicioso; os homens formam instituições, e instituições formam os homens; em que ponto a mudança pode se meter nesse círculo? Voltaire e os liberais achavam que o intelecto podia romper o círculo educando e modificando os homens, lenta e pacificamente; Rousseau e os radicais achavam que o círculo só poderia ser rompido por uma ação instintiva e apaixonada que derrubasse as velhas instituições e construísse, segundo os ditames do coração, outras novas, sob as quais reinariam a liberdade, a igualdade e a fraternidade (DURANT, 1996, p. 241).

Identificando Voltaire ao liberalismo e Rousseau ao radicalismo, Durant retomou os julgamentos políticos sobre eles, mas com o cuidado de apontar em que medida suas tendências levavam à utilização de instrumentos opostos.

Em 1962, o romancista Guy Endore trilhou, por meio da literatura, um caminho semelhante ao de Durant para falar das vidas dos dois filósofos iluministas. O título de seu livro, *O coração e o espírito*, sintetiza o esforço do autor para descrever paralelamente as biografias de Voltaire ("o cérebro") e Rousseau ("o coração") em função da "rivalidade implacável" entre razão e sensibilidade. Ao final do livro, imaginado um virtual reencontro póstumo dos dois escritores, Endore se pergunta: o que eles poderiam dizer um ao outro?

O homem-cérebro, para o qual o mundo é tão compreensível, e ao qual rapidamente se adapta. E o homem-corção, para quem o mundo será sempre uma enigma, e ao qual jamais se adaptará.

A mente que aceita a existência da desigualdade humana. E o coração que se rebela contra isso. A mente que pode rir do sexo, da castidade e da virgindade. E o coração que se consome de ciúmes.

(...) A mente, que pode ser cortês para com todos. E o coração, que só pode odiar ou amar. A mente, que admira a cidade, o ruído e a azáfama da competição humana. E o

coração, que anseia pelo campo, pela natureza intacta, onde o silêncio é apenas quebrado pelo vento e pelos gritos dos anfitriais.

(...) A mente que exige reformas. E o coração que brada: "Revolta!" Um, a planejar progresso; o outro, a demandar Utopia. Um, a contar lucros e o acréscimo dos confortos humanos. O outro, a aceitar somente os valores que não podem ser comprados. A mente a conciliar o homem a que cumpra seus deveres. O coração a clamar, concitando o homem a que reivindique seus direitos (ENDORE, 1965, p. 318-319).

Tão díspares quanto o pensamento racional e a atitude sentimental podem ser, para Endore Voltaire e Rousseau teriam encarnado, com suas diferentes personalidades, as dimensões opostas e complementares do ser humano, e por isto mesmo representariam verdadeiros "arquetipos" psicológicos.

Ao chegar, enfim, à época atual, a citação de um último exemplo pode ilustrar bem os termos em que os dois filósofos têm sido comparados mais de duzentos anos após suas mortes. Baseando-se nas idéias do poeta T. E. Hulme, segundo o qual haveria "a mente 'clássica', que vê a humanidade como uma espécie de cuja natureza limitada e constante só se pode tirar algo de bom com disciplina paciente e organização engenhosa, e a mente 'romântica', para quem a humanidade é um reservatório de possibilidades infinitas que a sociedade, de algum modo, sempre bloqueou" (GRAY, 1999, p. 42), John GRAY escreveu, em 1998, que enquanto Voltaire encarnava o espírito "clássico", Rousseau, por sua vez, era um autêntico exemplar do espírito "romântico":

Rousseau acreditava que os seres humanos são corrompidos pelas instituições sociais; Voltaire pensava que são educados por elas. Rousseau censurava a instituição da propriedade privada como a causa primária da corrupção, opressão e privação; para Voltaire, essa instituição era um emblema de civilização, o sinete da liberdade individual e uma pré-condição do aumento da riqueza. Em Rousseau, o 'homem natural' representava o que é simples, genuíno e sincero nas criaturas; Voltaire via o 'homem natural' como um ser meramente desprovido de refinamento. Voltaire não negava a existência do homem natural, mas insistia em que a civilização devia aperfeiçoá-lo (1999, p. 43).

Certamente, a análise de Gray foi beneficiada por dois séculos de crítica preexistente. Por este motivo, ele afirmou que mesmo tais oposições deviam ser relativizadas pelo reconhecimento de que, se por um lado Voltaire aparecera como um "representante autoconsciente" da Modernidade, teria sido Rousseau, um suposto "inimigo" da Modernidade, que melhor lhe expressou a alma. Além disso, diz Gray, o filósofo suíço

não foi o tempo todo um “romântico indisciplinado”, mas se mostrou, assim como Voltaire, capaz de um “pensamento sóbrio e realista”.

Como se pôde ver, há, portanto, uma longa história de paralelos entre Rousseau e Voltaire. Ao expor algumas de suas fases, não se quis aqui fazer um levantamento completo das comparações já realizadas entre os dois filósofos, mas apenas indicar, cronologicamente, algumas das principais vertentes do trabalho de crítica que os colocou frente a frente. Com esse intuito, buscou-se encontrar os pares de conceitos-chave com os quais suas obras e as idéias nelas contidas puderam ser classificadas: reforma *versus* revolução, razão *versus* sentimento, natureza *versus* civilização, progresso *versus* desigualdade, entre outros. Cada um desses binômios conceituais será retomado, no devido tempo, ao longo das discussões que constituem o presente trabalho. De fato, nas páginas que se seguem a esta introdução, far-se-á uma análise das obras de Rousseau e de Voltaire a partir de uma abordagem comparativa do pensamento de ambos a respeito de cada um de tais conceitos, uma vez que eles estão no cerne das reflexões que os dois filósofos desenvolveram. Para tanto, buscar-se-á investigar em que medida os comentários dos autores citados acima são dotados de procedência, o que exigirá o aprofundamento dos cotejos que eles, no mais das vezes, apenas esboçaram, tarefa que demandará o auxílio de uma crítica intensa e, tanto quanto possível, também extensa das fontes.

A opção feita aqui por privilegiar o estudo das obras literárias de Voltaire e de Rousseau justifica-se pelo fato de que essas fontes apresentam ao pesquisador uma riqueza de possibilidades que, geralmente, os outros tipos de documento não trazem. Isto é verdade especialmente em se tratando da literatura produzida no Iluminismo, a qual transcendeu os limites da arte para se tornar, ao mesmo tempo, um espaço de debates, um instrumento pedagógico e uma arma política, sem perder com isso sua característica última de obra de arte. Certamente, os textos literários não serão as fontes exclusivas da pesquisa, uma vez que muitas questões demandarão o complemento indispensável da análise dos trabalhos filosóficos, históricos e políticos propriamente ditos dos dois escritores. Entretanto, a própria constituição da literatura de ambos facilita a intertextualidade com o restante de suas obras, pois ela atravessa

facilmente os campos da filosofia, da História e da política, e, deste modo, sempre se terá em vista o conjunto da produção dos autores quando cada uma das fontes for analisada.

Um trabalho como este é o resultado do desejo de contribuir duplamente para o aprimoramento da compreensão sobre os textos de Rousseau e de Voltaire: por um lado, salientando as idiossincrasias e as especificidades da obra individual de seus respectivos autores, e, por outro, não somente tomando os dois escritores de forma isolada, mas também os confrontando como co-participantes do Iluminismo, um movimento intelectual que colocou em pauta uma série de questões fundamentais que os filósofos setecentistas procuraram debater. Assim, ao oferecer tal contribuição, estar-se-á respondendo ao apelo lançado indiretamente por Guy Endore na década de 1960. O romancista se queixava então de que “a tendência dos que escrevem livros sobre Voltaire tem sido a de descartar-se de Rousseau em um ou dois parágrafos desdenhosos, enquanto que os eruditos dedicados a Rousseau se vingam relegando Voltaire a um par de notas iradas ao pé da página” (ENDORE, 1965, p. 1). Aqui, entretanto, a rivalidade que tomou os dois autores adversários durante suas vidas, e que também influenciou sobre os ânimos de vários dentre seus comentadores, não será motivo para privilegiar um em detrimento do outro; ao contrário, ela representará somente um dos elementos a serem discutidos, pois as considerações sobre os dois escritores receberão igual espaço a fim de que suas idéias possam ser abordadas com o mesmo cuidado em busca de suas semelhanças e divergências.

Tendo em mente que as idéias de Rousseau e de Voltaire constituirão o assunto deste trabalho, cuja área disciplinar está definida essencialmente pela História, é importante expor em que bases o estudo delas será desenvolvido. Por este motivo, alguns apontamentos iniciais sobre as questões que envolvem a chamada *História das idéias* se fazem necessários para que esta pesquisa seja devidamente caracterizada.

Um primeiro ponto a ser salientado nesse sentido é a polissemia que o termo “idéia” contém. Ainda que seu significado mais comum seja o de “representação mental de um objeto ou fato” (FALCON, 1997), a palavra idéia pode adquirir vários outros sentidos que remetem a esse principal: concepção/visão de mundo

(*Weltanschauung*), opinião, juízo, conceito, conhecimento, lembrança, invenção, etc. De acordo com a aceção que é assumida por um pesquisador, a História das idéias que ele realiza assumirá características bastante próprias. Se ele busca compreender as idéias formalizadas como conceitos (filosóficos, artísticos, jurídicos), seu estudo será muito diferente daquele empreendido por quem pretende entender a visão de mundo de um dado grupo humano. Enquanto o primeiro dirigirá seu olhar para os sistemas e tratados produzidos por autores conhecidos visando ao estabelecimento de suas proposições fundamentais, o segundo deverá adotar uma perspectiva bem mais ampla para abarcar as concepções e crenças anônimas que perpassam a sociedade. Da mesma forma diferirão as pesquisas que têm o conhecimento em mira e que utilizarem recursos da epistemologia para atingir seus fins.

Assim sendo, é-se obrigado a reconhecer os problemas que a conceitualização do termo "idéia" traz para os historiadores que se dedicam a seu estudo. Roger Chartier chama a atenção, inclusive, para a existência de variadas tradições historiográficas cultivadas em diversos países que acentuam ainda mais a complexidade da matéria. "Às certezas lexicais de outras histórias (econômica, social, política)", escreve CHARTIER, "a história intelectual opõe, portanto, uma dupla incerteza respeitante ao vocabulário que a designa: cada historiografia nacional possui a sua própria conceptualidade e, em cada uma delas, entram em competição diferentes noções, mal diferenciadas umas das outras" (1988, p. 30). Não há, de fato, nem uma problemática comum que possa unificar os esforços dos historiadores das idéias, nem mesmo métodos, estratégias conceituais ou temas privilegiados pela maioria deles.

Segundo DARNTON,

Num dos extremos, eles analisam os sistemas dos filósofos; no outro, examinam os rituais dos letrados. Mas suas perspectivas podem ser classificadas de "cima" para "baixo", e poderíamos imaginar um espectro vertical onde os temas se transformam gradualmente entre si, passando por quatro categorias principais: a história das idéias (o estudo do pensamento sistemático, geralmente em tratados filosóficos), a história intelectual propriamente dita (o estudo do pensamento informal, os climas de opinião e os movimentos literários), a história social das idéias (o estudo das ideologias e da difusão das idéias) e a história cultural (o estudo da cultura no sentido antropológico, incluindo concepções de mundo e *mentalités* coletivas) (1995, p. 188).

Embora não seja a única possível<sup>1</sup>, a classificação de Darnton pode servir como referência para o que nos interessa aqui. Ela nos mostra que existem pelo menos quatro correntes principais dentro da História das idéias, cada qual ocupada com um dos “tipos” específicos de idéia existentes, os quais são abordados de diferentes formas não apenas de acordo com suas características próprias, mas também segundo a modalidade de vinculação com o contexto social que o pesquisador pretende estabelecer. Deste modo, pode haver tanto uma História das idéias que se sustente unicamente pela análise de “visões de mundo” ou de sistemas filosóficos sem qualquer preocupação com as relações entre eles e as demais dimensões da existência humana (economia, política, configurações sociais), quanto uma que busque constantemente interligar a esfera das idéias à dinâmica e às estruturas da sociedade.

Considerando a classificação de Darnton, com exceção da História social das idéias, qualquer uma das outras classes poderia ser desenvolvida como uma análise das idéias por elas mesmas, isto é, sem que se busque referências explicativas no contexto social de sua enunciação. Especialmente no primeiro caso, em que se trata de lidar com “sistemas de pensamento”, a tentação de esquecer o contexto para centrar a atenção apenas no conteúdo dos textos que servem de fonte é bastante forte. Essa tendência é motivada, em última instância, por uma razão principal, que é ao mesmo tempo de ordem ontológica e epistemológica, e que advém do idealismo filosófico. Ela se baseia no princípio da existência autônoma das idéias, postulando, em suas versões mais extremas, que são somente as idéias que agem como causas necessárias no processo histórico. Como escreve BAUMER, “o idealista sustenta que uma idéia não é apenas uma reprodução de objectos existentes fora do espírito; é uma ‘força’ em si, originada no espírito e que procura manifestar-se no mundo material” (1990, p. 23). Graças a isto, as idéias parecem suficientemente independentes como agentes históricos para até mesmo servirem como a explicação mais decisiva das ações humanas, e, pelo mesmo motivo, sua compreensão não exigiria esclarecimentos

---

<sup>1</sup> Para uma classificação diacrônica, ver a “História da História das idéias” descrita por FALCON (1997), e também a discussão de LOPES (2002) sobre a História das idéias políticas.

extraídos de fora delas mesmas, nas formas de produção da vida material ou nos conflitos políticos, por exemplo.

Como se verá ao longo deste trabalho, a modalidade de História das idéias do qual ele é um representante procura afastar-se desse tipo de idealismo. Embora não se esteja negando aqui que as idéias dos homens são tão reais quanto os objetos concretos que os rodeiam, nem que tais idéias são forças fundamentais nos processos históricos, esta pesquisa foi concebida a partir da crença de que as idéias de Rousseau e Voltaire jamais seriam suficientemente bem compreendidas se não fossem vistas como produtos da reflexão de sujeitos históricos completos, isto é, seres humanos dotados de necessidades, preocupações e anseios cujas características dependiam de seus respectivos envolvimento com outros membros da sociedade de sua época. Deixar este fato de lado equivaleria a reduzir a complexidade da experiência humana dos dois filósofos, e com isto boa parte do significado que eles investiram em suas idéias se perderia para a História. Assim, nos capítulos a seguir, far-se-á uma História das idéias de Rousseau e de Voltaire que não se deterá apenas nas grandes alturas do pensamento, mas que também as observará de uma perspectiva na qual suas raízes no solo social não se perderão de vista.

Tal História se ocupará, sobretudo, das idéias a respeito do tema que se constituía em uma das pedras angulares do pensamento iluminista: a *civilização*. Correlata de palavras como progresso e esclarecimento, sinônima de polidez e refinamento, oposta, enfim, à barbárie e à selvageria, a civilização perpassou os debates nos salões da França setecentista, as discussões nos gabinetes dos administradores do reino, bem como o conteúdo das inúmeras obras escritas pelos adeptos das Luzes. A polissemia do termo foi acentuada ainda mais pelos diferentes sentidos atribuídos a ele no interior desses ambientes, pois a crítica da civilização não se fez em direção a um consenso final, mas deu origem a interpretações diversas e às vezes conflitantes. Neste sentido, comparar as concepções sobre a civilização de indivíduos tão dispares como Rousseau e Voltaire permitirá adentrar esse campo de significados por uma via privilegiada, na qual aqueles pares conceituais mencionados – reforma/revolução, razão/sentimento, natureza/civilização, progresso/desigualdade –

serão os sinais indicadores do caminho rumo à compreensão de algumas questões basilares do universo intelectual do Iluminismo.

Para tanto, o desenvolvimento do presente trabalho será dividido em quatro capítulos. O primeiro deles, *Leitura e literatura*, possui um duplo objetivo. Inicialmente, ele tratará dos aspectos teóricos e metodológicos que fundamentarão as análises das fontes utilizadas na pesquisa. Em seguida, essas discussões serão complementadas pela apresentação de Voltaire e Rousseau como escritores e como sujeitos inseridos em determinadas configurações sociais, de modo que suas respectivas carreiras literárias possam ser vistas em relação com a sociedade francesa do século XVIII. O conhecimento inicial de suas produções artísticas viabilizará, nos capítulos posteriores, a abordagem das diferenças e das semelhanças nas opiniões dos dois filósofos, e isto de acordo com os princípios do tipo de História das idéias que se está propondo aqui, os quais têm nas reflexões de Lucien Goldmann e de Pierre Bourdieu suas referências principais.

O segundo capítulo, *Reavaliando a conquista do mundo histórico: tempo, progresso e civilização no Iluminismo*, começará a trabalhar com o tema da civilização relacionando-o ao do progresso. Dado que essas questões estão intimamente ligadas entre si dentro de uma certa concepção de tempo e de uma determinada forma de encarar a História no Iluminismo, o capítulo fará, de início, uma breve *genealogia* da idéia de progresso. Primeiramente, tal discussão girará em torno da "essência" do próprio tempo usando, sobretudo, as reflexões de Norbert Elias para explicitar o caráter simbólico do tempo e sua constituição como um processo social de aprendizagem. Logo depois, buscar-se-á mostrar como as diferentes formas de cronologia adotadas pelo homem ao longo da História correspondem cada qual a uma dada configuração social, sendo que a noção de tempo linear e progressiva, própria do Iluminismo, fazia parte do *habitus* da sociedade moderna em gestação no interior do Antigo Regime. Tudo isto levará à análise das concepções de tempo e de História das Luzes nas vertentes interpretativas de Rousseau e de Voltaire, análise a partir da qual as características gerais, bem como as limitações e contradições do pensamento sobre o progresso e a civilização no século XVIII, poderão ser discutidas.

O terceiro capítulo, *Paris no século XVIII: o espetáculo da civilização*, será centrado nos sentidos de polidez e refinamento dos hábitos e da sensibilidade com os quais a idéia de civilidade, como sinônimo de civilização, estava imbuída. Para isto, escolheu-se focar um local-chave onde tal abordagem se desenvolverá: Paris. Talvez muito mais do que qualquer outro lugar da França, e mesmo da Europa, a Paris do século XVIII tornou-se um palco privilegiado onde as forças do Antigo Regime e as tendências da Modernidade confrontavam-se, gerando diversas conseqüências no interior da sociedade. Tendo isto em vista, o capítulo tratará justamente de discutir como esse processo afetou os parisienses, seus costumes e sua percepção do mundo, salientando-se as transformações pelas quais a cidade estava passando, especialmente o considerável crescimento urbano no século em questão, fato que provocou a necessidade de reformulação dos “códigos de crença” e de apresentação pessoal no domínio público. A seguir, a análise de textos de Rousseau e de Voltaire possibilitará perceber como os dois autores encararam o modo de vida parisiense e escreveram sobre ele em suas obras literárias. Considerando-se as experiências próprias de cada um deles nos círculos culturais e sociais da capital, será interessante confrontar suas representações a fim de que as diferenças e semelhanças entre elas possam ser visualizadas e problematizadas. O artifício literário do *estranhamento* dos personagens diante de uma realidade desconhecida – que tanto Voltaire quanto Rousseau utilizaram em suas obras – não apenas propiciará uma descrição desse mundo relativamente “exótico”, mas também uma possibilidade de crítica ao *Outro* em função de valores tidos como mais corretos. Assim, o capítulo será uma exploração de Paris que seguirá o itinerário dos personagens-viajantes que a visitaram e julgaram – suas tradições e sua modernidade – de acordo com seus pontos de vista peculiares.

O quarto e último capítulo, *As origens e os fundamentos da autoridade entre os homens: civilização e política*, complementarará os anteriores ao abordar a cultura política do Antigo Regime. Neste sentido, o funcionamento da monarquia absolutista será estudado, evidenciando-se o caráter da autoridade neste tipo de Estado e sua relação com a sociedade. A análise das obras de Voltaire e Rousseau nos permitirá perceber como os dois autores visualizavam os fundamentos do poder em geral, assim

como o caso específico da monarquia absoluta. Tratando o Estado tanto como um produto da civilização quanto como um agente civilizatório em potencial, os dois filósofos defenderam a necessidade de reformas na estrutura política dos governos existentes em sua época para torná-los mais eficientes e eliminar a barbárie que ainda persistia em suas práticas. Deste modo, tal análise explicitará o conteúdo crítico das propostas políticas de ambos os escritores, cujos ataques – via literatura – ao poder estabelecido tinham em mira não apenas a dessacralização da figura do rei – e por extensão, da aristocracia –, mas igualmente a formação de regimes de governo inspirados nos princípios racionais e éticos do Iluminismo.

No decorrer da leitura deste trabalho, notar-se-á que a estrutura dos capítulos I e II é diferente daquela dos capítulos III e IV. Enquanto os dois capítulos iniciais trazem primeiramente exposições em separado das idéias de Rousseau e de Voltaire para somente depois confrontá-las, os dois últimos capítulos realizam esse confronto desde o princípio, desenvolvendo sucessivas comparações entre as idéias dos filósofos a partir de questões com as quais ambos lidaram em suas obras. Na verdade, essa diferença estrutural corresponde a uma estratégia textual cujo objetivo maior é facilitar ao leitor o percurso pelo caminho que ele deve atravessar ao longo deste estudo sobre a civilização. Desta maneira, optou-se por apresentar, de início, as reflexões dos dois autores com uma relativa independência, para que o leitor possa ter uma apreensão mais clara das particularidades das idéias de ambos, e, apenas depois dessa familiarização preliminar com os conceitos próprios a cada um deles, começam as comparações com maior profundidade e de forma mais extensa. Acredita-se que assim as etapas de um trabalho comparativo como este poderão ser percorridas de forma proveitosa, e as nuances que ele buscou captar receberão o destaque que merecem.

Quando Rousseau e Voltaire, esses dois luminares da filosofia das Luzes, tiveram a coragem de fazer uso de seu entendimento para empreender a crítica da civilização em suas obras, eles seguiam o espírito do esclarecimento descrito por Immanuel Kant como a saída do homem da menoridade intelectual, convidando seus leitores a também praticar a crítica na qual eles haviam se engajado. Igualmente, o autor deste trabalho convida seus leitores a percorrer sua obra com olhos atentos, para

que a chegada a seu final possa ser uma jornada instrutiva, mas também o ponto de partida para novas reflexões.

## CAPÍTULO I

### LEITURA E LITERATURA

Poderíamos reduzir o Iluminismo a sua invenção pedagógica. No sentido em que, para atingir seu público, o discurso iluminista inventa formas novas: cartas, dicionários, contos filosóficos. Talvez seja este o traço predominante da época. Essa invenção narrativa e enunciativa é acompanhada de uma busca da legitimidade. O homem do Iluminismo não para de se questionar sobre seu direito à palavra e suas relações com a verdade.

Jean Marie Goulemot, *A História da vida privada*

Outrora, no século XVI, e bem antes no XVII, os literatos se ocupavam muito da crítica gramatical dos autores gregos e latinos; e é ao trabalho deles que nós devemos os dicionários, as edições corretas, os comentários das obras-primas da Antiguidade. Hoje, essa crítica é menos necessária, e o espírito filosófico a sucedeu: é este espírito filosófico que parece constituir o caráter dos escritores; e, quando ele se junta ao bom gosto, forma um literato completo. (...) Essa razão aprofundada e purificada, que muitos deles difundiram em suas conversações, contribuiu muito para instruir e polir a nação: sua crítica não se consumiu mais sobre palavras gregas e latinas; mas, apoiada em uma sã filosofia, destruiu todos os preconceitos com os quais a sociedade estava infectada.

Voltaire, *Dicionário Filosófico*

Os romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompida para que qualquer outra lhe seja inútil; gostaria então que a composição desse tipo de livros somente fosse permitida a pessoas honestas mas sensíveis, cujo coração fosse pintado em seus escritos, a autores que não estivessem acima das fraquezas da humanidade, que não mostrassem, de golpe, a virtude no Céu fora do alcance dos homens, mas que lha fizessem amar pintando-a, a princípio, menos austera e depois, partindo do seio do vício, soubessem para lá conduzi-los insensivelmente.

Rousseau, *A Nova Heloisa*

A leitura e a literatura são duas atividades tão entrelaçadas quanto as letras que formam seus nomes. Possibilitada pela leitura, a literatura recria constantemente a história, transfigurando o cotidiano e o insólito por meio da arte, ora para nos entreter, ora para nos esclarecer; potencializada pela literatura, a leitura é capaz de alargar os horizontes da experiência humana, estimulando nossa imaginação e ampliando nossa compreensão do mundo, seja de nosso tempo, seja do passado. Ambas têm no fecundo solo da linguagem as suas raízes, e por isto são, acima de tudo, instrumentos de

comunicação entre indivíduos e povos de diferentes épocas e lugares. Buscar enxergá-las juntas, em um horizonte que permita ver os muitos encontros de suas múltiplas ramificações, é imprescindível para que se tenha uma compreensão adequada de como explorar ao máximo os frutos dessa comunicação que elas permitem, a fim de que uma investigação cujo caminho seja a leitura de obras literárias possa alcançar com sucesso os objetivos a que se propôs.

Assim, este primeiro capítulo visa justamente mostrar como a leitura e a literatura estão presentes nesta pesquisa, possibilitando e condicionando sua realização. Em primeiro lugar, ele se destina a expor as bases teórico-metodológicas da pesquisa, de modo que o item inicial discute o processo da leitura como uma prática fundamental no trabalho do historiador, o que é feito salientando-se o papel desempenhado pelos sujeitos envolvidos nesse processo, tanto o leitor quanto o autor. Articulando-se a essa discussão, o item seguinte trata das especificidades da leitura de obras literárias, e diz como, por meio da comparação de duas abordagens diferentes – a de Lucien Goldmann e a de Pierre Bourdieu –, pode-se compreender o texto literário a partir da inserção social da pessoa do autor. Isto diz respeito à visualização do binômio texto/contexto que, apesar de ser um ponto indispensável nesta pesquisa, é passível de gerar problemas, como o reducionismo da obra ao contexto ou do contexto ao discurso. O terceiro e último item, por sua vez, traz para o centro da cena as figuras dos escritores aqui estudados, Rousseau e Voltaire, para observar suas respectivas carreiras literárias à luz da sociedade em que viveram, de forma que a discussão da triade autor/obra/público complete não apenas o capítulo, mas também o primeiro passo desta investigação.

## I A LEITURA COMO PRÁTICA INTERSUBJETIVA

Em *A Nova Heloisa*, numa das cartas escritas por Saint-Preux à sua amada Júlia, o jovem preceptor faz diversas indicações à sua aluna a respeito de como proceder para aproveitar bem suas leituras. Segundo Saint-Preux, o melhor seria ler pouco, mas digerir muito bem aquilo que se leu, para que o hábito de refletir se

desenvolvesse inteiramente. Ele propõe tal método a Júlia porque ela lhe parecia especialmente apta para usá-lo: “recomendo-vos (...), a vós que colocais em vossas leituras mais do que nelas encontrais e cujo espírito ativo faz sobre o livro um outro livro, às vezes melhor que o primeiro” (ROUSSEAU, 1994, p. 66). Essas considerações do personagem rousseauiano nos levam a pensar acerca do ato de ler e seu enorme potencial criativo, assim como sobre a melhor maneira de realizar uma leitura quando se está fazendo uma pesquisa na área da História das idéias. Em vista disto, o presente texto é uma análise do próprio processo da leitura em geral e também como metodologia para a História, e visa contribuir com algumas reflexões sobre o assunto. Para tanto, ele empreende uma discussão de cunho teórico-metodológico que trata da questão da leitura como uma ação *dialética* e *intersubjetiva*, no intuito de apontar algumas sugestões para inspirar uma abordagem criativa e epistemologicamente consistente.

### 1.1 Onde Está a “Verdade” do Texto?

Num texto em que contrapõe a História à memória, Edgar Salvadori de DECCA diz que “a característica mesma da história é a de ser um conhecimento em permanente construção e sujeito a contestações, ao passo que a memória depende da valorização monumental dos vestígios do passado para a sua permanência” (2001, p. 31). Enquanto a memória, individual ou coletiva, está sempre sujeita ao esquecimento, a História perpetua o conhecimento do passado na medida em que prima por revisitar constantemente seus objetos de estudo por meio do questionamento das fontes, as quais podem ser ampliadas ou analisadas sob novos pontos de vista. De Decca acredita que não se pode deixar de lado o fato fundamental de que a História, como saber, constitui-se desde o início como uma narração sob o primado de uma investigação, uma investigação baseada sempre em documentos. Para a História, escreve ele, “é a exigência documental que funda o acontecimento e não o contrário, isto é, a sua narrativa” (DECCA, 2001, p. 30). Ora, essas afirmações do autor remetem à questão da escrita da História como indissolivelmente ligada à leitura das fontes, uma

atividade que sempre implica o exercício da interpretação e, de uma forma ou de outra, uma reflexão a respeito de como o pesquisador pode conhecer um contexto histórico a partir da abordagem crítica dos textos nele produzidos. Em se tratando de um questionamento da prática da leitura no interior da disciplina histórica, como isto tudo pode ser devidamente equacionado?

As reflexões de Roland BARTHES (1987) sobre o ato de ler chamam a atenção para o caráter interativo que ele comporta. Na visão de Barthes, não existe mera decifração de signos lingüísticos, uma leitura ingênua que se resumiria a meramente reafirmar o conteúdo vigente no texto. Sempre que lê, o indivíduo coloca-se por inteiro nessa prática, construindo uma rede de correspondências entre o que está sendo lido e suas próprias experiências anteriores. À medida que vai se reconhecendo naquelas letras e frases que decodifica, isto é, encontrando no texto elementos já vistos anteriormente – uma “reminiscência” –, o leitor desconstrói o discurso alheio para depois, compreendendo o que lê, construir um novo texto, o dele, “que toma em consideração o livro e o faz existir”. (BARTHES, 1987, p. 192) Assim sendo, não haveria um sentido pré-estabelecido no texto, uma mensagem pronta que caberia ao leitor apreender. O texto só adquiriria um sentido no próprio ato da leitura, pois sua “verdade” seria a da leitura<sup>2</sup>. É uma concepção relacional esta da verdade que Barthes defende, pois implica que não basta ao autor imprimir no papel – ou em qualquer outro suporte – o seu texto para que aquilo que ele *quis dizer* possa ser alcançado por mais alguém. Se o texto é sempre uma mensagem, o destinatário também participa da produção do sentido. A leitura, diz BARTHES, “põe em jogo dois textos, sendo o sentido aquilo que está em jogo em ambos; a leitura é essencialmente uma avaliação, uma interpretação de um texto em relação a outro: uma transação” (1987, p. 192). Desses dois textos, um é aquele objeto material – o livro, o manuscrito, o documento, etc. – que se tem diante de si; o outro é aquele produzido pelo sujeito, isto é, o leitor.

<sup>2</sup> As reflexões de Paul Ricoeur expostas no terceiro tomo de *Tempo e Narrativa* apontam para a mesma direção. Segundo Ricoeur, o leitor não pode ser visto como um mero complemento a ser acrescentado ao texto, um complemento que, em determinados casos, poderia nem existir. Muito ao contrário, o filósofo afirma que “sem leitor que o acompanhe, não há ato configurante em ação no texto; e sem leitor que se aproprie dele, não há mundo desdobrado diante do texto.” (RICOEUR, 1997, p. 283)

no próprio momento da leitura, em confronto com o texto original. Por isto, o resultado da interpretação textual não seria somente a elucidação das intenções do autor, nem apenas os sentidos atribuídos pelo leitor ao texto, mas sim aquilo que o leitor compreendeu do que o autor quis dizer. Isto pode parecer óbvio, e no entanto é crucial: admiti-lo significaria afirmar que o saber histórico é mais do que um discurso sobre outros discursos; seria propor que ele é um discurso em confronto com outros discursos, um novo texto que é *dialeticamente* estabelecido durante a prática da leitura das fontes. A “verdade” dos documentos seria sempre nascida dessa dinâmica, fato este que determinaria toda a atividade da pesquisa histórica.

## 1.2 Ler É um Monólogo ou um Diálogo?

Em sua conhecida carta a Francesco Vettori, Nicolau Maquiavel descreve em termos deveras interessantes certas práticas de seu cotidiano. Dentre elas, aquela que talvez possa parecer mais intrigante é que se dava ao fim do dia, no interior da casa do escritor florentino. Vejamos como ele mesmo a relata:

Chegando a noite, de volta a casa, entro no meu escritório: e na porta deixo as minhas roupas cotidianas, sujas de barro e de lama, e visto as roupas de corte ou de cortesia, e, vestido decentemente, penetro na antiga convivência dos grandes homens do passado: por eles acolhido com bondade, nutro-me daquele alimento que é o único que me é apropriado e para o qual nasci. Não me envergonho de falar com eles, e lhes pergunto da razão das suas ações, e eles humanamente me respondem... (MAQUIAVEL, 1996, p. 141) (grifos meus)

Fechado em seu escritório, Maquiavel via-se cercado pelos homens do passado em meio aos quais buscava um conhecimento vivo a ser aplicado no presente em favor da resolução dos problemas políticos que afligiam sua própria época. Havia, para ele, um diálogo que se estabelecia entre o pensador de hoje e os sujeitos políticos de ontem, uma relação verdadeiramente dialética de onde nasce o saber. Trata-se, enfim, de uma bela imagem para referir-se ao ato da leitura: ler não é apenas ouvir a fala alheia, mas também propor ao texto uma fala pessoal e interrogativa, como se não se estivesse frente a um objeto – o escrito –, e sim diante de um outro ser humano com o qual temos a oportunidade de conversar.

Também René Descartes lidou com a prática da leitura em termos semelhantes. Para o filósofo francês, “a leitura de todos os bons livros é uma conversa com as pessoas mais honestas dos séculos passados, que foram os seus autores”. (Descartes, apud BARTHES, 1987, p. 198) Ler, para Descartes, seria buscar compreender a intenção do escritor contida no texto, e a boa leitura deveria acima de tudo alcançar aquilo que o autor *quis dizer*, quais foram suas pretensões pessoais, qual o sentido original de suas palavras. Mais uma vez, surge a imagem da leitura como diálogo, e deve-se perguntar se ela consiste somente numa figura de retórica, numa expressão literária para dar ao texto certo brilho poético, ou se, para além da figura de linguagem, há um verdadeiro paradigma dialético da leitura.

Acreditar que tal paradigma existe e está sendo aplicado, ainda que inconscientemente, todas as vezes que lemos qualquer texto pode não parecer nada de radicalmente novo, pois é quase um lugar-comum, há vários séculos, equiparar o ato da leitura ao do diálogo com o autor. Entretanto, admiti-lo seria o mesmo que abandonar o modelo de cognoscibilidade constitutivo do pensamento filosófico e científico predominante na modernidade: aquele que se baseia na oposição entre sujeito e objeto. Dentro desse modelo, a leitura constitui-se num mero monólogo, seja aquele protagonizado pelo autor, seja aquele pronunciado pelo leitor. Aplicando-se os conceitos da epistemologia (ABBAGNANO, 1998; LARA, 1988), podemos visualizar a questão por meio da oposição entre empirismo e racionalismo. No primeiro caso, temos diante de nós a vertente empirista do modelo, visto que nela é o objeto que “fala” e que impõe sua “verdade” imanente ao decifrador do código linguístico. Como bom ouvinte, o leitor concentrar-se-ia na “voz do passado” consubstanciada no texto para reportá-la objetivamente aos homens do presente. No segundo caso, o do racionalismo, o objeto não “fala” nada por si, sua verdade não se encontra nele mesmo: é o sujeito da leitura que compõe, em sua própria consciência individual, o sentido do texto, e sua fala demiúrgica é a única a ser ouvida. Em ambos os casos, a presença de um dos termos da relação sujeito/objeto é unicamente um pretexto para que o outro possa falar, nunca um elemento integralmente participante do processo de conhecimento.

Um primeiro passo para superar essa concepção monológica da leitura é dado quando se postula o caráter eminentemente dialético da relação sujeito/objeto. O materialismo histórico operou tal transposição ao considerar que, na *praxis* cotidiana, sujeito e objeto defrontam-se e determinam-se mutuamente, sendo que o resultado de seu embate é uma síntese pela qual os dois são igualmente responsáveis (BASBAUM, 1978). Mas, mesmo que haja um avanço nessa forma de conceber o ato cognitivo, continua prevalecendo a dicotomia fundamental das teorias epistemológicas não-dialéticas. O *objeto* não se converte em algo diferente do que era antes, pois essa mudança exigiria que se desse mais um passo adiante. Ler é ainda estar diante de um objeto textual.

No entanto, se a leitura passa a ser vista como uma relação dialética em seu sentido mais forte, temos uma nova situação em jogo. Se ler é dialogar com um *Outro*, este não pode ser encarado como um objeto a ser conceituado, mas sim como um sujeito com o qual se realiza um confronto discursivo, uma prática argumentativa. Esse paradigma da intersubjetividade aplicado à leitura deve pressupor, antes de tudo, que o autor do texto persiste, no próprio texto, existindo com uma “espessura ontológica” mínima que lhe permite travar uma conversa com seu leitor. Afinal, os mortos não falam, e o leitor não é um médium capaz de ouvir as vozes do “além”.

Como é possível, portanto, dar sustentação a essa dialética da leitura? Em que medida um paradigma da intersubjetividade pode ser aplicado sem recair nas malhas da hermenêutica tradicional? Que tipo de “verdade” pode ser produzido nessa prática da leitura em que não há mais um objeto a ser posto como fiel da balança?

### 1.3 Quais São os Sujeitos da Leitura?

A partir de agora, formulados os problemas teóricos mais relevantes, chegou o momento de buscar respondê-los em referência não a qualquer leitura em geral, mas àquela operacionalizada dentro do campo da disciplina histórica. É preciso ressaltar que com este recorte não se pretende afirmar uma especificidade absoluta da leitura realizada pelo historiador. Trata-se somente de considerar quais são as características

de possíveis metodologias aplicáveis aos estudos históricos que sirvam como instrumentos de uma análise textual diferente daquela fundada na dicotomia sujeito/objeto já criticada. Para tanto, vamos observar primeiro em que consiste o paradigma de leitura das fontes históricas mais próximo desse que está aqui em discussão: a *lógica histórica* defendida por E. P. Thompson.

Em sua célebre crítica ao pensamento de Althusser, *A miséria da teoria* (THOMPSON, 1981), Thompson expôs formalmente os princípios de um modelo de construção de conhecimento adequado à História. Essa lógica investigativa é definida pelo historiador inglês como “um diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro. O interrogador é a lógica histórica; o conteúdo da interrogação é uma hipótese (...); o interrogado é a evidência, com suas propriedades determinadas”. (1981, p. 49) No processo cognoscitivo que se estabelece nestes termos, um conhecimento qualquer só pode ser considerado “verdadeiro” dentro dos protocolos de validação da lógica histórica, uma vez que ele é limitado e definido pelas perguntas feitas à evidência. Quanto às perguntas, Thompson afirma que qualquer uma pode ser feita às evidências, mas nem todas são adequadas, isto é, encontrarão suas respectivas respostas. É isto mesmo que determina a variabilidade do conhecimento histórico, na medida em que cada pesquisador propõe às fontes suas próprias questões. O fato do saber produzido pela disciplina histórica estar constantemente sendo revisado não significa que ele seja epistemologicamente inconsistente, mas sim que as evidências são interrogadas sob pontos de vista diversos e, desse modo, surgem sempre novas respostas passíveis de serem incorporadas ao saber histórico, inclusive respostas que provocam a desconfirmação de determinadas idéias anteriormente inferidas do diálogo com as fontes.

Como já foi dito, perceber o processo de conhecimento em termos dialéticos é já um avanço rumo ao paradigma da intersubjetividade. Entretanto, é necessário considerar melhor a constituição da própria evidência para avançar mais. É possível dialogar com um objeto, isto é, com uma coisa? Talvez os cientistas que estudam os fenômenos da natureza sintam-se à vontade discutindo com seus objetos de pesquisa,

mas em História há o imperativo de se reconhecer e respeitar a subjetividade presente nas fontes quando se dialoga com elas. Para isto não basta admitir e lamentar que o produtor do texto imprimiu indelevelmente sua marca pessoal no documento, como se isto fosse uma mácula que o aparato crítico do historiador deve superar em direção à objetividade. Antes, é melhor reconhecer essa subjetividade latente no texto e convidá-la para mostrar-se por inteiro: se a História é o estudo do homem no tempo, é ao homem que se deve interrogar quando se pesquisa.

Talvez a atribuição de um caráter intersubjetivo ao processo de interpretação textual possa parecer uma defesa implícita dos princípios metodológicos da hermenêutica fixados já no século XIX. Bem ao contrário, não se está propondo aqui um retorno a essa metodologia formulada por Dilthey e seguida com mais ou menos liberdade por historiadores como Benedetto Croce ou R. G. Collingwood. Não se trata de reviver a consciência do *Outro*, sua vida mental, no nosso próprio pensamento (DILTHEY, 1995), como se isso fosse realmente possível<sup>3</sup>. Essa empatia com os sujeitos do passado defendida por Dilthey é infável demais para servir como paradigma de conhecimento, quase uma experiência mística que buscaria ligar dois “espíritos” separados pelo tempo. Segundo Paul RICOEUR,

Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho, dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. (...) Foi a partir de um argumento kantiano que [Dilthey] colocou a problemática das ciências do espírito: o conhecimento das coisas, dizia, culmina em algo desconhecido, na própria coisa. Em compensação, no caso do psiquismo, não há coisa em si; o que o outro é, também somos (1988, p. 31-32).

Desse modo, unidos pelo fato de compartilharem um substrato comum de humanidade, os indivíduos poderiam se comunicar através da história por meio do conhecimento das “manifestações de vida” objetivadas na linguagem e em outras formas de expressão. Sobre a relação cognitiva implicada nessa busca por meio da qual o homem

<sup>3</sup> Segundo Verena ALBERTI, em Dilthey “O processo de compreensão aparece como um ‘colocar-se-na-posição-de’, como um ‘tomar a vivenciar’” (1996, p. 43). E essa atitude implica que o sujeito conhecedor deve aprofundar o conhecimento de si próprio para ser capaz de atingir o conhecimento de seus semelhantes, pois “compreender a vida de outrem não é possível sem que antes tenhamos nos entendido a nós mesmos como vida. ‘Compreender é o reencontrar do eu no tu’, diz Dilthey em seu *Esboço à crítica da razão histórica*” (ALBERTI, 1996, p. 43).

seria capaz de, “determinado a partir de dentro, vivenciar em imaginação muitas outras existências” (DILTHEY, 1995, p. 270). José Carlos REIS escreve: “O sujeito que toma o passado como objeto é a si mesmo que objetiva. Ele não se separa de seu objeto, se encontra separado dele pelo esquecimento. O objetivo da pesquisa histórica é abolir o esquecimento que levou à separação entre o sujeito e ele mesmo, e reintegrar o passado no presente como ‘consciência intensa’ de si: ‘compreensão’” (1996, p.32). O método compreensivo assim definido pressupõe uma união entre a consciência do pesquisador e a de seu objeto de pesquisa, recaindo em uma forma de idealismo epistemológico que dilui o *Outro no Eu* e impede a relação dialética de intersubjetividade, uma vez que não há diálogo possível quando os indivíduos não são essencialmente diferentes.

É preciso ter em mente que admitir o sujeito do texto é encontrá-lo no próprio texto, e não em nosso pensamento. Nas malhas de sua fala, o autor impõe sua presença e não precisa ser “ressuscitado” pelo pesquisador. Nas estruturas de significação que demarcam o discurso<sup>4</sup>, o *Outro* faz valer a sua intenção, coloca limites às inferências do leitor. Tal relação de confronto em busca da formação de sentidos é marcada por uma grande complexidade, dada a própria multiplicidade de fatores envolvidos. O caso da literatura é exemplar quanto a esta questão, visto que ela coloca em jogo mais do que dois agentes “concretos” diante de um texto. Em se tratando do ato leitura de uma obra de ficção, Paul Ricoeur nos mostra que há um verdadeiro confronto entre os vários sujeitos envolvidos, ou seja, entre o autor e o leitor reais e seus correlatos “implicados” (ficcionalizados) no texto. Dessa forma, diz RICOEUR,

o autor implicado é um disfarce do autor real, que desaparece transformando-se em narrador imaneente à obra – voz narrativa. Em contrapartida, o leitor real é uma concretização do leitor implicado, visado pela estratégia de persuasão do narrador; relativamente a ele, o leitor implicado permanece virtual enquanto não é atualizado. Assim, ao passo que o autor real se apaga no autor implicado, o leitor implicado ganha corpo no leitor real. (1997, p. 292)

<sup>4</sup> Para os fins da presente discussão, o termo *texto* está sendo entendido como o “objeto” resultante do exercício da escrita de um autor, isto é, como o conjunto de suas palavras configurado em um dado suporte, enquanto o termo *discurso* refere-se à “mensagem”, isto é, ao conjunto de enunciados emitidos pelo autor e transmitidos por meio de seu(s) texto(s).

Mesmo no caso de um texto não-ficcional, esses vários sujeitos podem estar presentes, cabendo ao pesquisador, como “leitor real”, identificar os demais agentes envolvidos para apreender as estratégias discursivas do autor e também os destinatários presumidos por este no momento da escrita do texto.

Visualizando melhor esse jogo entre pessoas e personagens mobilizados pela leitura, e respeitando a subjetividade dos autores, o historiador habilita-se a evitar alguns riscos no ato da interpretação de um documento. Como disse Thompson, qualquer teoria pode ser proposta à história, mas são válidas apenas aquelas que passam pelo confronto com a evidência. Não se pode colocar palavras na boca de outra pessoa sem correr o risco de ser chamado de embusteiro. “Uma interpretação”, afirma Edmond ORTIGUES, “não repousa em nenhum fundamento se não se apoiar em testemunhos ou índices empiricamente assinaláveis” (1987, p. 223). O que o autor *quis dizer* pode ser entendido de formas diversas, mas não simplesmente inventado pelo leitor sem referência alguma ao próprio texto.

Esta última proposição merece maior atenção. Afirmar que há indivíduos responsáveis pelos textos, ou seja, que existem autores e que as intenções de tais sujeitos devem ser levadas em consideração quando se analisa o que eles escreveram, é tão trivial quanto problemático atualmente. Isto porque, segundo CARDOSO (1999), a figura do autor foi fortemente questionada pelo estruturalismo da lingüística e da semiótica textuais, os quais, não se contentando em transferir a autoridade do autor para o texto, teriam radicalizado essa tendência ao negar a autoridade do próprio texto, afirmando que este só adquire existência nas leituras que se fazem dele. Como consequência, as análises textuais inspiradas por tal tendência já não buscariam mais focalizar seu interesse nas estruturas internas de sentido dos textos, e sim nas várias leituras que são feitas deles e que constituem diferentes “comunidades de interpretação”. Certamente, há um pouco de exagero nas afirmações de Cardoso, pois nem todos os autores que se inspiraram nas técnicas da semiótica ou nas propostas do estruturalismo chegaram ao extremo de “esquecer” o texto ou a figura do autor em suas análises, e os estudos de Roger CHARTIER (1988 e 1994) são bons exemplos disto. Porém, as palavras do historiador são valiosas na medida em que chamam a

atenção para o fato de que os desafios lançados pelas variadas vertentes estruturalistas e pelos semiotistas à prática da interpretação abalaram “antigas crenças” sobre a importância do autor como referência maior na leitura dos textos.

De qualquer forma, é bom reafirmar que, se a leitura é um momento essencial na construção do sentido do texto – e não uma fase secundária, como já foi salientado – isto não significa que, em um estudo, o próprio texto deva ser abandonado em favor apenas das múltiplas leituras que hajam sido feitas dele, como se a abordagem direta do texto não fosse viável ou instrutiva. Por outro lado, também não parece interessante permanecer unicamente nas malhas da rede interna de significação do texto – embora uma análise deste tipo seja perfeitamente possível, como a semiótica tem mostrado –, uma vez que isto leva à amulação da figura do autor, o sujeito de carne e osso que, em uma dada situação histórica, produziu um texto motivado por determinadas razões, quaisquer que tenham sido elas. Obviamente, como deve ter ficado claro até aqui, não são somente as intenções pessoais do autor que determinam a leitura de um texto, mas elas podem fornecer pistas valiosas para uma interpretação textual inspirada pelo objetivo de compreender a produção do discurso como uma prática social em um sentido amplo, isto é, como parte de um processo em que a linguagem é, ao mesmo tempo, um construto social e uma condição *sine qua non* de existência da sociedade. Dessa forma, a “autoridade” do autor deve ser desafiada pelo leitor sem que este se esqueça do fato de que foi um ser humano como ele, dotado de sensibilidade e racionalidade, que deu origem ao texto, e não um mecanismo linguístico impessoal e abstrato<sup>5</sup>. E só há uma maneira de dialogar como esse *Outro* responsável pela autoria do discurso: ouvindo sua voz, a qual precisa ser buscada na labiríntica teia que se forma a partir do cruzamento de sua produção textual com sua biografia<sup>6</sup>.

Entretanto, se o sujeito está lá nas linhas de seu escrito, pode-se tratá-lo como um sujeito isolado do mundo, fechado e inteiramente definido por suas próprias

<sup>5</sup> Sobre as proposições do chamado *linguistic turn* a respeito da autonomia interna da produção de sentido no discurso, ver CHARTIER (1994).

<sup>6</sup> Para fazer justiça ao autor dessa bela expressão, é preciso reconhecer que ela é uma paráfrase do que Gabriel GIANNATTASIO escreveu a respeito do Marquês de Sade e sua obra: “Creio que a voz do narrador não deve ser buscada nas notas de rodapé, mas na labiríntica teia que se forma a partir do cruzamento de sua produção literária com sua biografia” (2000, p. 91).

palavras? E, ao executar o ato da leitura, o pesquisador também age como se fosse independente de qualquer coerção externa, como se seu processo cognitivo fosse totalmente pessoal e individual? Estas perguntas remetem ao questionamento da ideia de *Homo clausus*, ou seja, do tipo de sujeito do conhecimento que a filosofia em geral propõe como ponto de partida, aquele abstraído de todo contexto social e tido como autônomo frente aos objetos que o rodeiam. Quanto a esse pressuposto filosófico, Norbert ELLIAS (1998) identifica-o nas reflexões dos grandes pensadores da era moderna, que de Descartes aos existencialistas do século XX têm mantido uma imagem do homem como um ser a-social, sob aparências ora naturalistas, ora metafísicas. Elias pensa que é preciso abandonar tal imagem, artificial e empiricamente errônea, em prol de uma teoria sociológica baseada no princípio de que é a humanidade, e não os indivíduos em separado, que constitui o sujeito do conhecimento, uma vez que, para o sociólogo, “o saber resulta de um longo processo de aprendizagem, que não teve um começo na história da humanidade. Todo indivíduo, por maior que seja sua contribuição criadora, constrói a partir de um patrimônio de saber já adquirido, o qual ele contribui para aumentar” (ELLIAS, 1998, p. 10). Visualizando-se a função cognitiva dos sujeitos por este ponto de vista, é necessário compreendê-los em sua inserção social, ou seja, no contexto da “tradição epistemológica” que eles herdaram e a partir da qual devem agir.

Prosseguindo nesse caminho de contestação do *Homo clausus*, a contribuição representada nas reflexões de dois outros autores é de grande valia: as investigações foucaultianas sobre a formação dos sujeitos e dos objetos, e as ideias de Roger Chartier sobre a História da leitura. Colocar esses dois autores lado a lado, contudo, não significa que se esteja admitindo uma possível similaridade em suas orientações teóricas gerais. As diferenças entre elas são profundas e não devem ser desconsideradas. Porém, recorrer simultaneamente a eles justifica-se porque, mesmo trabalhando com objetivos diversos e a partir de perspectivas bastante distintas, tanto Foucault quanto Chartier apresentam em seus estudos elementos que apontam para a historicidade do processo de conhecimento, e assim acabam realizando – embora paralelamente – uma tarefa semelhante.

Já é bem conhecida a crítica de Foucault à idéia de um sujeito autônomo, dotado de uma razão universal, que se coloca diante do objeto para conhecê-lo. Para FOUCAULT (1986), tanto os sujeitos quanto os objetos são constituídos pelo discurso, os primeiros pela interiorização das estruturas discursivas e os segundos por sua colocação como elementos de uma prática de poder e saber. Mesmo que não se concorde totalmente com isto, é impossível negar que há estruturas determinantes na conduta cognitiva dos indivíduos que estão presentes todo o tempo ao longo da história. Como Foucault salienta, os homens nem sempre conheceram o mundo da mesma maneira, não apenas porque o conteúdo de seu conhecimento mudou, mas porque a *forma* de seu aparato epistemológico também se transformou. Assim, qualquer leitura deve pressupor uma interação entre dois sujeitos que estão ligados a certas redes estruturais de determinações dentro das quais produziram suas falas.

Os trabalhos de Chartier não apenas têm chamado a atenção para essa mesma questão, como também acrescentaram uma ênfase especial no tocante à maneira como tais componentes estruturais manifestam-se na individualidade dos sujeitos. Para o historiador francês, mesmo que ler configure uma ação permeada de elementos sociais, toda a leitura contém certas especificidades e é dotada de um caráter criativo: “As obras não têm sentido estável, universal, congelado. Elas são revestidas de significações plurais e móveis, construídas na negociação entre uma proposição e uma recepção, no encontro entre as formas e motivos que lhes dão sua estrutura e as competências ou expectativas dos públicos que dela se apoderam” (CHARTIER, 1994, p. 107)<sup>7</sup>. Seja o leitor um pesquisador ou não, o modo como sua apreensão do texto será efetivada dependerá, então, dessa inter-relação posta, de um lado, pelas estruturas internas do texto – constituídas pelo uso particular feito pelo autor de um aparato linguístico coletivo cujas regras ele não pode infringir completamente – e, de outro, pelo instrumental cognitivo do leitor, também ele socialmente adquirido ao longo de uma aprendizagem iniciada já na infância e continuada durante toda a vida.<sup>8</sup> No caso

<sup>7</sup> Sobre essa questão, ver também GOULEMOT (2001).

<sup>8</sup> Fazendo referência às reflexões do filósofo alemão H. G. Gadamer, Paul RICOEUR (1997) afirma que cada leitura individual de uma determinada obra está ligada ao conjunto das leituras que a precederam, como um elo de uma cadeia de construção coletiva de sentido que contém uma dimensão

particular do historiador, a bagagem intelectual acumulada de saber formal e acadêmico recebido por meio de seus estudos<sup>9</sup> – com todas as suas idiossincrasias e (pre)conceitos – é determinante no processo de formação de sentido que ocorre na exploração analítica das fontes escritas, sendo este um dos motivos da variabilidade das interpretações surgidas na investigação das mesmas fontes.

Por tudo isto, a aceitação do caráter intersubjetivo da leitura parece inegável. Como pesquisadores na área de História, temos constantemente de lembrar, sem lamentar, que somos sujeitos históricos de um determinado tempo e que nossas fontes também foram produzidas por outros sujeitos suscetíveis à influência dos contextos em que viveram, de modo que a leitura dos documentos deve ser, mais do que tudo, um produtivo diálogo com os homens de outras épocas e lugares.

## 2 DA SOCIOLOGIA DO ROMANCE ÀS REGRAS DA ARTE: AS ABORDAGENS DE GOLDMANN E BOURDIEU PARA O ESTUDO DA LITERATURA

Uma vez que se tenha compreendido a necessidade de, em uma pesquisa histórica, considerar com a devida atenção todos os sujeitos envolvidos no diálogo permitido pelas fontes, pode-se passar agora à questão particular de como proceder no caso de tais fontes serem documentos literários. Em decorrência das especificidades que este tipo de texto apresenta, diversas têm sido as abordagens teórico-metodológicas aplicadas ao seu estudo. Tendo isto em vista, buscaremos expor e discutir os pontos fundamentais de duas dessas abordagens, a saber, o *método estruturalista genético*, elaborado por Lucien Goldmann, e a *teoria do campo literário*, proposta por Pierre Bourdieu. A escolha desses dois autores como referências deve-se especialmente ao fato de que ambos vêem a Literatura como um conjunto de práticas cuja existência está indissolivelmente ligada aos processos sociais e que, por esse

---

histórica à recepção dada à obra em questão. “O ato da leitura inclui-se, assim, numa comunidade leitora que, em certas condições favoráveis, desenvolve aquela espécie de normatividade e de canonicidade que reconhecemos nas grandes obras, aquelas que nunca cessarão de se descontextualizar e de se recontextualizar nas mais variadas circunstâncias culturais.” (1997, p. 303)

motivo, tem de ser compreendida levando-se em consideração a inserção histórica dos sujeitos envolvidos na produção artística, um objetivo que está em plena concordância com os princípios defendidos acima. Efetuando uma comparação entre as duas abordagens, buscaremos explicitar não apenas suas diferenças e semelhanças essenciais, mas também quais as vantagens e as dificuldades que apresentam ao pesquisador da História das idéias que pretende fazer uso delas em suas investigações.

## 2.1 Goldmann e o Estruturalismo Genético

Vamos começar com uma breve exposição das idéias de Goldmann. Sua metodologia situa-se no ponto de encontro do marxismo com o estruturalismo. Assim sendo, para Goldmann cabe ao pesquisador buscar compreender o processo em que os seres humanos, ao darem respostas particulares às situações concretas com as quais se deparam quotidianamente, tendem a criar equilíbrios contingentes entre suas estruturas mentais e a realidade que os rodeia. Tais equilíbrios são sempre temporários dada a própria ação transformadora do homem sobre suas condições de existência, o que exige constantes readequações no nível da consciência frente às novas configurações do real. É importante, diante disso, ressaltar que Goldmann, seguindo os pressupostos fundamentais do marxismo, jamais considera o indivíduo isolado como o agente histórico real, mas sempre o homem inserido na coletividade. Por isto, a constante recriação das estruturas sociais e mentais é em todos os casos uma ação coletiva e intersubjetiva. É essa ação a responsável pela formação do que Goldmann chama de "visão de mundo", definida como "um conjunto de aspirações, de sentimentos e de idéias que reúne os membros de um mesmo grupo (de uma classe social, na maioria das vezes) e os opõe aos outros grupos" (Goldmann, apud CHARTIER, 1988, p. 47).

Ora, em se tratando da literatura, Goldmann acredita que é nas obras literárias dos "grandes mestres" que se encontra expressa, em sua forma mais coerente, a "consciência" do grupo social de onde tais autores são oriundos. Portanto, a sociologia estruturalista, ao contrário de ver a obra apenas como uma reflexo da consciência

---

\* Para uma discussão sobre este assunto, ver PAGÈS (1983).

coletiva, propõe que ela é “*um dos elementos constitutivos* mais importantes daquela [consciência], o que permite aos membros do grupo tomarem consciência do que pensavam, sentiam e faziam, sem conhecer objetivamente o significado de seu comportamento” (GOLDMANN, 1976, p. 209). Para poder abarcar essa relação complexa entre a obra e a sociedade, seria essencial que o pesquisador não restringisse sua análise ao plano dos conteúdos do texto, mas buscasse encontrar o que existe de essencial no interior da obra, a fim de descobrir a estrutura que lhe é inerente, a qual manteria, para Goldman, uma relação de homologia com a estrutura mental constituída pela classe social que inclui o autor da obra. Assim, seria possível, como salienta Roger Chartier, não apenas atribuir um significado e uma posição social aos textos literários, mas também compreender os parentescos existentes entre obras de forma e natureza opostas (CHARTIER, 1988).

Dentro dessa perspectiva proposta por Goldman, é preciso discernir os dois momentos complementares que configuram a análise estrutural: a *compreensão* e a *explicação*. Por *compreensão* Goldman entende a elucidação de uma estrutura significativa, enquanto que a inserção desta em uma estrutura mais vasta corresponde à *explicação*. Assim, quando Goldman elucidou a estrutura trágica inerente aos *Pensamentos* de Pascal e ao teatro de Racine, estava realizando um trabalho eminentemente compreensivo, ao passo que a visualização dessa estrutura trágica no contexto do jansenismo<sup>10</sup> extremista tratava-se de um procedimento explicativo. Em outras palavras, a análise de uma estrutura isolada dá-se no plano da compreensão, mas quando se passa ao aspecto relacional das estruturas tem-se em vista a explicação de uma pela outra.

Goldman, contudo, deixa claro que esse esquema de abordagem da literatura deve ser aplicado mais como hipótese metodológica do que como um procedimento de análise pronto e acabado. Os estudos do próprio Goldman a respeito do gênero

<sup>10</sup> O jansenismo era uma facção surgida no interior da Igreja Católica no século XVII, quando o teólogo holandês Cornelius Jansen divulgou seu *Agostinus* em resposta ao tratado *De concordia* do jesuíta Molina. Os jansenistas primavam pela austeridade da fé, criticando o mundanismo que a religião cristã havia assumido. Na França, os clérigos do mosteiro de Port-Royal foram os principais adeptos da doutrina de Jansen, com destaque para o padre oratoriano Pasquier Quesnel, autor das *Reflexões Morais*.

romanesco são a prova disto. Na visão deste, é impossível relacionar de forma definitiva a estrutura do romance à visão de mundo de qualquer classe social em particular. A homologia que pode ser encontrada, nesse caso, é entre a estrutura do romance e a da economia fundamentada no valor de troca. Se o romance é a “história de uma pesquisa de valores autênticos de um modo degradado, numa sociedade degradada, degradação que, no tocante ao herói, manifesta-se principalmente pela mediatização, pela redução de valores autênticos ao nível implícito e ao seu desaparecimento enquanto se apresentam como realidades manifestas” (GOLDMANN, 1976, p. 15), então seu correlato estrutural reside na forma da economia capitalista, onde os indivíduos defrontam-se quotidianamente para obter uma qualidade, um valor de uso, num processo que é sempre mediatizado pela quantidade, pela troca, e por isto mesmo degradado, de modo que, na visão de GOLDMANN, “todo o esforço para se orientar *diretamente* no sentido do valor de uso não teria outro resultado senão engendrar indivíduos também degradados, mas de um modo diferente – o indivíduo *problemático*” (1976, p. 18).

Seja homóloga à consciência de classe ou à forma das relações econômicas, a obra literária seria sempre, por conseguinte, mais do que uma simples realização individual. É por isto que Goldmann repudia as abordagens psicologizantes da literatura que tentam compreender o sentido da obra por meio de um pouco confiável conhecimento da personalidade do escritor. Em primeiro lugar, tal abordagem correria o risco de ser redundante, na medida em que se buscasse extrair a psique do literato a partir de sua obra para depois aplicar o conhecimento assim obtido ao estudo dessa mesma obra. É, em segundo lugar, ela apenas poderia explicar porque um determinado indivíduo em especial resolveu expressar-se como escritor, e não a natureza, o conteúdo e a significação da expressão. É sempre no horizonte do social, e não do indivíduo em si, que reside o verdadeiro princípio da análise.

Em se tratando de avaliar as vantagens do estruturalismo genético para o estudo da literatura, cabe dizer que, embora seja discutível a suposição feita por Goldmann de que apenas as obras de maior destaque seriam portadoras das

consciências sociais em seu grau máximo de coerência<sup>11</sup>, seu método possui diversos méritos, o principal deles sendo o de mostrar a importância de se estabelecer conexões entre os textos literários e seu substrato social. Como o próprio GOLDMANN escreve, "A explicação sociológica é um dos mais importantes elementos da análise de uma obra de arte e, na medida em que o materialismo dialético permite compreender melhor o conjunto dos processos históricos e sociais de uma época, permite também explicitar mais facilmente as relações entre estes processos e as obras de arte que sofreram sua influência". (1979, p. 89) Do ponto de vista da crítica interna dos documentos, os procedimentos sugeridos por Goldmann revelam a necessidade de se conseguir transcender o nível mais superficial de interpretação do conteúdo dos textos para, a partir disto, atingir as idéias-mestras que sustentam toda e qualquer produção literária. Quanto à da proposição de que haveria homologias entre a estrutura das obras e a da visão de mundo de grupo social de seus autores, ela deve ser vista com cautela para que não se limite a interpretação dos textos em função de uma determinada concepção de produção e consumo da literatura. Esta questão, dada a sua importância, será abordada novamente adiante.

## 2.2 Bourdieu e o Campo Literário

Visando ultrapassar abordagens como a de Goldmann, Pierre Bourdieu, por sua vez, propôs o conceito de campo literário como alternativa teórica. Um campo literário, como formula o sociólogo, é uma área de ação mais ou menos autônoma, de acordo com a época e o lugar, frente à totalidade do social, um conjunto de escritores com suas próprias práticas, valores e disputas de poder. "É no horizonte particular destas relações de força específicas, e das lutas visando conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que travam, as escolas que fundam, e isto através dos interesses específicos

<sup>11</sup> Em se tratando da França setecentista, por exemplo, Robert DARNTON (1998) demonstrou que é possível aprender tanto sobre o Iluminismo e suas bases sociais estudando-se a literatura de autores secundários quanto as obras clássicas de Rousseau, Voltaire, Diderot e Montesquieu.

que aí se determinam”. (BOURDIEU, 1997, p. 42) À margem, e ao mesmo tempo integrado ao meio social, o campo literário define-se como um espaço fronteiriço, incapaz de existir sem o substrato da comunidade que habita para além dele, e também de permanecer constantemente sem desafiar os códigos e costumes que regem a vida do restante da sociedade. Segundo o teórico da literatura Dominique MAINGUENEAU, “a pertinência ao campo literário não é, portanto, a ausência de qualquer lugar, mas antes uma negociação difícil entre o lugar e o não-lugar, uma localidade parasitária, que vive da própria impossibilidade de se estabilizar. Essa localidade paradoxal, vamos chamá-la *paratopia*” (1995, p. 28). (grifo do autor).

O objetivo de Bourdieu ao introduzir a noção de campo literário é a de mostrar que o estudo das obras literárias não pode se limitar ao mero enquadramento das mesmas em gêneros, em uma perspectiva mais tradicional, ou em *homologies* estruturais classistas, como na visão do estruturalismo genético. O simples fato de que um indivíduo pretenda exercer a arte literária faz com que ele deva adotar determinadas condutas e valores que não podem ser subordinados à sua origem social, uma vez que a República das Letras tem sua própria constituição – consuetudinária ou, em certos casos, escrita – à qual seus cidadãos precisam obedecer, além de postos privilegiados aos quais aspirar. A fim de explicitar melhor o mecanismo de funcionamento das relações internas ao campo literário, Bourdieu recorre a uma analogia com a economia capitalista<sup>12</sup>: assim como na sociedade em geral travam-se lutas políticas e busca-se a acumulação de capital, sendo estes processos aquilo que confere *status* aos indivíduos e grupos, no interior do campo literário tais processos têm seus correlatos inerentes, por meio dos quais cada autor encontra sua posição de poder específica no campo, sempre em relação a seus pares, e é capaz de acumular um *capital simbólico* – o reconhecimento artístico – que lhe permite situar-se como autoridade diante não só dos outros escritores, mas também daqueles que se encontram

<sup>12</sup> É importante frisar que, ao fazer essa analogia, Bourdieu não está pretendendo restringir a aplicação do conceito de campo literário às sociedades capitalistas; ele apenas está utilizando categorias inspiradas na configuração da sociedade moderna para construir um instrumental teórico capaz de auxiliar na compreensão da atividade artística em geral. Sobre a possibilidade de utilizar as categorias de Bourdieu para tratar da produção literária na França do século XVIII – um contexto histórico em que o capitalismo ainda não é o sistema econômico exclusivo – ver LEPAPE (1995).

fora do campo. A figura do *intelectual*, em suma, configura essa conexão entre sociedade e campo literário, na medida que o capital simbólico de um escritor outorga-lhe o direito de contestar os “poderes temporais” em nome do que considera correto (BOURDIEU, 1996, p. 250).

Nesse sentido, para executar aquela operação cognitiva tradicionalmente conhecida como relação texto/contexto, pela qual a obra literária é confrontada com seu local de produção e consumo, torna-se fundamental traçar a configuração do campo literário para situar devidamente o autor em questão, bem como para discernir qual é o grau de autonomia desfrutado pelo campo no momento e lugar específicos que se tem em vista. São esses dois condicionantes, a estrutura do campo e sua autonomia relativa, que delimitam os espaços possíveis para a produção literária e definem quais serão as características formais das obras e até mesmo os temas sobre os quais elas tratarão. Nas palavras de BOURDIEU,

as estratégias dos agentes e das instituições que estão envolvidas nas lutas literárias, quer dizer, as suas tomadas de posição (específicas, quer dizer, estilísticas, por exemplo, ou não específicas, políticas, éticas, etc.), dependem da posição que ocupam na estrutura do campo, quer dizer na distribuição do capital simbólico específico, institucionalizado ou não (reconhecimento interno ou notoriedade externa), e que pela mediação das disposições constitutivas de seu *habitus* (...), os inclina ou a conservar ou a transformar a estrutura dessa distribuição, e por isso a perpetuar as regras do jogo em vigor ou a subvertê-las” (1997, p. 44).

Observar tudo isto é importante para evitar simplificações deterministas. Afinal, diz Bourdieu, quanto maior é o grau de autonomia do campo, por exemplo, menor é a preocupação dos escritores em satisfazer as expectativas do “mundo externo”, ou seja, dos consumidores de arte, pois o que conta então é o capital simbólico específico que pode ser auferido pelo reconhecimento obtido pelo literato, no interior do campo, diante dos outros produtores. Assim, a literatura é tanto menos subordinada à sociedade quanto maior é a independência dos autores em relação à demanda comercial de suas obras, e vice-versa.

O grau em que a prática dos literatos será transformadora ou conservadora, tendo-se em vista os padrões reconhecidos pela sociedade, também depende, para Bourdieu, do *habitus* desses indivíduos. Segundo o sociólogo, “O *habitus* não é apenas

uma estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, mas também uma estrutura estruturada: o princípio da divisão em classes lógicas que organiza a percepção do mundo social é, em si próprio, o produto da internalização da divisão em classes sociais” (Bourdieu, apud HUNT, 1995, p. 18). O conceito de *habitus* de Bourdieu traz para o primeiro plano não apenas o fato de que existem coerções sociais pré-estabelecidas com as quais os sujeitos precisam lidar – as configurações dos diferentes campos –, mas também a percepção de que prática criativa transcende os papéis estabelecidos. “Tendo por base o *habitus*, a ação é um contexto para a invenção, forçada e baseada em princípios, que é permitida pela ‘liberdade condicionada e condicional’ do *habitus* – uma relação, portanto, entre convenção e inovação” (BIERSACK, 1995, p. 121). Se na sociedade em geral existe espaço para o agir criativo dos sujeitos, no tocante à atividade literária tal espaço deve ser, por princípio, ainda maior, dada a necessidade que os escritores têm de utilizar a imaginação para constantemente recriar o mundo em seus textos.

Por todo isso, o determinismo da homologia estrutural não tem validade para Bourdieu. Segundo ele, por mais que Goldmann negue, o método estruturalista genético pressupõe a existência da obra literária como um mero *reflexo* do social. Repetindo a dicotomia marxista da infra-estrutura versus superestrutura, pela qual a produção cultural tem apenas uma frágil autonomia em relação à esfera da produção da vida material, Goldmann retiraria do fazer artístico sua especificidade. Se a obra é essencialmente a expressão elaborada da visão de mundo de um grupo social, pergunta BOURDIEU, de que grupo se trata? “Daquele do qual o próprio artista saiu – e que pode não coincidir com o grupo no qual se recruta o seu público – ou do grupo que é o destinatário principal ou privilegiado da obra – o que supõe haja sempre um e um só?” (1996, p. 230) Contra esse princípio não declarado de reflexo, Bourdieu defende outra metáfora explicativa: a da *refração*. Por este prisma, as influências da economia ou da política só se fazem sentir dentro do campo literário depois de se terem “refratado” na passagem de um meio para outro. Em palavras diferentes, isso significa que aquilo que ocorre no âmbito da sociedade em geral, para atingir e alterar o funcionamento do campo literário, tornando-se um elemento a ser incorporado na forma ou no conteúdo

das obras, antes deve adequar-se à lógica inerente ao campo, adquirindo uma expressão significativa para a atuação dos membros do mesmo. Caso contrário, a “sociedade” não interfere na criação artística, e vice-versa.

Comparando, enfim, as duas abordagens, percebe-se que uma das questões fundamentais que as distinguem reside na escolha do modelo de relação entre estruturas e sujeitos a ser aplicado no estudo da literatura. No caso de Goldmann a opção é pelo materialismo histórico numa versão em que a influência da divisão estrutural da sociedade em classes sobre a consciência dos indivíduos tem um peso crucial, de modo que sua consciência de mundo, quando interpretada em termos de literatura, apresentaria a marca indelével das relações e dos antagonismos sociais. Pois mesmo aqueles que se dedicam ao cultivo da arte seriam sempre sujeitos históricos membros de uma classe social em primeiro lugar. Na perspectiva de Bourdieu, por outro lado, as classes não desaparecem – como o conceito de *habitus* evidencia –, mas já não têm o papel principal no teatro social. Dentro da sociedade, os sujeitos estão articulados em diferentes grupos que mantêm relações complexas entre si, o que constitui os vários campos (literário, filosófico, científico, político, etc.) que não devem ter sua lógica interna desconsiderada. Cada campo produz suas determinações estruturais, as quais podem ser transformadas pela ação dos sujeitos em seu interior.

Cabe a cada um, portanto, fazer sua opção por algum modelo analítico ao lidar com a literatura, sendo os de Goldmann e Bourdieu dois dentre vários outros. Todos sempre terão suas limitações, e isto requer um bom grau de perspicácia e erudição da parte do pesquisador, pois nenhuma metodologia, por melhor que seja, funciona por conta própria. É claro que esses métodos aqui discutidos fornecem, cada qual, uma série de informações muito valiosas sobre as obras literárias em estudo, tendo sido escolhidos por apresentarem contribuições aos fundamentos teóricos que direcionam esta pesquisa; contudo, por si mesmos eles não são produtores de interpretações impessoais. Como afirma Ciro Flamarion CARDOSO, os métodos de pesquisa nunca são utilizados “inocentemente”, porque, “em forma implícita ou explícita, a aplicação de um método que se escolhe responde a hipóteses de trabalho (heurísticas) que a orientam” (1997, p. 186). Portanto, dependem do pesquisador, com sua formação

intelectual e seu conjunto de hipóteses de trabalho, as respostas obtidas no diálogo com o texto. É preciso, pois, ser um bom conversador.

### 3. LITERATURA E SOCIEDADE

Tendo em mente as indicações metodológicas apresentadas acima, as obras literárias produzidas por Voltaire e Rousseau precisam ser avaliadas com cuidado para que suas relações com a sociedade francesa do século XVIII possam ser traçadas sem o risco de se perder de vista as implicações do pertencimento desses dois autores ao campo literário. Quando escreviam, ambos tinham em mente certos objetivos que pretendiam alcançar por meio de suas obras, certas impressões que desejavam provocar em seus respectivos públicos. O estilo em que escreviam, os temas que escolhiam, os gêneros que adotavam, tudo isto reflete o planejamento que os dois autores faziam a fim de que o produto do movimento de suas penas fosse capaz de atingir e influenciar a razão e a sensibilidade de seus leitores. Cientes das limitações impostas à sua atividade criadora pelas convenções sociais e pelas regras da arte, Rousseau e Voltaire, cada um a seu tempo, tornaram-se cidadãos proeminentes da República das Letras para reformar sua constituição e transformar para sempre a literatura. O conto e o romance nunca mais seriam os mesmos após esses dois escritores terem feito deles cavalos-de-batalha do Iluminismo; a união por eles celebrada entre reflexão filosófica e arte literária gerou frutos semelhantes àquele da árvore da sabedoria mencionada na Bíblia: ao saboreá-los, os leitores recebiam também o conhecimento do bem e do mal que impregnavam sua própria época. Com efeito, os *philosophes* queriam que suas obras abrissem os olhos do público para as grandes questões sociais, políticas e morais que perpassavam suas vidas. Nas palavras de René POMEAU, "Voltaire, conjointement avec son ennemi Jean-Jacques, a habitué les Français à attendre du génie littéraire autre chose que des divertissements : une

direction de conscience" (1957, p. 34)<sup>12</sup>. Vejamos, então, como cada um deles realizou esse desígnio.

### 3.1 O Conto Filosófico: a Artilharia Literária Voltairiana<sup>13</sup>

A maioria das vezes em que nos lembramos de Voltaire, costumamos associá-lo ao pensamento do Iluminismo, à defesa de reformas políticas e econômicas na monarquia francesa e ao combate sem tréguas contra a intolerância religiosa. Mesmo quando restringimos a referência às suas obras literárias, o mais comum é recordarmos os famosos contos filosóficos, como *Cândido* e *Zadig*, pois foi cultivando este gênero que Voltaire adquiriu a fama que lhe deu um lugar de destaque na História da literatura. Contudo, até que o escritor optasse por acrescentar ao conteúdo de suas obras algum tipo de reflexão filosófica, ele precisou adequar-se à configuração preexistente no campo literário francês, condição essencial para tornar-se alguém na República das Letras. Apenas quando sua reputação e sua condição de literato estavam suficientemente consolidadas é que Voltaire pôde dedicar-se, com muito menos liberdade do que se imagina hoje, à produção dos textos ficcionais cujo sucesso perdurou até nossos dias.

Isto porque, no século XVIII, os gêneros literários mais prestigiados eram a tragédia e a poesia épica. Ambos obedeciam a certas regras rígidas de cunho estético que todo escritor e dramaturgo deveria seguir caso desejasse a aprovação do público e de seus colegas. Na França, em especial, havia também uma circunstância que permeava o contexto da produção cultural: a "Querrela entre os Antigos e os Modernos"<sup>14</sup>. Segundo Jean-Marie APOSTOLIDÈS (1993), tal disputa atravessou todo o reinado de Luís XIV dividindo os artistas em torno do questionamento da suposta superioridade dos padrões estéticos herdados da Antiguidade.

<sup>12</sup> "Voltaire, juntamente com seu inimigo Jean-Jacques, habituou os franceses a esperar do gênio literário outra coisa além de divertimentos: uma direção de consciência".

<sup>13</sup> Uma versão preliminar deste texto foi publicada anteriormente em MOSCATELI (2000).

<sup>14</sup> Sobre a concepção pessoal de Voltaire a respeito da Querrela, consultar o verbete "Anciens et modernes" do *Dictionnaire philosophique*.

Sob uma mesma denominação, diversos fenômenos sobrepõem-se: a querela é tanto uma luta entre eruditos, em que a universidade se opõe aos adeptos do cartesianismo, quanto uma rivalidade, nos meios da pintura, entre o maneirismo italiano e a nova escola francesa que procura o efeito na unidade de expressão e no prazer dos olhos. A questão também divide os homens de letras: de um lado, os detentores de certa tradição que vêem na literatura greco-latina um modelo a imitar, em oposição, uma corrente oriunda da poesia barroca e que reclama o direito de livre criação, de acordo com a sensibilidade de seu tempo e de seu país (APOSTOLIDES, 1993, p. 105).

Mesmo após a morte do Rei Sol em 1715, as repercussões da “Querela” ainda se faziam sentir, representando um fator importante a ser considerado nas escolhas tomadas pelos escritores no interior do campo literário. Em princípio, Voltaire decidiu colocar-se ao lado dos Antigos, mas isto não significou que ele tenha dado as costas às inovações artísticas que sua época apresentava. De qualquer forma, toda sua carreira é marcada por um certo conservadorismo estético que as primícias de seu trabalho demonstram muito bem. As duas maiores obras de sua juventude – a tragédia *Édipo* (de 1718) e o poema épico *La Henriade* (de 1725) – foram escritos e levados a público sem nenhuma grande inovação em termos artísticos, e justamente por este motivo conseguiram alcançar um êxito imenso. Como afirma Pierre LEPAPE, “a ascensão de Voltaire nada deve à alacridade de seu espírito, nada – ou muito pouco – às suas posições políticas ou religiosas, nada a uma literatura de combate, nada à ‘filosofia’. (...) Voltaire não inovou, imitou com perfeição os modelos antigos; não criou um gênero novo, alicerçou sua fama nas alturas dos gêneros definidos como os mais ‘nobres’” (1995, p. 51).

Entretanto, assim como tudo o mais, o gosto e a arte também mudam com o tempo, e mesmo os gêneros menos “nobres” ganharam seu espaço no campo artístico. Quando o fenômeno conhecido como Iluminismo atingiu seu auge em meados do século XVIII, ele encontrou na literatura um veículo privilegiado de divulgação. Um dos primeiros autores a utilizá-la dessa forma foi Montesquieu, que em suas *Cartas Persas* (de 1721) realizou uma crítica social indireta utilizando-se das figuras de dois persas que visitam a França e escrevem a seus amigos descrevendo suas experiências e sua estranheza diante de certos costumes do país. Voltaire invejava a fama obtida por Montesquieu com este pequeno livro, talvez porque pensasse que o gênero escolhido fosse indigno de atenção, ou então porque ele acreditasse que aquilo era apenas o

capricho de um aristocrata. Contudo, assim que o próprio Voltaire “despertou” para as preocupações político-filosóficas de seu tempo, ele percebeu que poderia sim fazer uso de modelos narrativos menos prestigiados para tornar conhecidas suas idéias. Afinal, a maioria das pessoas não ia ao teatro e não possuía a erudição e o tipo de sensibilidade necessária para apreciar um poema épico, enquanto que as histórias escritas em linguagem e estilo menos rebuscados tinham grande aceitação entre o povo.

Essa transformação nos interesses de Voltaire fez com que seus padrões estéticos assumissem uma flexibilidade maior. Diante do desafio de produzir textos igualmente cômicos e críticos, ele não poderia mais imitar os gêneros bem sucedidos que o levaram à fama; teria de recriar sua linguagem discursiva, incorporando a ela elementos romanescos e destilando seu sarcasmo para tratar de todo tipo de assunto de forma curta e densa, falando com humor das coisas mais sérias para desmitificá-las e mostrar sua verdadeira face. O riso seria seu grande trunfo contra as superstições que cercavam o cotidiano e contra os juízos contraditórios que garantiam o poder das autoridades estabelecidas. A utilização do tropo literário da *ironia* permitiria ao autor assumir uma atitude cética frente aos atos humanos para denunciar o vazio existente entre as palavras e as coisas. De fato, na composição dos contos filosóficos, Voltaire buscava sempre recriar o universo social e político no qual estava inserido, e muitas vezes cobria-o com uma máscara burlesca para amplificar o efeito de sua crítica. “Sem dúvida, seus contos não se constituem em devaneios literários, mas em histórias que, muitas vezes, de fictício têm apenas algumas situações espetaculares e certos nomes próprios ou de lugares, propositadamente inventados. Entretanto, as suas cenas têm sempre alvos bem selecionados, visando a um príncipe, a um *gentilhomme* influente ou a outras personagens que, para o bem ou para o mal, o autor deseja atingir” (LOPES, 2000, p. 9). Neste sentido, deve-se ver com cuidado a afirmação de que os contos voltairianos tratariam mais de princípios filosóficos ou de conceitos metafísicos de que sujeitos históricos. Para Will DURANT, nos textos de Voltaire “os heróis não são pessoas, mas idéias, os vilões são superstições, e os acontecimentos são pensamentos” (1996, p. 209). Já segundo Enzo ORLANDI, “os verdadeiros protagonistas da obra de Voltaire não são os ‘Cândidos’ ou os ‘Zaires’, mas as grandes idéias, como a

Humanidade, a Liberdade, a Razão e a Democracia” (1972, p. 89). Estas proposições têm validade até certo ponto, na medida em que os contos filosóficos realmente apresentam, além das peripécias de uma série de personagens, a defesa veemente de certos ideais, como a liberdade de pensamento e a tolerância religiosa. No entanto, é preciso ter em mente que esses ideais não são “fantasmas” nem conceitos saídos de inteligências desencarnadas, como diria Lucien Febvre. Eles constituem, certamente, objetivos de pessoas de carne e ossos, e é destes seres que as histórias de Voltaire nos falam. Se Voltaire debatia os grandes temas intelectuais que perpassavam sua época, ele o fazia sempre em função da importância que tais temas haviam adquirido no contexto da sociedade francesa. Assim, quando ele escrevia sobre a tolerância religiosa em contos como *O Ingênuo* e *Poi-Pourri*, era a condição dos protestantes no país e a influência dos membros do clero católico na monarquia que ele queria discutir; em *O homem dos quarenta escudos*, a análise das teorias da fisiocracia estava em consonância com o interesse de Voltaire pela situação da economia do reino e pelas medidas tomadas pelo Estado para incrementá-la; finalmente, a divertida análise das origens do “direito divino” presente na fábula contida no verbete “Senhor” do *Dicionário Filosófico* está intimamente relacionada à configuração política da França e à defesa de reformas no absolutismo levada a cabo por Voltaire e os outros iluministas. Como escreve LOPES, “Tudo é história nessa literatura de irrisão” (2000, p. 9).

Por tudo isto, com os contos filosóficos a posição voltairiana na disputa entre Antigos e Modernos tomou uma nova configuração. Para ser mais específico, Voltaire tornou-se “moderno contra os Modernos. Nestes, criticava menos a sua disposição para mudar a linguagem e mais a sua indisposição para mudar o pensamento. Por trás da polêmica estética, por trás do conflito sobre o estilo e sobre o *natural*, havia uma batalha filosófica entre os dois” (LEPAPE, 1995, p. 102). Esta batalha dizia respeito, em parte, a questões artísticas, mas um de seus motivos principais residia na abertura que se pretendia dar, ou não, ao “consumo” da literatura. Nesta fase, Voltaire desejava ampliar seu público, incluindo entre os já admiradores incondicionais de seu talento como poeta e dramaturgo, o conjunto das “pessoas honestas” (*honnêtes gens*). Os seus *Elementos de filosofia de Newton* (de 1737) foram escritos especialmente para estes

novos leitores no intuito de vulgarizar o conhecimento da física newtoniana e, mais tarde, seus contos filosóficos fariam o mesmo quanto às idéias do século das Luzes. Os iluministas, dessa forma, realizavam um projeto que incluía a transformação da literatura em uma arma de combate contra os problemas de sua época; afinal, seu objetivo era, como diz Dominique MAINGUENEAU, “fazer a ‘obscuridade’ na língua recuar, exibir as articulações do pensamento e também fazer o ‘obscurantismo’ na sociedade recuar. Esses ‘filósofos’ (...) não inovam pelos assuntos que abordam, mas pelo fato de recorrerem a um código de linguagem não habitual em matéria de debate teológico: o francês das ‘pessoas de bem’” (1995, p. 111).

O primeiro destes contos a fazer sucesso foi *Zadig*, publicado em 1747. Anteriormente, Voltaire já havia escrito outras histórias do tipo – *O carregador zoroastriano* (de 1715) e *Micrômegas* (de 1739) –, mas não ousara editá-los por pensar neles como obras menores diante do conjunto de sua produção poética e teatral. Porém, foi o fato de ter obtido um *status* considerável por meio de tais gêneros “nobres” que abriu o caminho para os contos. Com eles, Voltaire realizava uma espécie de reequilíbrio de forças: “a conquista feita pelo alto com as tragédias, as obras científicas, a poesia e a história era fortalecida por uma conquista alcançada embaixo, com a ajuda daquelas obras que cabiam em volumes de pouca espessura, eram fáceis de ler, tinham eficácia imediata e enfeitavam a filosofia com os atrativos do romanesco” (LEPAPE, 1995, p. 153). O movimento de formação de um público leitor, que seria a base para a “opinião pública” aliada às lutas dos iluministas por transformações sociais e políticas, passaria também pela via criada nessa fusão entre a literatura e a filosofia.

Certamente, é preciso dimensionar melhor as características desses leitores das obras dos *philosophes* a fim de que não se façam meras especulações. As pesquisas sobre a História do livro na França do século XVIII têm fornecido evidências bastante esclarecedoras a este respeito<sup>15</sup>. No princípio do século, a fração da população francesa que sabia ler era diminuta: apenas cerca de um quarto. E deste grupo, somente algumas dezenas de milhares eram potenciais leitores e compradores de livros, já que o preço

<sup>15</sup> Sobre este assunto, ver DARTON (1992, 1995, 1996, 1996a, 1998).

era relativamente elevado. Algumas instituições, como as academias e a franco-maçonaria, serviam como espaços privilegiados para a discussão dos assuntos contidos nos livros e, portanto, incentivavam a sua produção. Entretanto, a maioria dos que frequentavam esses ambientes pertencia à elite do reino – a nobreza de ofício, o clero erudito e a burguesia liberal –, o que restringia o alcance da divulgação da literatura. Com o passar do tempo, porém, este público cresceu, graças em grande medida ao sucesso do movimento iluminista. Escritores como Voltaire, Rousseau e Diderot abriram os horizontes da cultura científica e filosófica de sua sociedade, instigando a curiosidade de seus leitores e promovendo uma verdadeira revolução cultural.

O desenvolvimento das bibliotecas no âmbito da intimidade burguesa, e paralelo a ele o dos clubes de leitura e dos cafés, locais em que a imprensa era lida e comentada, mostrava ao mesmo tempo a interiorização do prazer da leitura e o desejo de exteriorizar, de socializar e dividir esse prazer. A leitura tornava-se uma paixão coletiva (...). Em torno do livro começava a organizar-se um culto de iniciados, que não era promovido pelos doutores nem pelos sábios, mas pelos fiéis (LEPAPE, 1995, p. 242).

Esse crescimento do número de leitores não deve, porém, ser superestimado no sentido de se pensar que o Iluminismo, popularizado junto com as obras de seus defensores, atingiu igualmente todos os setores da sociedade francesa. Há controvérsias a este respeito, como lembra Robert Darnton. Enquanto alguns historiadores vêem as Luzes como um movimento abrangente que modificou a opinião pública em larga escala, a exemplo de Tocqueville, outros, inspirados pelos métodos e abordagens da “escola dos *Annales*”, encaram-nas como um fenômeno restrito a determinados setores sociais. Embora DARNTON afirme não querer fazer generalizações indevidas a partir de sua própria pesquisa sobre a *Encyclopédia*, ele diz que, após ler um grande volume de documentos,

fica-se com a impressão de que Voltaire e Rousseau de fato escreveram para um público enorme e que a história da *Encyclopédia*, quando estudada pelo método dos *Annales*, conduz a conclusões análogas à de Tocqueville. A história da transformação da *Encyclopédia* em um best seller demonstra a atração do Humanismo em grande escala, entre as camadas superiores e médias da sociedade francesa, se não entre as “massas” que fizeram a Revolução em 1789 (1996, p. 407).

De qualquer forma, a maioria dos leitores das obras iluministas parece ter saído mesmo das fileiras da elite, o que respondia aos anseios de alguns autores, sobretudo Voltaire e D'Alembert. Eles queriam um Iluminismo partindo de cima, que gradativamente se infiltraria nos locais-chave do reino, as academias e os salões, de onde se propagaria até atingir os governantes e os indivíduos importantes nas províncias. Angariando leitores entre a elite dirigente e os grupos essenciais na formação da opinião pública – a “classe média” em especial –, os iluministas conseguiriam envolver os setores sociais que, mesmo sendo minoria no conjunto da população, eram por outro lado os mais dinâmicos, e como Darnton mostra, os assinantes da *Encyclopédia* estavam entre aqueles que ditaram os rumos da grande Revolução<sup>16</sup>.

Dado o poder adquirido pelas palavras dos *philosophes*, o Estado francês procurou impedir a divulgação das idéias críticas do Iluminismo cerceando sua publicação. DARNTON (1998) delineou com detalhes as ações do governo com esse intuito e também como os autores e livreiros reagiram para se manter em atividade. Segundo o historiador, classificadas sob a denominação de “livros filosóficos”, a literatura proibida incluía não apenas os textos cujo assunto era propriamente a filosofia, mas toda e qualquer obra cujo conteúdo os censores consideravam potencialmente subversivo. Os contos voltairianos estavam no rol dos “livros filosóficos” justamente por fazerem da filosofia uma reflexão subversora demais para as autoridades religiosas e políticas francesas, que viam seus ataques à Igreja com profunda insatisfação. Contudo, mesmo proibidas as obras do escritor continuavam a ser publicadas, geralmente fora da França, e depois eram contrabandeadas para o interior do reino a fim de atender à enorme demanda que existia por elas. Como não dependia do lucro auferido com seus livros para sobreviver, uma vez que havia enriquecido por outros meios que não a literatura, Voltaire colocou-se em uma situação cômoda para negociar com os editores a publicação de suas obras, fazendo

<sup>16</sup> Todavia, DARNTON (1992) também demonstrou que o Iluminismo conseguiu atingir um público bem mais amplo por meio dos livros e panfletos escritos por autores secundários que geralmente transmitiam em suas obras uma versão simplificada e muito mais radical das idéias da elite intelectual das Luzes.

com que ela obedecesse a seus designios como *philosophe*. Em certos momentos, ele até mesmo agia em “duas frentes”, entregando seus textos a seu editor oficial, Gabriel Cramer, e também a outros editores que publicavam obras piratas com as quais o autor colaborava incluindo nelas novos trechos e realizando revisões. Qual o intuito desta insólita estratégia? Segundo DARNTON, “Voltaire fazia essas brincadeiras com muita freqüência. Eram uma maneira de melhorar a qualidade e aumentar a quantidade de seus livros, e assim serviam ao seu objetivo principal – que não consistia em ganhar dinheiro, pois não vendia seus textos aos editores, e sim em difundir o Iluminismo” (1995, p. 118). Ampliando desse modo as possibilidades de divulgação de seus textos, Voltaire seguia uma tendência essencial das Luzes, ou seja, a expansão do acesso às realizações das ciências e das artes, e ao mesmo tempo dificultava o trabalho dos censores fornecendo-lhes mais alvos móveis para perseguir.

Outra maneira utilizada por Voltaire para evitar as conseqüências da perseguição do aparato repressivo do Estado era atribuir a autoria de seus textos a outras pessoas. Embora o estilo das obras, bem como seu conteúdo, denunciasses a pena de Voltaire, ele muitas vezes relutava insistentemente em admitir a responsabilidade por elas. Assim ocorreu com *Cândido*, cuja autoria o próprio Voltaire atribuiu em sua correspondência inicialmente ao Cavaleiro de Mouhy e depois a um certo Senhor Demard, e também com *O Ingênuo*, conto que o literato afirmou a seu amigo D’Alembert ter sido escrito pelo Senhor Laurens.<sup>17</sup> Nem todos se convenciam da “inocência” de Voltaire, mas em um século em que os livros condenados eram queimados em praça pública, e seus autores mandados para a prisão, todas as precauções possíveis ainda deixavam uma grande margem de risco.

Além de negar pessoalmente a autoria de alguns de seus textos mais explosivos, Voltaire também empregava nas próprias obras o recurso de disfarçar as origens das mesmas descrevendo-as como simples traduções de manuscritos antigos ou então como sendo escritos encontrados ao acaso. *Zadig*, por exemplo, é apresentado pelo autor como a tradução para o árabe do livro de um sábio antigo, que o escrevera

<sup>17</sup> Tais informações são oferecidas por Sérgio Milliet nas notas introdutórias aos contos existentes na coletânea utilizada como fonte nesta pesquisa.

inicialmente em caldaico, e o conto assim traduzido é dedicado à Sultana Sherazá<sup>18</sup>, tendo a data de 18 do mês de schewal do ano 837 da Hégira; *As cartas de Amabed* teriam sido traduzidas do indiano pelo padre Tamponet; *Cândido ou O Otimismo* seria um romance escrito em alemão por um certo senhor doutor Ralph e traduzido “com os aditamentos encontrados no bolso do doutor, por ocasião de sua morte em Minden, no ano da graça de 1759”; *O Ingênuo*, igualmente, aparece como uma “História verdadeira tirada dos manuscritos do padre Quesnel”; a *História de Jenni ou o ateu e o sábio* é atribuída a M. Sherloc, tendo sido traduzida pelo Sr. de La Caille; e o conto *O touro branco*, por fim, seria uma estória traduzida “do siríaco pelo sr. Mamaki, intérprete do rei de Inglaterra para as línguas orientais”. Uma variação do recurso é encontrada em um outro conto, *O mundo como está*, que possui o subtítulo *Visão de Babuc escrita por ele próprio*, assim como na *História das viagens de Scarmentado escritas por ele próprio*. Ora, esse artifício literário podia ser usado para fugir à censura, mas sua função certamente transcendia tal objetivo. Ao acrescentar aos títulos dos contos essas indicações fictícias a respeito de sua proveniência, o literato buscava criar um efeito de veracidade no tocante ao conteúdo de tais obras: não seria ele, Voltaire, o inventor daqueles textos que publicava, mas pessoas de outras épocas e lugares, algumas das quais teriam inclusive vivido as aventuras neles narradas. Ainda que nos contos filosóficos esse efeito não fosse tão poderoso quanto no caso de romances como *A Nova Heloisa* de Rousseau – cujas características serão discutidas nas próximas páginas –, ele conferia aos textos uma feição especial, na medida em que era capaz de levar os leitores menos informados ou mais imaginativos a acreditar que boa parte daquilo que liam poderia ser mais do que mera ficção. Desse modo, Voltaire cobria seus contos com uma fantasia dupla: a primeira na própria tessitura da estória, inventando personagens e acontecimentos, e a segunda na atribuição da autoria, reinventando a si mesmo nas figuras dos escritores e tradutores cujos rostos colocava como máscaras para ocultar sua face zombeteira.

<sup>18</sup> Sob o disfarce desse nome, Sérgio Milliet afirma que Voltaire ocultou a dedicatória do conto à amante do rei Luís XV, Madame Pompadour.

Recorrendo a mil artificios para escapar às perseguições que o levaram à prisão, ao exílio e a permanecer longe de Paris por muitos anos, Voltaire ainda assim escrevia incansavelmente nos diversos refúgios que encontrou ao longo de sua vida itinerante. Na “oficina de Ferney” e nas outras fortalezas em que imperou como “filósofo-rei”, “Voltaire trabalhava como um forçado” (LEPAPE, 1995, p. 200) para produzir as bombas literárias que as autoridades tanto se dedicavam a neutralizar. Entretanto, as circunstâncias desfavoráveis não foram capazes de impedir que o nome de Voltaire atingisse uma notoriedade fora do comum, carregando consigo a marca indelével da rebeldia. Como escreve LOPES,

Toda censura e repressão não impediram que ele fosse um dos autores mais lidos durante o século XVIII, e que continuasse tendo seus livros muito procurados ao longo do século XIX. Quando da morte violenta de Luís XVI, fato que chocou toda a Europa monárquica, Catarina manda interditar a *Enciclopédia* na Rússia, obra que visava aniquilar o cristianismo e as monarquias, ordenando confiscar todas as traduções de Voltaire, cujas idéias tinham transformado os franceses em “canibais enfurecidos” (2000, p. 25).

Talvez a posteridade tenha superestimado excessivamente o caráter revolucionário das idéias de Voltaire – que era deísta e monarquista convicto –, porém, o certo é que dentre seus leitores, muitos realmente interpretaram suas ásperas críticas à Igreja e ao autoritarismo do Estado como um grito de guerra contra toda a estrutura do Antigo Regime. Desde o início, os contos filosóficos foram alvo de múltiplas leituras, algumas que provavelmente desagradariam ao autor, mas cuja possibilidade estava de acordo com a liberdade que Voltaire exigia nessas mesmas obras para a expressão do pensamento.

### 3.2 *A Nova Heloisa*: a Escrita de um Evangelho Literário para Salvar um Mundo Corrompido

Diferentemente de Voltaire, que alcançou um sucesso triunfal pouco tempo após sua estreia nos meios literários, Rousseau teve de esperar um período considerável antes que o público reconhecesse seu talento como escritor. Suas primeiras obras importantes foram produzidas e divulgadas apenas na década de 1750,

embora antes disso ele já houvesse tentado a sorte com a peça musical *As musas galantes* (de 1742) – que obteve uma recepção pouco expressiva – e dado suas primeiras contribuições à *Enciclopédia* coordenada por Diderot e d’Alembert, escrevendo principalmente sobre música (entre 1743 e 1748). A fama, porém, chegou somente quando Rousseau passou pela célebre “iluminação de Vincennes”<sup>19</sup>, em 1749, e vislumbrou os princípios filosóficos que iriam nortear sua produção intelectual dali em diante. Logo em seguida, escreveu o *Discurso sobre as ciências e as artes* que recebeu o primeiro prêmio da Academia de Dijon, em 1750, o que abriu definitivamente as portas da República das Letras para o filósofo suíço. Excursionando novamente pelo caminho da dramaturgia, Rousseau fez representar sua ópera *O adivinho da aldeia* em Fontainebleau no ano de 1752, obtendo não apenas os aplausos da platéia, mas também o oferecimento de uma pensão real. Agora que dispunha de acesso a um público mais amplo e distinto, Rousseau passa a polemizar com os grandes nomes na cena intelectual francesa, como Rameau, d’Alembert e Voltaire, a respeito dos temas sobre os quais se dedicava a refletir desde muito tempo: a música, o teatro e a própria civilização. Datam desse período as obras *Carta sobre a música francesa* (1753), *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754) e *A carta a D’Alembert sobre os espetáculos* (1758).

Todavia, a celebridade que esperou tão ansiosamente não trouxe a Rousseau a felicidade. Em 1756 retirou-se da cidade e passou a viver no Ermitage, o pavilhão do parque da residência de Madame. d’Epinay, que o havia convidado. Essa mudança de

<sup>19</sup> Baseando-se nas *Confissões* de Rousseau, Paul-Arrousse Bastide assim descreve esse episódio: “Diderot, de quem se suspeitava fosse o autor dos *Pensamentos filosóficos* (1746) e da *Carta sobre os Cegos* (1749), recebera a visita da polícia. Em 24 de julho de 1749, foi preso e encarcerado na torre de Vincennes. Rousseau, então seu melhor amigo, sentiu-se muito afetado pela desgraça do autor da *Carta sobre os Cegos*. Desde que o prisioneiro pôde receber visitas, Rousseau ia regularmente vê-lo. Ia a pé, a fim de não gastar dinheiro com o aluguel de um coche. Foi assim que no fim de setembro ou no começo de outubro, com o último número do *Mercur de France* sob o braço, tomou o caminho de Vincennes. Fazia, ainda, muito calor. As árvores do caminho, debastadas, não davam nenhuma sombra. A fim de que o tempo parecesse menos longo, Rousseau abriu a revista. Leu então que a Academia de Dijon acabava de propor, para seu prêmio de moral, o seguinte tema: ‘O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?’ ‘No mesmo momento’, escreve ele, ‘entrei um outro universo, tornei-me um outro homem.’ Deixou-se cair sob uma árvore do caminho e aí ficou cerca de meia hora, banhado em lágrimas. Nesse curto instante, percebeu um mundo de idéias”. (Este excerto faz parte da nota introdutória de Bastide para a edição do *Discurso sobre as ciências e as artes* utilizada como fonte nesta pesquisa.)

moradia teve um significado especial na trajetória do *philosophe*, pois representou uma guinada decisiva em sua personalidade e também em sua carreira literária. Como escreve Fulvia M. L. MORETTO, “aos 44 anos de idade, Rousseau decide realizar uma reforma em sua pessoa, baseada na simplicidade e na autenticidade. Reforma exterior, renunciando à espada, ao relógio, aos enfeites dourados, às meias brancas, à peruca, mas também interior, renunciando ao mundo e aos ‘insensatos julgamentos dos homens’” (1994, p. 12). Decidido a experimentar sentimentos mais profundos do que já havia conhecido até então, Rousseau deu margem à imaginação e passou a idealizar os deleites do amor e da amizade verdadeiros. Estavam aí delineadas as linhas gerais do texto que seria um marco na literatura do século XVIII: o romance *Júlia ou A Nova Heloisa*. Após a tentativa frustrada de viver sua paixão pela jovem aristocrata Sophie d’Houderot, que conhecera na primavera de 1757, Rousseau possuía em seu espírito tudo de que precisava para escrever a estória dos amores e das decepções de Júlia e Saint-Preux. Por meio do universo descrito nas cartas trocadas pelos dois amantes e também por seus amigos e familiares, o escritor lançou os fundamentos de uma nova sensibilidade revolucionária que, via literatura, atingiu e influenciou a visão de mundo de um público em expansão.

Publicada em 1761, apenas um ano antes do *Contrato Social* e do *Emílio*, dois outros textos fundamentais na obra rousseauiana, *A Nova Heloisa* foi escrita para cumprir certos objetivos que o autor esperava poder alcançar explorando as potencialidades do gênero romanesco. A fim de explicitar tais objetivos, o romance será abordado a seguir em suas características gerais seguindo como fios condutores os dois prefácios que antecipam a coletânea de cartas, os quais possuem certas peculiaridades que justificam um olhar mais atento em relação a eles.

Assim sendo, é interessante iniciar pela compreensão do papel do prefácio em um livro como *A Nova Heloisa*. René Descartes já o deixara claro em se tratando de seus próprios textos. Para este filósofo, cabe ao prefácio informar o leitor da intenção que moveu o autor na escrita de sua obra, dizendo-lhe, além do assunto do livro, qual a utilidade que se espera extrair de sua leitura. Nesse sentido, diz Roland BARTHES, o prefácio segue uma premissa metodológica: “diz antecipadamente o que o autor quis

dizer, para que o leitor, posto ao corrente da sua vontade, a reconheça na obra em cada página do livro” (1987, p. 198). A boa leitura, assim, seria aquela que conseguiu apreender o pretexto da obra, pretexto que constitui a verdade essencial do próprio texto, dado que é anterior à sua produção e determinante da mesma. Apenas quando terminada a leitura é que autor e leitor ficam em pé de igualdade, na medida que ambos, nesse momento, compartilham do intuito da obra, o qual transcende o texto que o constitui.

Tal é, de fato, o caráter dos prefácios inseridos por Rousseau como abertura para *A Nova Heloísa*. O primeiro deles, mais curto, aponta já as questões relativas ao objetivo do autor em publicar aquele texto, questões essas que o segundo prefácio, escrito na forma de um diálogo entre Rousseau e um homem de letras, desenvolverá mais longamente. As primeiras frases são lapidares: “As grandes cidades precisam de espetáculos e os povos corrompidos de romances. Vi os costumes de meu tempo e publiquei estas cartas. Ah! Se tivesse vivido num século em que tivesse de jogá-las ao fogo!” (ROUSSEAU, 1994, p. 23) *A Nova Heloísa* aparece, portanto, como um livro dirigido a uma sociedade cujos valores deploráveis requeriam um tipo de leitura que se relacionava, em algum nível, com as mazelas dessa vida corrupta, e que podia ter seu potencial para instigá-las mobilizado para tentar corrigi-las. Escrevendo um romance, Rousseau estaria adotando o veículo literário mais adequado para atrair a atenção do público. Ele usa uma metáfora bastante interessante para se referir ao gênero em questão: ele é um doce disfarce para o remédio reparador contido na mensagem do texto. Como uma criança que toma sem saber um remédio amargo cujo sabor é ocultado pela doçura de um licor, os leitores a quem o romance pode ser útil aproximar-se-ão dele buscando um mero divertimento, sem terem a noção de que sua leitura visa regenerá-los. Quando o interlocutor de Rousseau no segundo prefácio advertiu-o sobre a força exagerada de um tal remédio, o escritor não hesitou em defender a necessidade de seu rigor: “Em tempos de epidemia e contágio, quando tudo está atingido mesmo a infância, será preciso impedir o consumo de drogas eficazes para os doentes sob pretexto de que elas poderão prejudicar as pessoas sãs? Senhor, pensamos de maneira tão diferente neste ponto que, se pudéssemos esperar algum

sucesso para estas cartas, estou profundamente persuadido de que elas fariam um maior bem do que um melhor livro” (ROUSSEAU, 1994, p. 36-37). Por conseguinte, era o próprio estado do público que tornava necessária aquela maneira de se exprimir utilizada por Rousseau.

Mas de que público tratava-se afinal? Para quem Rousseau escreveu *A Nova Heloisa*? A resposta a esta questão, em virtude das indicações existentes nos prefácios do livro, leva à necessidade de se considerar não apenas quais seriam as pessoas que constituíram o público leitor da obra rousseauiana, mas também de confrontar tal público com aquele para o qual o próprio Rousseau desejava estar escrevendo.

Quanto ao primeiro aspecto, Arnold HAUSER (1982) situa o lugar da produção literária rousseauiana no contexto de uma ruptura no tocante ao consumo da arte em termos sociais. Para Hauser, o século XVIII é o momento em que a classe média burguesa passa a constituir o grupo social mais importante como referência para a produção artística, de modo que os valores desse grupo tornam-se aqueles que mais significativamente fornecem os parâmetros para a escrita literária. Nesse sentido, a oposição da classe média aos códigos morais da aristocracia, ou seja, a contraposição de sua visão de mundo moralista e emocionalista ao *ethos* corrompido e friamente racional da nobreza – segundo os termos da própria burguesia – teria encontrado sua expressão no domínio da arte em autores como Richardson, na Inglaterra, e Rousseau, na França, cujas obras são verdadeiros cultos ao sentimento. Diz HAUSER:

A semelhança do individualismo, também o emocionalismo oferece à classe média o meio de exprimir a sua emancipação intelectual da aristocracia. Afirmam-se e põem-se em relevo sentimentos, não por se experimentarem subitamente, com mais intensidade e maior profundidade, mas porque são exagerados por auto-sugestões, porque representam uma atitude oposta à visão aristocrática da vida. O burguês, tanto tempo desdenhado, vê-se com admiração ao espelho de sua vida espiritual, e quanto mais a sério toma os seus sentimentos, disposições e impulsos, mais importante se julga (1982, p. 710).

Como toda reflexão sobre a arte que busca vinculá-la a bases sociais classistas, a exposição de Hauser corre o risco de levar a certos reducionismos já bem apontados por autores como Pierre BOURDIEU (1996 e 1997). Entretanto, HAUSER é consciente disso o bastante para matizar suas afirmações, salientando que “o

sentimentalismo, originalmente expressão da consciência de classe burguesa e fruto do repúdio da soberania aristocrática, conduz a um culto da sensibilidade e da espontaneidade cujas correlações com o estado de espírito antiaristocrático da classe média se vão, cada vez mais, perdendo de vista” (1982, p. 710). Assim, o campo artístico demonstra sua autonomia relativa frente ao social, de modo que os temas e questionamentos enfrentados pelos artistas não são meros reflexos do contexto em que estão inseridos.

Entretanto, dizer que a elevação do emocionalismo ao primeiro plano não representa apenas o resultado de um movimento espiritual burguês de auto-afirmação não significa negar qualquer vinculação da classe média com o surgimento da sensibilidade, chamada por alguns de pré-romântica, que caracteriza as obras de Rousseau. De fato, embora o público leitor rousseauiano não tenha se constituído unicamente com elementos da burguesia, uma parte considerável dos membros desta classe identificou-se com o novo estilo literário praticado por Rousseau – o qual será discutido mais adiante –, algo bastante manifesto no sucesso que *A Nova Heloísa* alcançou no século XVIII, tendo no mínimo setenta edições entre sua publicação e o ano de 1800. Enquanto o classicismo ainda fornecia os modelos para os autores ligados à aristocracia, isto é, os cânones tradicionais para a expressão formalizada das emoções, a busca por uma nova autenticidade na exposição dos sentimentos aparecia como uma alternativa de distinção para os indivíduos à margem da sociedade de corte e desejosos de criar para si uma identidade cultural não subordinada nem inferior àquela da nobreza. Graças a isto, o público leitor de Rousseau transcendeu os limites do século XVIII, encontrando continuidade, ainda que não exclusivamente, nos círculos burgueses oitocentistas na França e também na Alemanha. Porém, seria para este público que Rousseau estava destinando sua principal obra literária?

Os prefácios podem dar a resposta. Segundo Rousseau, *A Nova Heloísa* não fora feita para circular na sociedade, visto que conviria a poucos leitores. Muito embora a maioria dos escritores quisesse fazer a fama nos círculos parisienses, Rousseau nega-se terminantemente a compactuar com este objetivo. Ele quer ser útil, quer que seu romance cumpra uma função pedagógica e, portanto, é para os

provincianos que ele se dirige. Como a maior parte dos romances destinava-se a louvar os prazeres da vida na cidade, era preciso, pois, combater esses maus exemplos com um texto capaz de reverter o efeito pernicioso das leituras que desprezavam as virtudes da vida no campo, a fim de que os provincianos pudessem ver a si mesmos com a dignidade que Rousseau atribuía a eles. “Gosto de imaginar”, escreve ROUSSEAU,

dois esposos lendo juntos esta coletânea, dela extraindo uma nova coragem para suportar seus trabalhos comuns e talvez novas idéias para torná-los íteis. Como poderiam contemplar a descrição de um casal feliz sem querer imitar um tão doce modelo? (...) Ao abandonar a leitura, (...) tudo parecerá tomar, ao seu redor, um aspecto mais risonho, seus deveres emborecer-se-ão aos seus olhos, eles retomarão o gosto pelos prazeres da natureza: seus verdadeiros sentimentos nascerão em seus corações e, vendo a felicidade ao seu alcance, aprenderão a apreciá-la (1994, p. 35).

*Seus verdadeiros sentimentos nascerão em seus corações.* É para restaurar a unidade entre o ser e a consciência que Rousseau produz um romance louvando a simplicidade camponesa. Graças a leituras como a *d'A Nova Heloísa*, os provincianos poderiam aprender a encontrar a verdade de seus sentimentos em si mesmos, construindo uma identidade espiritual autêntica em relação a seu modo de vida. Tratava-se, pois, de fazer da literatura um veículo para a formação de uma personalidade não fragmentada nem ihusória, bem diferente daquela produzida pela leitura dos romances que, às custas de elogiar os refinamentos da corte e da cidade, desgostam os camponeses de sua condição.

Como se pode ver, em ambos os casos, seja em relação ao público leitor apontado por Hauser, seja quanto àquele desejado pelo escritor suíço, há sempre um papel instrutivo a ser desempenhado pela leitura. A literatura rousseauiana constituía um caminho para a *educação sentimental* de seu público, fosse ele a burguesia, fossem os provincianos. Essa educação dos sentimentos inseria-se num plano pedagógico maior exposto por Rousseau em todo o conjunto de suas obras, sendo o *Emílio* seu componente mais célebre; um plano voltado para fornecer subsídios àqueles que quisessem reencontrar a integração perdida entre a aparência e a essência. Dessa forma, os leitores poderiam buscar em *A Nova Heloísa* fundamentos para uma autoafirmação que os distinguiria dos demais, processo esse que, mesmo não devendo ser

encarado como mera formação de uma consciência de classe, revela-se um importante indicador de um objetivo que a literatura assumiu no século XVIII: esclarecer o público, não apenas agradá-lo ou distraí-lo.

O interlocutor de Rousseau no segundo prefácio demonstrou dificuldades em aceitar essa função que o escritor queria dar a seu trabalho. Afinal, dizia ele, um romance escrito daquela forma jamais atingiria o público: “Que estilo epistolar! Como é empolado! Quantas exclamações! Quanta afetação! Quanta ênfase para dizer apenas coisas comuns! Quanto palavrorio para pequenos raciocínios! Raramente um pouco de sentido, de precisão, nunca um pouco de finura, nem de força, nem de profundidade. Um estilo senapre nas nuvens e pensamentos que rastejam sempre” (ROUSSEAU, 1994, p. 27). Diante dessas críticas, e em defesa do estilo das cartas contidas na coletânea que desejava publicar, Rousseau propõe então uma reavaliação em torno do que deveria ser a linguagem mais apropriada para a expressão dos sentimentos. Antes de tudo, ele critica a idéia de que é na sociedade que se pratica a forma mais verdadeira de falar do amor, pois, para ROUSSEAU, na sociedade “deve-se dizer sempre de outra maneira e melhor do que os outros, e depois porque, forçado a afirmar a cada momento o que não se acredita, a exprimir sentimentos que não se tem, procura-se dar ao que se diz uma tom persuasivo que supre a persuasão interior” (1994, 28). Ou seja, cria-se um efeito de veracidade pela energia das palavras, efeito tal que reside apenas no domínio das aparências. Os sentimentos reais não importam nesse caso, pois se trata de mera afetação. Ao contrário, tudo é diferente quando os sentimentos são verdadeiros, e a linguagem é atropelada pela expressão incontrolável dos mesmos:

uma carta que o amor realmente ditou, uma carta de um Amante realmente apaixonado será fraca, difusa, arrastada, sem ordem, cheia de repetições. (...) Nada de brilhante, nada de notável, não se retêm nem palavras, nem giros, nem frases, não se admira nada, não se é impressionado por nada. Contudo, sentimos a alma enternecida, sentimos-nos comovidos sem saber por quê. Se a força dos sentimentos não nos choca, sua verdade nos toca, e é assim que o coração sabe falar ao coração (ROUSSEAU, 1994, p. 28).

Esta última frase é crucial: *é assim que o coração sabe falar ao coração*. Para além das palavras escritas nas cartas que servem para estabelecer a comunicação entre

os amantes, são os corações que entram em contato como se fosse possível romper com a mediação da linguagem e restaurar o reino da transparência. Entretanto, o próprio Rousseau sempre soube que tal rompimento era inalcançável aos homens, e daí resulta toda a tensão e a angústia de sua prática de escritor. Jean STAROBINSKI (1991) salienta o desconforto de Rousseau diante dos meios pelos quais ele tinha que atingir seus fins, a escrita sendo um deles. O filósofo suíço via na linguagem um mal necessário que nunca se cansava de acusar e de utilizar, pois seria por meio dela que suas idéias chegariam ao público e formariam de sua pessoa uma imagem correta. Entretanto, não era o reconhecimento de si por meio da escrita que Rousseau ansiava. “Se persevera em sua vontade de escrever”, diz STAROBINSKI sobre Rousseau, “é para provocar o momento em que a pena lhe cairá das mãos, e em que o essencial será dito no abraço *silencioso* da reconciliação e do retorno” (1991, p. 149).

Ainda que Rousseau considere que a transparência absoluta só seja viável no nível da ausência da linguagem, há para ele diferentes formas de usar as palavras a fim de comunicar os sentimentos, sendo umas mais adequadas que as outras. Nas cartas trocadas por Júlia e seus amigos, a autenticidade daquilo que se sente sobrepõe-se às exigências estéticas, fazendo com que os corações possam quase que atravessar todos os obstáculos para se falarem diretamente. O homem de letras que dialoga com Rousseau duvida da possibilidade de sucesso para uma obra escrita em tal estilo, mas Rousseau acredita que as cartas, do modo como estavam, não apenas ilustrariam mais verdadeiramente a expressão real dos sentimentos, como também atingiriam mais perfeitamente o entendimento por parte dos leitores. Ao ler as cartas, o público poderia também estabelecer um diálogo íntimo com os personagens do romance, saberia exatamente como eles se sentiam uma vez que compartilharia da autenticidade do que estava escrito, porque compararia os seus próprios sentimentos com os deles e veria que eram os mesmos. Deste modo, o espírito do leitor corresponder-se-ia com o dos personagens – e com o do próprio Jean-Jacques –, restaurando, pelo menos em parte, a transparência, visto que as palavras agora seriam um canal límpido e cristalino onde o sentimento poderia ser visto sem disfarces nem requintes desnecessários: o texto desaparece para que o pretexto, isto é, a verdade última da obra, predomine.

Isto tudo remete ao caráter inovador que romances como *A Nova Heloisa* possuíam em seu tempo, caráter muito bem descrito por Arnold Hauser. Em primeiro lugar, o afastamento entre o autor e o leitor, bem como entre o leitor e os personagens literários, é reduzido por uma mudança substancial na forma da escrita, na qual passa a prevalecer a autobiografia e o modelo epistolar. Assim, promove-se uma mudança de foco, do exterior para o interior, a fim de unificar os sujeitos envolvidos na produção e no consumo da literatura: a ausência de separação entre o eu e o não-eu torna-se a meta fundamental. “Com o fim de atingir tal diretriz psicológica”, escreve HAUSER,

todas as relações entre o autor, o herói e o leitor se modificam: (...) O autor considera o leitor como um amigo íntimo e dirige-se-lhe num estilo direto, por assim dizer, vocativo. (...) Identificando-se com o seu herói, torna dúbia a linha de separação entre a ficção e a realidade. Cria um reino intermediário para si e para as personagens, que, às vezes, está longe do mundo do leitor, às vezes se confunde com ele (1982, p. 717).

O efeito de diluição da dicotomia real/ficção é buscado por Rousseau pelo recurso da ambiguidade quanto à autoria das cartas reunidas em *A Nova Heloisa*. Diante do questionamento de seu interlocutor a respeito da autenticidade da coletânea, Rousseau é deliberadamente reticente. Já no primeiro prefácio a dúvida é formulada: “Embora apresente aqui apenas o título de Editor, trabalhei eu mesmo neste livro e não o escondo. Terei feito tudo e a correspondência inteira é uma ficção? Sociedade, que vos importa? É certamente uma ficção para vós” (ROUSSEAU, 1994, p. 23). Esta sociedade a que Rousseau se refere é aquela da alta cultura parisiense, para a qual um texto como o romance que ele escrevera não teria – pelo menos Rousseau assim acreditava – interesse algum, fosse ficcional, fosse autêntico. Para estas pessoas incapazes de apreender o sentido de sua obra, Rousseau não se preocupa em dizer uma palavra definitiva sobre a veracidade das cartas. Mas, mesmo para as outras, para aquelas que a quem o romance é destinado, a dúvida deveria permanecer.<sup>20</sup> A razão

<sup>20</sup> A utilização de um recurso deliberadamente ambíguo como o empregado por Rousseau é bastante indicativa das tensões presentes na configuração social da França setecentista, sobretudo em se tratando da redefinição, então em andamento, das esferas do público e do privado. Comentando os textos literários escritos nos gêneros epistolar e autobiográfico produzidos no século XVIII, Jean Marie GOULEMOT (1991) chama a atenção para o paradoxo que essa prática narrativa apresenta em relação ao binômio público/privado. Ao mesmo tempo em que fundamenta sua veracidade em seu

encontra-se no fato de que Rousseau desejava que as cartas parecessem verdadeiras a fim de que alcançassem seu objetivo: transformar a leitura em um meio de elevação espiritual<sup>21</sup>. Esta é a interpretação de Robert DARNTON (1996), segundo o qual Rousseau via-se como um profeta da divina verdade e queria que seu livro fosse lido nos mesmos moldes que a leitura da Bíblia era feita: “Pedia ao leitor para suspender sua descrença e pôr de lado a antiga maneira de ler, a fim de penetrar nas cartas como se fossem realmente as efusões de corações inocentes, no sopé dos Alpes. Este tipo de leitura exigia um salto de fé – fé no autor que, de alguma maneira, devia ter sofrido, através das paixões de seus personagens, e forjou-os com uma verdade que transcende a literatura” (DARNTON, 1996, p. 300).

Tamanho foi o sucesso de Rousseau em atingir sua meta que os leitores começaram a participar eles também, por meio de suas cartas, da correspondência sentimental configurada em *A Nova Heloisa*. Se o escritor mostrara-se inteiramente naquela coletânea de cartas, se ele teve a coragem de expor seus sentimentos com tanta autenticidade, os leitores quiseram retribuir correspondendo-se com ele para informá-lo de como o romance os havia influenciado. Darnton descreve as cartas enviadas a Rousseau por muitos leitores que se mostraram completamente comovidos pela leitura da correspondência entre Júlia e seus amigos. Mencionando especificamente o caso de

---

caráter de revelação íntima, tais obras destinam-se à exposição pública. Nas palavras de GOULEMOT, “o íntimo simula o verdadeiro, mas para tanto se torna público. A literatura se apresenta como violação. É porque se tornou público que o privado pode servir de garantia. (...) Ai está o paradoxo que faz com que o sigilo do espaço privado só encontre sua eficácia deixando de existir” (1991, p. 396-397).

<sup>21</sup> Alguns anos depois da publicação de *A Nova Heloisa*, o escritor Choderlos de Laclos, claramente inspirado pela obra rousseauiana, utilizaria o mesmo recurso no romance *As relações perigosas* (de 1783) para confundir seus leitores quanto à veracidade das cartas que estava tornando públicas por meio da divulgação da coletânea que compõe a obra. Com efeito, o romance traz uma “Advertência do editor” em que este afirma: “Julgamos necessário prevenir o público de que, apesar do título desta obra e do que dela diz o redator em seu prefácio, não garantimos a autenticidade da coletânea, e temos mesmo fortes razões para pensar que se trata apenas de um romance” (LACLOS, 1971, p. 11). Assim como Rousseau, Laclos admitia no prefácio ter trabalhado sobre o texto, especialmente para selecionar apenas as cartas mais importantes para a estrutura da história, e, também como o filósofo suíço, Laclos declarou o objetivo de que a obra fosse um instrumento de restauração da moral: “Afigura-me, pelo menos, que é serviço prestado aos costumes desveendar os meios empregados pelos que os têm maus para corromper os que os têm bons, e acredito que estas cartas podem contribuir eficientemente para esse fim” (LACLOS, 1971, p. 15). Se Rousseau pintou o quadro da virtude para inspirá-la em seus leitores, Laclos retratou o vício a fim de torná-lo conhecido e mais fácil de ser evitado.

Jean Ranson, um burguês de La Rochelle cuja admiração pela pessoa e pela obra de Rousseau foi particularmente intensa, Darnton mostra concretamente como alguém seguiu as recomendações de leitura contidas no prefácio d'*A Nova Heloisa* e usou este livro como um verdadeiro guia para moldar todas as instâncias de sua vida, do casamento à criação dos filhos.

Indivíduo exemplar, Ranson<sup>22</sup> seria um dos primeiros a adotar a nova sensibilidade expressa na obra de Rousseau<sup>23</sup>. Criticando os costumes da civilização de sua época, o escritor suíço queria fundar um novo estilo de vida em contraposição ao então existente. Considerando que eram as instituições sociais a fonte do mal, ou seja, as responsáveis pela degradação das belas almas geradas pela Natureza, ROUSSEAU escrevia, segundo suas próprias palavras, como quem “deve combater e destruir as máximas das grandes sociedades, deve mostrá-las falsas e desprezíveis, isto é, tais como são” (1994, p. 34). Por isto, Rousseau foi um dos fundadores intelectuais da nova ordem social predominante no século XIX, na qual o domínio público cada vez mais perderia sua força em favor do crescimento da esfera privada (SENNETT, 1995), graças, em parte, ao elogio da vida doméstica e familiar feito pelo escritor. Afinal, sua

<sup>22</sup> Ranson era exemplar, de fato, pois Darnton o apresenta como um “leitor ideal” do romance rousseauiano. Entretanto, como propõe Dominick LACAPRA (1995), a atitude de Ranson frente ao texto de *A Nova Heloisa* não foi a única existente, assim como a interpretação de Darnton sobre as intenções de Rousseau expressas nos dois prefácios também não deve ser tomada como exclusiva. Criticando a forma como Darnton acredita que a leitura seria “um processo hermenêutico bastante acolhedor no qual o significado pode ser integralmente recuperado”, LaCapra afirma que na interpretação de Darnton sobre *A Nova Heloisa*, “o significado se identifica com a explicação mais simples do propósito do autor, e a posterior identificação de Ranson como o leitor ideal de Rousseau contradiz a ênfase na estranheza do passado, pois Darnton compartilha o ponto de vista de Ranson sobre como ler Rousseau” (LACAPRA, 1995, p. 244). Todavia, ainda que Darnton possa ter sucumbido à tentação de acatar a leitura de um contemporâneo de Rousseau, suas reflexões sobre o significado do texto rousseauiano não perdem seu mérito. Apenas é necessário ressaltar, como faz LaCapra, que não existe algo como um “leitor ideal”, e que a obra de Rousseau é permeada de paradoxos sobre os usos da linguagem que não permitem a redução dos significados nela contidos a uma única versão.

<sup>23</sup> Segundo MORETTO, “longe de ser um modismo, a *Nova Heloisa* encontrou um público preparado para recebê-la, um público já aberto ao extravasamento do *ex* lírico e à sensibilidade romântica que despontava. (...) Em sua primeira grande obra, Rousseau já é o grande romântico que inflamou toda a literatura posterior. Os temas que serão mais tarde retomados por Chateaubriand, Lamartine, Vigny, Hugo e outros já se encontram todos na *Nova Heloisa*: a alma sensível que Rousseau chama de ‘o fatal presente do céu’, a melancolia, o gosto pela solidão, a presença da natureza como confidente e cúmplice do *ex*, até mesmo o exotismo, que desponta na narração da viagem de Saint-Preux ao redor do mundo” (1994, p. 18).

literatura dirigida aos “solitários” cumpriria sua missão ao dar a estes “solitários” e a outros que se lhes juntariam a linguagem do sentimento com a qual eles iriam se comunicar dali em diante para reconstruir a sociedade.

### 3.3 O Importante não É o que as Circunstâncias Fazem dos Homens, mas o que Eles Fazem do que Fizeram Deles

Agora que as carreiras literárias de Rousseau e de Voltaire foram apresentadas em uma primeira abordagem, é preciso retomar algumas das considerações feitas anteriormente sobre as bases teórico-metodológicas desta pesquisa a fim de que um ponto de vista comparativo comece a ser adotado diante dos dois autores. A labiríntica teia que se forma a partir do cruzamento da produção literária com a biografia desses escritores deve ter a extensão de seus fios acompanhada para que se possa compreender melhor os “sujeitos de estudo” desta investigação.

Em primeiro lugar, as idéias de Goldmann merecem uma nova discussão à luz dos casos particulares de Rousseau e Voltaire. Ora, o sociólogo afirmou, com razão, que a crítica das obras de um escritor jamais deveria esquecer de considerar os laços sociais que o unem à coletividade na qual se encontra inserido. Em se tratando dos dois filósofos iluministas, a sociedade francesa do Antigo Regime, com suas múltiplas facetas, foi o ambiente no qual ambos exerceram suas atividades artísticas e que, portanto, constituiu o contexto de sua produção literária. Entretanto, a maneira como cada um deles interagiu no interior das configurações sociais da época apresenta várias diferenças importantes que têm de ser percebidas.

Voltaire, cujo nome de batismo era François Marie Arouet, nasceu em uma família de classe média parisiense. Seu pai, M. Arouet, pertencia à burguesia togada, e possuía recursos que permitiram que a educação do filho se desse no melhor estabelecimento de ensino da França, o colégio Louis-le-Grand, dirigido por jesuítas. Convivendo desde jovem com membros da elite nobre e burguesa da capital, Voltaire desenvolveu uma sólida cultura clássica e hábitos refinados. Já no colégio começou a praticar a escrita literária, compondo seus primeiros versos. Pouco a pouco, ele passou

a enxergar na carreira artística o caminho para transcender suas origens plebéias em direção a um *status* mais elevado na sociedade aristocrática do século XVIII. Apesar dos protestos do pai, que queria fazer de Voltaire um estudante de direito, o jovem François Marie persistiu na idéia de se tornar escritor, e para tanto buscou integrar-se aos meios nos quais a literatura era agradavelmente cultivada, ou seja, as cortes e os salões frequentados tanto pela elite do reino quanto por indivíduos que desejavam alcançar a fama por meio do produto de suas penas. Nesses meios, Voltaire conheceu os primeiros admiradores de seu talento e também as primeiras perseguições pelas ousadias de seus poemas (LEPAPE, 1995).

De fato, ao longo de sua vida, Voltaire sempre contou com a amizade e a proteção de pessoas influentes, ainda que isto, como vimos, nem sempre fosse o suficiente para livrá-lo dos riscos que sua condição de plebeu e literato lhe oferecia<sup>24</sup>. Desejando minimizar tais dificuldades, o escritor procurou construir uma fortuna que lhe permitisse exercer a literatura sem depender do mecenato de quem quer que fosse. Afinal, escreve LEPAPE, no século XVIII “a arte era proclamada uma atividade nobre, uma pesquisa da beleza e da verdade realizada sem nenhum interesse” (1995, p. 38), e o ideal seria poder viver para escrever e não escrever para sobreviver. Além de proteção, o dinheiro fornecia liberdade aos artistas. Por isto, Voltaire dedicou-se a uma série de atividades financeiras que incluíram a usura, especulações e investimentos em diversos tipos de negócios, as quais lhe forneceram uma imensa riqueza que superou

<sup>24</sup> Um bom exemplo disto foi a consequência da querrela de Voltaire com o Sr. de Rohan, a qual foi bem descrita por Will DURANT: “Durante um jantar no castelo do duque de Sully, depois de Voltaire ter arengado por alguns minutos com indômita eloquência e espírito, o cavaleiro de Rohan perguntou, não sotto voce: ‘Quem é o moço que fala tão alto?’ ‘Sculhor’, respondeu Voltaire, rápido, ‘ele é alguém que não tem um grande nome, mas angaria respeito pelo nome que tem’. (...) O respeitável lorde contratou um bando de rufiões para atacar à noite, limitando-se a recomendar: ‘Não lhe batam na cabeça; alguma coisa de útil ainda pode sair dela’. No dia seguinte, no teatro, Voltaire apareceu, enfiaçado e mancando, foi até o camarote de Rohan e desafiou-o para um duelo. Depois, foi para casa e passou o dia inteiro treinando com os floretes. Mas o nobre Cavaleiro não tinha intenção de ser despachado para o céu ou outro lugar qualquer por um simples gênio; apelou para um primo, que era ministro da polícia, para que o protegesse. Voltaire foi preso e se viu outra vez em sua velha casa, a Bastilha, privilegiado uma vez mais para ver o mundo do lado de dentro. Foi solto quase que de imediato, sob a condição de exilar-se na Inglaterra. Foi; mas depois de ser escoltado até Dover, tornou a cruzar o Canal disfarçado, com um ardente desejo de vingar-se. Avisado de que tinha sido descoberto e estava prestes a ser preso uma terceira vez, ele voltou a embarcar e resignou-se a passar três anos na Inglaterra (1726-29)” (1996, p. 205).

em muito a herança deixada pelo pai. Escudado por essa segurança trazida pelo dinheiro, ele pôde viver como um “grão-senhor” em condições nada inferiores à dos nobres de nascimento. Na verdade, ao comprar os castelos de Ferney e Tournay, em 1758, Voltaire adquiriu juntamente o título de conde, e consolidou deste modo sua posição no interior da elite francesa.

Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, nasceu em Genebra, filho de um relojoeiro. Não podendo contar com o auxílio da mulher, que morreu no parto de Jean-Jacques, Isaac Rousseau teve de criar e educar o filho sozinho. Porém, devido a um incidente que resultou no exílio de seu pai, o garoto foi deixado aos dez anos sob a tutela do tio, que o enviou para estudar com M. Lambergier. Pouco tempo depois, o desejo do jovem Rousseau de se tornar um ministro evangélico foi frustrado pela pobreza, que não lhe permitia arcar com os custos dos estudos. Tentou então aprender o ofício de gravador, mas não se dedicou muito a ele. Desgostoso com a vida em Genebra, Jean-Jacques fugiu da cidade em 1728, encontrando refúgio na casa da Sra. de Warens, que o converteu ao catolicismo e o manteve consigo por oito anos, inclusive como seu amante. Durante este período, Rousseau exerceu diversas atividades: foi professor de música, criado, funcionário do cadastro, preceptor e secretário. A necessidade de trabalhar para se sustentar imprimiu fortes marcas em sua personalidade, as quais transpareceriam futuramente no tom de suas obras.

Após sua chegada a Paris, em 1745, Rousseau passou a viver com Thérèse Lavasseur, uma mulher analfabeta com a qual teria cinco filhos, todos entregues ao orfanato. Foi nessa época que, como vimos, começou a se dedicar seriamente à carreira literária. Assim como Voltaire, ele fez amizades nos meios cultos da capital francesa, travando conhecimento com aristocratas protetores das artes, como a Sra. d'Epinau, e com importantes nomes do Iluminismo, como Diderot. Nos anos seguintes de sua vida, Rousseau oscilou entre a busca pela fama e a recusa do reconhecimento dado a sua obra pela sociedade que o próprio autor considerava frívola e corrupta. Tal ambigüidade manifestava-se também no confronto entre o desejo que Rousseau nutria por conseguir sobreviver de sua atividade como escritor e sua dependência em relação aos protetores a quem recorria quando passava por dificuldades. A Sra. d'Epinau, o

marechal de Luxemburgo, o príncipe de Conti, o filósofo inglês David Hume, o economista Mirabeau e o marquês de Girardin foram alguns dentre aqueles que ofereceram abrigo ao filósofo, cujas desventuras se agravaram em 1762, após a publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*. Devido ao conteúdo destas obras, o Parlamento de Paris decretou a prisão do autor, que fugiu para a Suíça. Porém, como registrou LAUNAY, o Pequeno Conselho de Genebra também condenou esses dois livros “a serem rasgados e queimados pelo Executor da alta justiça, diante da porta da Municipalidade, como temerários, escandalosos, ímpios e propensos a destruir a religião cristã e todos os governos”; quanto ao autor, ‘caso venha à cidade ou às terras da Senhoria, deverá ser detido e preso, para em seguida ser julgado’” (1995, p. 23). Rousseau, que se orgulhava de ser um cidadão de Genebra, tornou-se *persona non grata* em sua terra natal, e teve de se refugiar nas terras do rei da Prússia. Após uma breve passagem pela Inglaterra, em 1766, pôde finalmente retornar à França no ano seguinte. Se Voltaire tinha seus castelos e sua riqueza para se defender, Rousseau sentia-se diminuído pelo fato de ter que depender da proteção alheia, e tal sentimento muitas vezes resultou em atitudes de ingratidão para com aqueles que o haviam auxiliado<sup>25</sup>.

Como se pode ver pelas trajetórias de Voltaire e Rousseau, suas relações com a sociedade francesa tinham características bem distintas. Enquanto o primeiro sempre esteve ligado às elites econômicas e culturais, e, não obstante as perseguições e o exílio, conseguiu integrar-se a elas sem grandes problemas, o segundo jamais manteve um convívio totalmente harmônico com tais elites, e isto em boa medida por iniciativa própria. Embora ambos fizessem parte do “primeiro escalão” dos filósofos iluministas, suas origens sociais opostas levaram-nos a conceber suas respectivas situações no

<sup>25</sup> Segundo STAROBINSKI, a ingratidão de Rousseau para com seus benfeitores tinha origem em seu desejo de não se sentir desigual diante deles: para o filósofo suíço, “receber é reconhecer-se inferior e ligar-se por obrigação àqueles cujas amabilidades têm por objetivo simultaneamente notificar a distância social e a ela proporcionar um simulacro de reparação. Jean-Jacques proclama-se ingrato: a igualdade que reivindica – a reciprocidade das consciências livres – exclui toda dependência, e em primeiro lugar aquela criada pela solicitude dos benfeitores” (STAROBINSKI, 1991, p. 291-292). Entretanto, isto não impediu que Rousseau atribuisse a prática da caridade, à qual se mostrava refratário, a alguns dos personagens de seus textos, como Emílio e o casal Wolmar.

campo literário francês de perspectivas diferentes. Segundo LEPAPE (1995), nas lutas pelo sucesso, Voltaire e Rousseau assumiam táticas diversas, lidando com a fama de modos opostos para assumir, diante do público, as aparências que mais condiziam com seus objetivos. Voltaire não tinha nenhum problema em ostentar e aproveitar os troféus obtidos graças ao prestígio alcançado com suas obras. De fato, ele foi nomeado para a função de historiógrafo real em 1745, e também para a de primeiro cavaleiro da câmara do rei, cabendo-lhe a pensão correspondente ao cargo. No ano seguinte, foi eleito para a Academia Francesa, que pouco a pouco se tornaria uma espécie de quartel-general dos iluministas, em boa parte graças à atuação de Voltaire. No início da década de 1750, o escritor foi chamado para frequentar a corte de Frederico II da Prússia, monarca que desde a juventude louvara o talento de seu amigo filósofo. Pouco antes de sua morte, em 1783, Voltaire foi acolhido em Paris com toda a pompa de uma celebridade, recebendo efusivas homenagens da população e, em especial, dos membros da Academia. Durante toda a sua carreira literária, ele fez questão de ver seu talento reconhecido à altura de suas pretensões. Desde o início, quando abandonou seu nome de batismo para adotar o aristocrático pseudônimo “Sr. de Voltaire”, em 1718, ele sabia bem onde queria chegar e não mediu esforços para realizar seus anseios.

Tal atitude era algo que Rousseau relutava em acompanhar para não trair sua crença de estar do lado moralmente correto. Ainda de acordo com LEPAPE, “Voltaire adaptava a condição do homem de letras da época de Luis XIV às novas características da sociedade e às ambições que essas mudanças tornavam possíveis. (...) Rousseau inventou a figura do escritor réprobo, porta-voz do mundo real contra um mundo social dominado pela aparência e pelas perversões do poder” (1995, p. 199). A análise dos prefácios de *A Nova Heloísa* revelou que Rousseau desdenhava a fama, ou ao menos era o que ele queria insinuar a seus leitores quando dizia não se importar com a recepção do romance pela sociedade parisiense. Para parecer digno de ensinar a todos como trilhar o caminho dos justos e falar a linguagem da verdade, o escritor suíço assumiu uma atitude deliberada de recusa das homenagens que lhe eram dirigidas por seus admiradores. Mesmo quando o Sr. de Francueil ofereceu a ele a oportunidade de uma carreira financeira que poderia afastá-lo, dali em diante, das dificuldades advindas

de sua origem humilde, Rousseau rejeitou-a acreditando que somente a pobreza lhe garantiria a liberdade: ao invés das finanças, optou pelo modesto ofício de copista. Mas tal recusa significaria unicamente o ato virtuoso de um filósofo estóico? STAROBINSKI (1991) escreve que Rousseau usou o sucesso literário para exhibir ostensivamente sua independência e sua pobreza, e que fez isto para dar uma lição universal na qualidade de moralista solitário. Contudo, havia também algo de teatral nesse comportamento, ainda que não fosse uma mera encenação: “no momento em que sua condição poderia mudar, em que ele poderia tirar de sua glória o benefício de um avanço mundano, decide preservar sua pobreza, por desafio. Não se contenta em suportar sua vida de pequenos ganhos: ele a reivindica, para provar a seus leitores afortunados que, no estado presente da sociedade, uma existência digna e moralmente justificada só possível nos confins da indigência” (STAROBINSKI, 1991, p. 291). Desse modo, Rousseau transformou as privações de sua condição social em uma parte importante do desempenho de seu papel de escritor.

Tendo tudo isso em vista, um paralelo entre as atitudes de Rousseau e Voltaire quanto a suas respectivas situações econômicas leva a uma conclusão muito interessante. Justamente aquilo que à primeira vista deveria tê-los conduzido a resultados distintos, ou seja, a imensa desigualdade de riquezas entre os dois, acabou não impedindo que atingissem o mesmo objetivo: a independência como escritores. Voltaire buscou na fortuna tanto a autonomia para escrever o que desejava quanto a proteção contra seus inimigos, enquanto Rousseau via sua pobreza como condição *sine qua non* para exercer a literatura com liberdade para criticar. Isto apenas reforça a idéia de que as determinações econômicas não possuem uma influência linear e mecânica sobre a atividade dos escritores, e, por mais fortes que sejam, ainda permitem que um leque de possibilidades permaneça aberto diante deles.

Portanto, não apenas nas origens sociais de Voltaire e Rousseau, mas também em suas posições dentro do campo literário é que se deve buscar as principais razões de seus comportamentos. Quando se inseriram na República das Letras, Rousseau e Voltaire tiveram que reagir, cada uma a sua maneira – isto é, seguindo as disposições de seus *habitus* particulares –, às regras do jogo preexistentes. À medida que aprenderam

a lidar com essas regras, puderam manipulá-las a seu favor para consolidar seu *status*, ainda que nem sempre isto significasse comportar-se inteiramente de acordo com as idéias defendidas em seus textos. A tarefa de criar e manter uma imagem carismática como escritor era às vezes extremamente difícil, mas necessária para a sobrevivência no campo literário. Especialmente para Rousseau, que optara por ser um incansável denunciador das ilusões da civilização, essa tarefa possuía percalços que a maioria dos outros *philosophes* não precisava enfrentar, pois em relação a ele o próprio exercício continuado da literatura parecia estar em flagrante contradição com seus princípios morais. O pragmatismo de Voltaire permitiu-lhe, por outro lado, trilhar um caminho menos paradoxal que o de seu oponente, porquanto ele foi hábil o bastante para conciliar sua condição econômica de rico burguês e grande proprietário rural com a posição de “filósofo-rei” do Iluminismo. Já Rousseau, cõscio das implicações de sua “marginalidade”<sup>26</sup>,

teimava em permanecer eternamente no papel de vítima, para desse modo não ter de reconhecer os benefícios que a sociedade estava pronta a lhe oferecer. Seria à custa de muitas recusas, muitas desavenças e de um bocado de má-fé que ele conseguiria manter-se do outro lado do campo, o lado dos miseráveis, dos oprimidos e da massa de pequenos-burgueses que já haviam percebido a riqueza do festim das Luzes, mas não eram autorizados a participar do banquete (LEPAPE, 1995, p. 199).

---

<sup>26</sup> É o próprio Rousseau que, no esboço de suas *Confissões*, descreve as vantagens que buscava mantendo-se em uma posição social indeterminada: “Levando-se em conta que a experiência e a observação são alguma coisa, estou na posição mais vantajosa em que jamais nenhum mortal, talvez, se tenha encontrado, pois que sem que eu mesmo tenha qualquer condição (*état*), conheci todas as condições (*états*). Vivi em todas desde as más baixas até as mais elevadas, com exceção do trono. Os grandes só conhecem os grandes, os pequenos só conhecem os pequenos. Estes só vêem os primeiros através da admiração de sua posição e só são vistos com um desprezo injusto. Em relações muito distanciadas, o ser comum a uns e aos outros, o homem, lhes escapa igualmente. Para mim, preocupado em tirar sua máscara, eu o reconheci por toda a parte. Pesei, comparei seus gostos respectivos, seus prazeres, seus preconceitos, suas máximas. Admitido por todos como um homem sem pretensões e sem consequência, eu os examinava à vontade (*à mon aise*); quando cessavam de se disfarçar eu podia comparar o homem ao homem e a condição à condição. Não sendo nada, não querendo nada, eu não embaraçava e não importunava ninguém; entrava por toda parte sem me apegar a nada, comendo algumas vezes de manhã com os Príncipes e ceando à noite com os camponeses” (Rousseau, apud FORTES, 1997, p. 91).

Mesmo que fossem companheiros na luta pelo esclarecimento da sociedade, compartilhando muitos objetivos e idéias, os dois escritores viram-se separados pelos planos de batalha que resolveram seguir.

Ora, esses últimos comentários exigem que se retome novamente as propostas teórico-metodológicas de Goldman. Como foi visto, o sociólogo apresentou uma abordagem calcada na idéia de que haveria homologias entre as estruturas das obras e as estruturas mentais constituídas pelas classes sociais que incluem seus autores. Nos casos de Rousseau e de Voltaire, como tais homologias seriam concretizadas? Considerando as origens sociais dos dois escritores e a maneira pela qual interagiram com diferentes grupos ao longo de suas vidas, a quais estruturas mentais suas obras se relacionariam? Responder a questões deste tipo não é muito fácil, e os estudos sobre as bases sociais do Iluminismo sempre forneceram soluções diferentes e até opostas para elas.

O exemplo da análise de Albert SOBOL (1974), um importante pesquisador da História francesa, pode servir de referência. Buscando traçar as origens intelectuais da Revolução Francesa no interior do Iluminismo, o autor escreveu: "Se Voltaire, chefe incontestado do movimento filosófico depois de 1750 até sua morte, entendia proceder a reformas nos quadros da monarquia absoluta e dar o governo à burguesia enriquecida, Rousseau, saído do povo, exprime o ideal político e social da pequena burguesia e do artesanato" (SOBOL, 1974, p. 55). Como é perceptível, para o autor a oposição entre os dois filósofos teria se dado em função dos interesses políticos e econômicos das classes sociais que defendiam. Deste modo, prossegue SOBOL,

Voltaire reservou, ele também, os direitos políticos aos ricos, mas não unicamente aos proprietários agrícolas, a terra não constituindo, para ele, a única fonte de riqueza. (...) Voltaire queria rebaixar os grandes, mas não pretendia de modo algum elevar o povo.

Alma plebéia, Rousseau esbravejou contra a corrente do século. (...) Enquanto Montesquieu reservava o poder à aristocracia, e Voltaire à alta burguesia, Rousseau alforjava os humildes e dava o poder a todo o povo. Apontou como papel do Estado reprimir os abusos da propriedade individual, manter o equilíbrio social pela legislação sobre a herança e o imposto progressivo. Essa tese igualitária, tanto no domínio social quanto no político, era coisa nova no século XVIII, e opunha irremediavelmente Rousseau a Voltaire e aos enciclopedistas" (1974, p. 55-56).

Certamente, a caracterização feita por Soboul do conteúdo das propostas de Rousseau e Voltaire não carece de todo fundamento. Entretanto, é preciso perguntar, como fizeram DARNTON (1996a) e muitos outros historiadores, se o comprometimento da filosofia das Luzes com a sociedade francesa pode ser corretamente definido apenas indicando a que classes os ideais iluministas poderiam vir a beneficiar. Estudos como os de Darnton mostraram que a composição social dos filósofos era bastante variada, e o teor de suas idéias nem sempre refletia o *status* de que desfrutavam. Falando dos enciclopedistas, o autor afirma que já houve um consenso, sobretudo entre os historiadores marxistas, sobre a existência de uma defesa empreendida pelos iluministas da visão de mundo de sua suposta classe, a burguesia, a qual teria ajudado a estabelecer o capitalismo industrial na França. Entretanto, ainda segundo o Darnton, novas pesquisas mostraram que a vinculação do enciclopedismo com a consciência de classe da burguesia industrial não é tão óbvia quanto podia parecer. Isto se deve a pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, a industrialização francesa ocorreu de forma significativa apenas depois que o Iluminismo e a *Encyclopédie* surgiram, e somente se consolidou após a segunda metade do século XIX. E, em segundo lugar, a diversidade da origem social dos enciclopedistas<sup>27</sup> deixa dúvidas a respeito de sua intenção de propagar a ideologia burguesa em benefício próprio. Diante de tudo isto, DARNTON cita a opinião de Jacques Proust, uma autoridade em se tratando da *Encyclopédie*, o qual afirma que “os enciclopedistas devem ser considerados um grupo especial, uma *société encyclopedique* com uma *formation structurée* básica, embora também possam ser identificados com a burguesia” (1996a, p. 24).

Além disso, há também a questão de para quem os iluministas escreviam seus textos. Se Voltaire era um representante da burguesia endinheirada e Rousseau, da

<sup>27</sup> De acordo com Darnton, é difícil fazer generalizações sobre a procedência social daqueles que participaram da escrita da *Encyclopédie*, até mesmo porque 40% dos verbetes não têm indicação de autoria. Contudo, a partir dos dados disponíveis, pode-se classificar boa parte dos colaboradores por suas categorias profissionais da seguinte forma: 4% de comerciantes ou manufatores, 4% com títulos de nobreza, 15% de médicos e cirurgiões, 12% de altos funcionários do governo e 8% de membros do clero. Essa composição variada, que incluía representantes de todos os três Estados do reino, depõe contra um suposto “espírito burguês” da *Encyclopédie*, pois, segundo DARNTON, “o que identificava os enciclopedistas como um grupo não era sua posição social, mas seu comprometimento com uma causa” (1996a, p. 24), ou seja, a causa do Iluminismo.

pequena burguesia e do artesanato, como propões Soboul, era de se supor que suas obras fossem destinadas a tais grupos. Entretanto, a formação do público leitor das obras dos dois autores era bem mais complexa. De acordo com DOYLE, “os principais consumidores de suas obras eram, também, membros das elites sociais – nobres, magistrados, funcionários públicos, advogados. Eram eles que, nas províncias, compravam os livros, liam as revistas, participavam das bibliotecas e instituam academias, sociedades literárias e lojas maçônicas, por meio das quais os ideais e valores do Iluminismo eram difundidos” (1991, p. 53-54). Mesmo que as críticas lançadas pelos filósofos pudessem vir a representar uma ameaça para os privilégios dessas mesmas elites, muitos de seus membros não a enxergavam como perigosas, pois as apoiavam como parte de seu desejo de reformar as instituições do reino. Soboul escreveu também que o fundo comum que unificava o pensamento filosófico divergente de autores como Rousseau e Voltaire era sua oposição à aristocracia. Porém, havia muitos nobres entre os leitores de ambos<sup>28</sup>, e, como se verá no decorrer desta dissertação, os ideais defendidos pelos dois filósofos estavam bem longe de ser meramente a ideologia assumida pelas classes excluídas do Antigo Regime em sua luta contra seus governantes aristocráticos<sup>29</sup>.

Assim, parafraseando Bourdieu, é necessário perguntar: se as obras de Rousseau e de Voltaire eram essencialmente a expressão elaborada da visão de mundo de determinados grupos sociais, como Goldmann sugeriria, de quais grupos se tratava? Daqueles dos quais os próprios artistas saíram – e que podiam não coincidir com os

<sup>28</sup> Sobre a interessante recepção dada ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* por membros da aristocracia francesa, ver o mais adiante o capítulo IV.

<sup>29</sup> O texto de A. MANFRED intitulado *A grande Revolução Francesa* (1986) é um excelente exemplo do tipo de abordagem do Iluminismo que se está condenando aqui. Após dedicar um capítulo inteiro de seu livro para discutir a ideologia burguesa presente na reflexão dos *philosophes* mais importantes, Manfred diz que a universalidade do pensamento da burguesia na época permitia que ela se aliasse ao povo, uma vez que seus interesses de classe eram vistos como iguais aos da sociedade (leia-se Terceiro Estado) em geral. Depois de tudo isto, o autor conclui com uma série de afirmações tão simplificadoras que vale a pena ler: “Assim, a literatura do ‘Século das Luzes’ era, em todas as suas tendências, a expressão da ofensiva ideológica da burguesia ascendente e do povo. (...) As velhas teorias, idéias e instituições, socialmente reacionárias, a burguesia ascendente e as massas populares que a seguiam na luta contra a feudalidade opunham a sua nova ideologia, progressiva e revolucionária para o tempo. Esse movimento grandioso (...) tomava a forma de um bombardeamento ideológico de uma amplitude e de uma eficácia malditas do regime absolutista e feudal. Assim era o processo da preparação ideológica da Revolução” (MANFRED, 1986, p. 56-57). (grifo meu)

grupos nos quais recrutaram o seu público – ou dos grupos que eram os destinatários principais ou privilegiados das obras – o que supõe houvesse sempre um e um só para cada autor? A complexidade de tais questões exige que a relação entre as obras e as visões de mundo existentes na sociedade também seja tratada de forma complexa. O princípio da homologia apontado por Goldmann não deve ser abandonado de todo, mas as homologias têm de ser procuradas em diferentes níveis: entre a estrutura de uma dada obra e o conjunto do pensamento do autor<sup>30</sup>, entre as estruturas das obras de autores diferentes – a chamada intertextualidade –, e também entre as obras e as estruturas sociais, não exatamente como se umas fossem simples reflexos das outras, mas para visualizar como a configuração das relações sociais, políticas e econômicas dão o que pensar e escrever aos autores. Desta maneira, é possível perceber a dinâmica entre a produção literária e o universo social descrita por Antonio CANDIDO: “com efeito, a atividade do artista estimula a diferenciação de grupos; a criação de obras modifica os recursos de comunicação expressiva; as obras delimitam e organizam o público. Vendo os problemas sob esta dupla perspectiva, percebe-se o movimento dialético que engloba a arte e a sociedade num vasto sistema solidário de influências recíprocas” (1985, p. 24).

O modo como certos aspectos da sociedade francesa influenciaram os iluministas e levaram-nos a exercer influência sobre ela pode ser visto nas mudanças que o século XVIII trouxe para a prática da literatura, mudanças que resultaram no fenômeno do nascimento dos intelectuais<sup>31</sup>. A participação decisiva de Voltaire nesse processo – sobretudo nos Casos Calas e Sirven – revela que suas relações com as elites não inspiraram nele um descaído pela situação do povo, nem resultaram em uma defesa irrestrita dos interesses exclusivos dessas mesmas elites. Com uma verdadeira torrente de escritos – que incluíam panfletos, histórias, diálogos, cartas, catecismos, diatribes, pasquins, sermões, contos, fábulas, comentários e ensaios – em defesa da tolerância e contra a arbitrariedade dos poderosos, Voltaire mobilizou diversos setores da sociedade e deixou claro que o Iluminismo era algo bem maior do que os objetivos de

<sup>30</sup> Ver mais adiante, no capítulo II, a análise do conto filosófico *O Ingênuo*.

<sup>31</sup> Tal processo será discutido no capítulo IV, e pode ser conhecido em detalhes pela leitura do texto de LEPAPE (1995).

uma classe em particular. O arsenal crítico reunido nos contos filosóficos e nos outros textos do autor transformou-se em uma arma poderosíssima no combate voltairiano guiado por valores que transcendiam os limites das velhas ordens e das novas classes existentes no Antigo Regime.

Rousseau, por sua vez, não foi um intelectual à moda voltairiana. Mesmo tendo recebido um pedido para que usasse seu prestígio como o aclamado autor de *A Nova Heloisa* para intervir a favor dos Calas, ele não tomou nenhuma atitude prática para auxiliá-los. De acordo com STAROBINSKI (1991), o filósofo suíço era por demais egocêntrico para assumir o papel de defensor dos oprimidos: ele estava sobrecarregado pela defesa de si mesmo, de seu próprio caso Rousseau. Como foi visto, o esforço do autor para se manter “intocado” pela corrupção da sociedade e continuar de consciência limpa custou-lhe muito caro, inclusive pelas ofensas merecidas dirigidas aos que o rodeavam. Entretanto, foi justamente esse esforço que conferiu à crítica rousseauiana toda a sua intensidade, fazendo dela uma das mais importantes vertentes do Iluminismo. Sem a profunda indignação moral de Rousseau contra as injustiças sociais, as Luzes teriam perdido muito de seu potencial questionador. Junto com a ativa militância voltairiana em nome da liberdade e da tolerância, ela foi um dos pilares da crítica da civilização no século XVIII. Uma crítica de muitas nuances que, nos próximos capítulos, a análise das obras desses dois grandes escritores, Rousseau e Voltaire, nos permitirá acompanhar.

## CAPÍTULO II

### REAVALIANDO A CONQUISTA DO MUNDO HISTÓRICO: TEMPO, PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO NO ILUMINISMO

Cada erro descoberto, cada obstáculo superado faz aflorar novos obstáculos, e assim a obstinação humana de esmiuçar tudo inventa novos métodos cada vez mais sutis para dominar os males e eliminar a desordem que se instaura continuamente. Não havia mais nada que pudesse contentar a razão. A crítica transformou o futuro em uma ressaca, que arrasta o presente sob os pés do crítico. Nessas circunstâncias, só restava ao crítico descobrir no progresso a estrutura temporal correspondente ao seu modo de ser. O progresso tornou-se o *modus vivendi* da crítica, mesmo quando não era entendido (...) como movimento ascendente, mas sim como destruição e decadência.

Reinhard Koselleck, *Crítica e crise*

Quero escrever uma história, não de guerras, mas da sociedade; e apurar como viviam os homens no seio de suas famílias e quais eram as artes que costumavam cultivar. (...)

Meu objetivo é a história da mente humana, e não um mero detalhe de fatos insignificantes; tampouco me preocupo com a história dos grandes senhores...; mas quero saber quais os passos pelos quais os homens passaram do barbarismo para a civilização.

Voltaire, citado em *A História da filosofia*

A justa defesa de mim mesmo obriga-me somente a vos fazer observar que, ao retratar as misérias humanas, meu objetivo era justificável e mesmo louvável, segundo creio, pois eu mostrava aos homens como eles construíram suas próprias desgraças e, conseqüentemente, como poderiam tê-las evitado.

Rousseau, *Carta a Voltaire, agosto de 1756*

A idéia de progresso, tão aclamada por grande parte da intelectualidade durante muito tempo, hoje dificilmente encontra aprovações incondicionais. Seja por fatores internos ao desenvolvimento dos campos científico e filosófico, seja pelas conseqüências funestas de certos processos históricos ocorridos ao longo do século XX, a crença de que a humanidade caminha infalivelmente rumo a seu próprio aprimoramento constante já está bastante desgastada. Embora o tema do progresso ainda persista em muitos discursos políticos inflamados, as condições sócio-culturais que lhe deram origem transformaram-se bastante, dando margem ao surgimento de severas críticas contra sua utilização como fundamento teórico nos estudos históricos.

Entretanto, no século XVIII, a questão dos “avanços civilizacionais” era o ponto crucial das discussões sobre a História, e não apenas isto; ela representava o alioerce ideológico sobre o qual toda uma visão de mundo fora construída. No contexto da cultura do Iluminismo, a idéia de progresso ganhou força dentro da nova forma de pensamento científico e filosófico que colocava o ser humano como o sujeito capaz de transformar o mundo à sua imagem e semelhança. Na Modernidade em formação, o tempo ganhou uma configuração especial, secularizada e auto-referente, onde cada passo da humanidade em direção a seu “melhoramento civilizacional” encontrava seu lugar e servia de parâmetro para o julgamento do que ainda precisava ser feito no futuro, a fim de que todas as sociedades humanas pudessem alcançar igual nível de desenvolvimento e compartilhassem das mesmas crenças e valores ditados pela razão soberana.

Assim, considerando que o objetivo da presente investigação consiste em compreender as concepções dos *philosophes* setecentistas a respeito da idéia de civilização, este capítulo tratará de discutir como este tema, que mantinha estreitas relações com a questão do progresso (STAROBENSKI, 2001), estava entre os fundamentos do Iluminismo e fornecia referências para as reflexões histórico-filosóficas de seus representantes. Para tanto, uma breve genealogia do conceito de progresso será traçada em busca das linhagens intelectuais que tomaram possível seu surgimento como um problema para filósofos e historiadores. Em seguida, as concepções de tempo e História das Luzes serão abordadas para, uma vez delineadas em seus pontos fundamentais, terem suas limitações e contradições expostas com base nas reflexões de dois dos principais filósofos, Voltaire e Rousseau. Deste modo, ter-se-á uma visão mais clara do sentido que muitos pensadores do século XVIII atribuíam à palavra civilização e das esperanças que nutriam a partir dela.

## 1 UMA BREVE GENEALOGIA DA IDÉIA DE PROGRESSO

O relacionamento dos homens com o tempo é um tema fundamental para a disciplina histórica, bem como para as ciências sociais que se ocupam da análise da

experiência humana na perspectiva de seu movimento diacrônico. Entretanto, apesar da necessidade de se ter noções claras sobre o que é o próprio tempo, quando se lida com matérias relativas à História, nem sempre a temporalidade foi suficientemente problematizada e conceitualizada pelos estudiosos que dela se ocuparam, e mesmo quando houve uma preocupação nesse sentido, a pluralidade dos resultados impediu o surgimento de um consenso satisfatório a respeito. Afinal, por mais corriqueira e conhecida que possa parecer, a palavra tempo oferece grande dificuldade a quem busca explicitar seu significado, como Santo Agostinho admitiu há séculos em suas *Confissões*<sup>22</sup>. Pois não é fácil falar do “ser do tempo”, se é que existe algo assim, embora, pelo fato de que se tenha produzido discursos sobre o tempo, ao menos ele se constitui em um “ser do qual se fala”, e o que o tempo é “como tal” não se separa do que se diz dele (REIS, 1994). Por isto, é válido analisar os vários dizeres sobre o tempo existentes para avançar na construção de um conceito operacional que auxilie na realização de pesquisas empíricas e investigações teóricas. É para os objetivos desta discussão, seguiremos, para começar, um discurso a respeito do tempo que consideramos bastante interessante pela qualidade de sua argumentação: o do sociólogo alemão Norbert ELIAS (1998).

Para dar sua contribuição à reflexão teórica sobre a questão do tempo e desejando ajudar a solucionar as aporias a que ela chegou, Elias produziu um ensaio em que discute com muita acuidade as várias facetas que a cronologia apresenta, salientando os diversos problemas epistemológicos envolvidos no assunto. Em primeiro lugar, ao se perguntar o que seria de fato o tempo, Elias rejeita duas concepções já formuladas a respeito: uma, de cunho científico, que propõe a existência de um tempo físico autônomo à percepção humana; a outra, de origem filosófica, que concebe o tempo como um dos *a priori* cognitivos por meio dos quais a consciência humana molda sua apreensão do mundo (ELIAS, 1998, p. 9) Essas caracterizações

<sup>22</sup> No final do século IV, SANTO AGOSTINHO expressou da seguinte forma o problema da conceitualização do tempo: “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? (...) Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (1996, p. 322).

antagônicas do tempo, como afirma REIS (1994), são as mais comuns em se tratando desse assunto, e na verdade a tensão entre elas originou a principal dificuldade para os teóricos que tentaram enfrentá-lo: como resolver o impasse que opõe o “tempo cósmico” ao “tempo da consciência”? Essas duas visões podem ser conciliadas, ou suas características divergentes impedem qualquer aproximação coerente? Respondendo a estas questões, Elias considera que as duas teorias são equivocadas, uma vez que se baseiam na idéia de que o processo de conhecimento sobre o tempo é alcançado pelo indivíduo isolado, não importando se para uma das teorias é o sujeito o elemento mais relevante, enquanto para a outra é o objeto. Como foi mencionado anteriormente, o sociólogo alemão defende uma hipótese bem diferente, ou seja, a de que a aprendizagem é um ato social iniciado ainda nos primórdios da humanidade e do qual cada indivíduo é apenas um elo a mais na cadeia. Isto valeria mesmo em se tratando da percepção do tempo, visto que as diferentes formas de cronologia criadas ao longo da história seriam todas elas produtos de ações cognitivas coletivas através das quais cada grupo social formulou noções temporais adequadas à sua realidade e as transmitiu, geração após geração, a seus componentes, operando transformações em tais noções quando elas não respondiam mais às necessidades do grupo.

As reflexões de Elias ajudam a entender que a medição cronológica e também a percepção cotidiana que as pessoas têm do tempo resultam de sínteses simbólicas operacionalizadas à medida que determinados fenômenos naturais – o suceder dos dias e das estações, as fases da lua, as mudanças nas marés, por exemplo – transformam-se em signos referenciais para a regulação das atividades coletivas. Neste sentido, o tempo não seria apenas um construto da imaginação, uma simples idéia sem existência fora da mente humana: ele constituiria uma verdadeira instituição social<sup>33</sup> cujas

<sup>33</sup> O tempo como instituição social encontra uma de suas expressões mais visíveis na forma do calendário. Analisando um texto de Émile Benveniste sobre a linguagem e a experiência humana, Paul RICOEUR (1997) diz que esse autor refere-se à singularidade do tempo marcado pelo calendário chamando-o de “tempo crônico” para diferenciá-lo dos tempos “psíquico” (próprio da esfera do vivido) e “cósmico” (relativo ao mundo físico). Segundo Benveniste, uma das características essenciais de qualquer calendário é o estabelecimento de um *momento axial* que serve de marco zero para o cômputo cronológico. Como em princípio qualquer data poderia ser escolhida para este fim, pois nenhum instante, em si mesmo, é passado, presente ou futuro, cabe a um ato enunciativo, uma ação sócio-comunicativa por conseguinte, fixar o referencial temporal: “Para ter um presente, como também aprendemos com Benveniste, é preciso que alguém fale; o presente é, então, assinalado pela

características dependeriam da configuração própria de cada grupo humano. Ao organizar sua apreensão dos eventos ocorridos no tempo e no espaço, ao dar um significado ao devir em que está inserido ordenando os acontecimentos e situando-os a partir de certos referenciais, o homem amplia seu grau de consciência do mundo (ELIAS, 1998).

Tendo em vista todas estas questões relativas às concepções acerca da “natureza” do tempo, é possível compreender melhor porque as formas atuais de cronologia surgiram somente nos últimos séculos. Dado que elas correspondem às necessidades criadas pelo homem na Modernidade, representam níveis de síntese simbólica bastante desenvolvidas que são apropriados para as sociedades contemporâneas e não para qualquer grupo humano em geral. Na Antiguidade, por exemplo, as atividades sociais exigiam uma precisão muito menor em se tratando da contagem do tempo, o que gerava sínteses simbólicas menos “complexas” do que as atuais. Além disso, o próprio devir era percebido de maneira diversa: enquanto a visão de mundo mítica prevaleceu, o aspecto repetitivo dos acontecimentos era muito mais ressaltado do que as mudanças, e a apreensão da passagem do tempo assumia uma configuração cíclica<sup>24</sup>. Entre os gregos, os mitos explicavam a eterna repetição do Mesmo, e ainda na filosofia, com Aristóteles, o tema da circularidade dos processos naturais, o “ciclo da vida”, aparece como a garantia da imortalidade de todos os seres, inclusive do homem, na qualidade de espécie.<sup>25</sup> Quando a História surge, com Heródoto, o tempo cíclico continua presente, de modo que é apenas a individualidade, a natureza mortal do homem singular, que se torna digna de registro:

---

coincidência entre um acontecimento e o discurso que o enuncia, para alcançar o tempo vivido a partir do tempo crônico, é preciso, portanto, passar pelo tempo lingüístico, referido ao discurso, é por isso que tal data, completa e explícita, não pode ser dita nem futura nem passada, se ignorarmos a data da enunciação que a pronuncia.” (RICOEUR, 1997, p. 186)

<sup>24</sup> Para uma abordagem sobre a questão do tempo entre diversos povos da Antiguidade, ver WHITROW (1993).

<sup>25</sup> Segundo Paul RICOEUR, o mito na Antiguidade estava ligado à noção de um “grande tempo” que envolvia toda a realidade e desempenhava a função de ordenar o tempo das sociedades pelo tempo cósmico. Assim, “o tempo mítico instaura uma *escansão* única e global do tempo, ordenando uns relativamente aos outros ciclos de duração diferente, os grandes ciclos celestes, as recorrências biológicas e os ritmos da vida social” (1997, p. 181).

os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre sobre situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bios* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. (ARENDETT, 1972, p. 72)

Existia, portanto, uma tentativa de fazer da História uma verdade supratunar à semelhança da reflexão teórica cujo objeto eram os elementos imutáveis do Universo. Ao registrar certos eventos históricos, o que Heródoto pretendia era salvá-los do esquecimento elevando-os à categoria de *exemplos*, pois acreditava que determinados feitos grandiosos dos homens pertenciam a modelos eternos: seu caráter contingente, desse modo, era negado em nome de sua adequação a arquétipos a-históricos (REIS, 1994).

O rompimento com essa temporalidade circular – uma transformação fundamental na estrutura da síntese simbólica relativa ao tempo e um passo essencial em direção à idéia de progresso –, foi operada pelos hebreus. Enquanto os gregos concebiam os acontecimentos como manifestações do Mesmo, ressaltando unicamente o extraordinário como digno de nota, os hebreus aceitaram a qualidade irreversível de cada evento e assumiram a existência de uma finalidade para a história humana. Havia, para eles, um sentido linear para a passagem do tempo, uma vez que a revelação da vontade divina dava-se por meio da intervenção do sobrenatural na história, o que produzia marcos cronológicos bem definidos numa caminhada rumo à concretização de um plano traçado pelo próprio Deus. Segundo REIS,

O Cristianismo continuará nesta linha judaica de abertura para o futuro: lá, no "fim da história", estaria o grande evento, justificador da experiência da sucessão – "a salvação". Portanto, a perspectiva teológica do tempo histórico foi uma primeira revolução epistemológica: rompeu-se com a a-historicidade do mito, com a circularidade supratunar grega e acellou-se o tempo como irreversibilidade, singularidade, linearidade, sentido e finalidade. (1994a, p. 11)

Ao longo da Idade Média, essa concepção de tempo de inspiração judaico-cristã se disseminou pela Europa ao lado das crenças e práticas próprias da Igreja Católica. Na medida em que o catolicismo ganhava novos adeptos e sua mensagem era

incorporada, de diversas formas, pela população européia, o sentido da passagem do tempo recobriu-se de significados especiais, escatológicos. Entretanto, nem todos os indivíduos assimilaram igualmente essa nova maneira de compreender e de lidar com a passagem do tempo. Segundo LOPES, nas sociedades medievais apenas a elite culta, constituída por membros da hierarquia eclesiástica, perpetuou a idéia de tempo cronológico e linear: “Os clérigos dos mosteiros e abadias salvaguardavam um controle mais rigoroso do tempo, não cabendo às comunidades camponesas qualquer cuidado em medi-lo com precisão. Tratava-se, na verdade, de sociedades ruralizadas, para as quais os ciclos das estações regulavam o tempo e marcavam o ritmo da existência” (2001a, p. 48-49). De acordo com as observações de Norbert Elias, as sínteses simbólicas acerca do tempo estão relacionadas às necessidades sociais. Assim, mesmo que os homens da Idade Média tenham apreendido, junto com a religião cristã, uma concepção de temporalidade teleológica, graças à qual compreendiam a existência de todas as coisas como parte integrante de um plano divino, não havia um esforço geral para fixar tal compreensão por meio de calendários precisos. De fato, a maior parte de suas ações guiava-se por critérios de contagem do tempo ligados ao trabalho no campo, critérios que eram transmitidos aos indivíduos pela comunidade. Como escreve LOPES, “O tempo na Idade Média era essencialmente permanência e repetição, em que quase tudo era determinado pela tradição de práticas sociais precedentes, tanto mais respeitáveis quanto mais se perdiam na ‘noite dos tempos’ da memória coletiva. Em seu cotidiano, as sociedades medievais foram indiferentes à cronologia” (2001a, p. 49).

Todavia, vários séculos após a “revolução epistemológica” descrita por Reis, uma nova mudança começou a se fazer sentir nas sociedades européias herdeiras da teleologia judaico-cristã. Em grande parte devido ao desenvolvimento do capitalismo a partir da Baixa Idade Média, as sínteses simbólicas do tempo ganharam em complexidade. De fato, a regulação do ritmo de trabalho requerida pelo capital tornava-se cada vez mais exigente em grau de precisão, o que acabou estendendo-se para abranger outras esferas da vida social. O “tempo das catedrais”, marcado pelo repique dos sinos, alertando para o momento das preces, foi gradativamente sendo

substituído pelo tempo do trabalho e do comércio determinado pelo movimento dos ponteiros dos relógios.<sup>36</sup> O processo de adaptação a essa forma diferente de temporalidade não se deu sem dificuldades ou resistências, pois, como lembra Elias, ele requer um nível de autodisciplina muito maior para que as coerções externas, promovidas pela sociedade, sejam devidamente assimiladas pelos indivíduos. Uma nova síntese simbólica leva tempo para se propagar, sobretudo quando ela está ligada a um movimento de secularização da visão de mundo, como aquele ocorrido no início da Modernidade. Afinal, já não se tratava mais de guiar-se pelo ritmo das funções eclesiais, com todas as suas implicações religiosas, e sim pela cadência de um objeto mecânico colocado a serviço dos interesses mercantis.

Embora estivesse intimamente ligada ao desenvolvimento do capitalismo, a secularização da cultura européia não pode ser resumida a ele. Suas raízes estendem-se também em outras direções, envolvendo diversos processos não essencialmente econômicos em andamento na passagem da Idade Média à Modernidade, incluindo o surgimento das novas configurações epistemológicas sobre as quais se basearam a ciência e a filosofia a partir de então, bem como as fraturas na unidade institucional do Catolicismo. O Renascimento e a Reforma Protestante<sup>37</sup> inserem-se nesse contexto. Juntos, eles contribuíram para deslocar o foco da visão de mundo vigente, redirecionando-o, do sobrenatural rumo ao humano. Essa passagem do domínio do transcendente ao do imanente é o cerne da própria Modernidade, pois, segundo Hegel, o que a caracteriza, acima de tudo, é a sua auto-referencialidade (HABERMAS, 2000).

<sup>36</sup> Para mais detalhes sobre essa mudança no referencial do tempo, ver LE GOFF (1980).

<sup>37</sup> Especificamente quanto à Reforma, a obra de Max WEBER (2001) fornece elementos significativos para se compreender como a maneira de se conceber o tempo foi influenciada pelo estabelecimento de uma nova ética inspirada na leitura da Bíblia pelos protestantes. Valorizando o exercício da vocação de cada indivíduo como o caminho certo para se alcançar uma vida virtuosa, o puritanismo ressalta o caráter religioso do "trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo e, ao mesmo tempo, a mais segura e mais evidente prova de redenção e de genuína fé". (WEBER, 2001, p. 124) Neste sentido, o uso do tempo recebe um cuidado especial, uma vez que seu desperdício em atividades não ligadas à vocação é severamente condenado. "A perda de tempo é pois o primeiro e, em princípio, o mais funesto dos pecados. (...) A perda de tempo na vida social, em conversas ociosas, em luxos e mesmo em dormir mais que o necessário para a saúde (...) é merecedora de absoluta condenação moral. (...) pois cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus." (WEBER, 2001, p. 114-115)

É naquilo mesmo que o constitui, não no passado remoto, na tradição ou no ultramundano, que o moderno busca a sua justificação e encontra a sua explicação<sup>38</sup>.

Antes, porém, que essa Modernidade pudesse se estabelecer com todas as suas consequências<sup>39</sup>, foi preciso que determinados aspectos da concepção de tempo cultivada no Renascimento sofressem certas alterações. Embora houvessem recebido a tradição de temporalidade linear do cristianismo, os homens da Renascença, objetivando demarcar sua diferença em relação a seus antecessores medievais, destacaram a necessidade de recuperar a tradição cultural da Antiguidade greco-romana, o que implicou na idéia de um *retorno* às origens e, por conseguinte, na reformulação de uma visão circular do processo histórico<sup>40</sup>. Na medida em que a efervescência intelectual dos séculos XV e XVI teria sido, inclusive na ótica de muitos contemporâneos, apenas uma volta aos Antigos para superar a era de atrasos e estagnação vigente ao longo da Idade Média (LE GOFF, 1994 e FRANCO JR, 1986), a percepção do fluxo temporal como sendo um movimento linear foi colocada lado a

<sup>38</sup> Comentando a respeito do significado dos "tempos modernos" para Hegel, os quais seriam caracterizados por uma renovação contínua de sua ruptura inaugural em relação ao passado, o filósofo alemão Jürgen HABERMAS assim escreve: "a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isto explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de 'afirmar-se' a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias" (2000, p. 12).

<sup>39</sup> Apesar de que se possa localizar os primórdios da Modernidade já no século XVI, sua instalação definitiva, como uma configuração sócio-cultural hegemônica, exigiu um período de transição prolongado e conflituoso, o qual foi muito bem descrito por Marshall BERMAN (2000). Segundo a cronologia estabelecida por Berman, na época do Renascimento as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna, de modo que muitas concepções e costumes antigos ainda fazem sentir a sua força. Portanto, e como sempre ocorre em conjunturas históricas semelhantes, não há uma substituição imediata e radical de todas as estruturas sociais e culturais; de fato, mesmo os primeiros sinais da Modernidade acabam sendo influenciados, em maior ou menor grau, pela visão de mundo preexistente.

<sup>40</sup> Especificamente em se tratando das cidades italianas, esse retorno estava intimamente ligado à defesa do regime republicano pelos juristas do movimento humanista. De acordo com BIGNOTTO (1996), para garantir a legitimidade e a liberdade das cidades-repúblicas diante dos anseios de hegemonia imperiais, os humanistas procuravam remontar o nascimento destas diretamente à República romana, e não ao Império. "Como essa afirmação era acompanhada do retorno a certos textos da Antiguidade, que passaram a ser reverenciados como palavras divinas, revitalizou-se uma teoria das origens, que viria a ser essencial para todo o republicanismo do *Quattrocento*" (BIGNOTTO, 1996, p. 185). Uma consequência dessa busca de justificação em fontes greco-romanas foi a retomada da concepção circular de tempo da Antiguidade, cuja formulação contida nas obras do historiador grego Políbio – com seu modelo cíclico de alternância dos regimes políticos – serviu de referência para os humanistas em suas reflexões sobre a dignidade da República e os meios de fazê-la sobreviver ao tempo e prosperar.

lado com outra, promovida pelos humanistas, marcada pela crença de que o desenvolvimento cultural deveria passar necessariamente por uma inflexão rumo ao passado em busca dos valores clássicos há muito perdidos. Essa perspectiva cíclica da história, movida por uma inspiração mítica, não se resume, porém, ao recurso ao passado. Como escreve REIS, “O *re-nascentista* é, na verdade, duplamente mítico: ele não só retorna ao ciclo passado dourado, em busca de seu próprio ser, mas profetiza um ciclo futuro dourado, cria utopias. Ele está suspenso entre o mito do passado e o mito do futuro; o presente teria o papel de unir a idade de ouro antiga à idade de ouro futura, abolindo o ciclo descendente do passado medieval” (1994, p. 156). Para se compreender essa ânsia renascentista pelo surgimento de uma nova era de felicidade, basta lembrar as várias utopias então projetadas, entre as quais a *Nova Atlântida* (de 1627) de Francis Bacon, a *Cidade do Sol* (de 1623) de Tommaso Campanella, e *A Utopia* (de 1516) de Thomas More estão entre as mais conhecidas.

Foi no século XVII que entraram em cena os elementos que possibilitaram que se superasse a tensão resultante entre essas duas formas diferentes de temporalidade. o projeto filosófico de renovação da ciência – cujas vertentes principais encontram-se tanto no racionalismo de René Descartes quanto no empirismo de Francis Bacon – e a “Querela entre os Antigos e os Modernos”.

Visando a estabelecer alicerces firmes sobre os quais a ciência poderia se desenvolver, tanto Descartes quanto Bacon enfatizavam, cada qual à sua maneira, a necessidade da prática de uma reflexão autônoma quanto à autoridade dos Antigos. A *Grande Instauração*, título dado por Bacon a seu plano de não apenas fazer um inventário do conhecimento científico até então existente, mas de produzir novos instrumentos intelectuais para a busca da verdade e aplicá-los ao estudo da natureza, teve no *Novum Organum* (de 1620) sua obra fundamental; esta consistia na proposta de uma metodologia científica calcada na pesquisa experimental e no pensamento indutivo, considerados por Bacon como superiores aos procedimentos do aristotelismo e da escolástica medieval. Quanto a Descartes, no *Discurso do Método* (de 1637) e nas *Meditações* (de 1641) o filósofo francês também quis indicar um novo caminho para o avanço científico, à semelhança de um arquiteto que delineia as estruturas de um

edifício sólido e estável. Entretanto, por meio de um viés oposto ao seguido por Bacon, Descartes criticou a herança dos Antigos – a tradição – em nome de um racionalismo capaz de questionar a própria existência do Universo; de fato, o primeiro passo do método cartesiano é justamente a rejeição dos conhecimentos adquiridos mais em virtude do costume do que por meio da razão. Escreve DESCARTES:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão muito duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (1996, p. 257).

Como se vê, o projeto intelectual de ambos os filósofos significou um forte golpe na idéia de que a cultura clássica já havia estabelecido definitivamente todos os parâmetros intelectuais; e o que Jacques Le Goff diz a este respeito sobre Descartes pode também ser estendido a Bacon: em suas obras estão as bases da própria noção de progresso, uma vez que os dois filósofos definiram o método das ciências e da filosofia como um processo de progresso contínuo (LE GOFF, 1994)<sup>41</sup>.

Por sua vez, a “Querela entre os Antigos e os Modernos”, como foi visto, opunha os filósofos e artistas que defendiam a imitação dos modelos clássicos – os Antigos – àqueles que acreditavam no potencial singular de seu próprio tempo de criar novas e melhores formas de arte e filosofia<sup>42</sup>. Segundo Arnold HAUSER, a disputa também representa um marco na História das idéias: ela “assinala o início do conflito entre a tradição e o progresso, o classicismo e o modernismo, o racionalismo e o

<sup>41</sup> Ao comentar a concepção que Francis Bacon tinha a respeito de seu próprio tempo e do estágio do desenvolvimento científico que nele se podia verificar, Maria das Graças de SOUZA escreve que o filósofo, em uma obra de 1605 (*The advance of learning*), “considerando o caminho percorrido pelos homens na procura do conhecimento, ao apresentar o quadro desses inícios de século, refere-se ao que denomina ‘propriedade inseparável’ de sua época, que é a ‘descoberta progressiva da verdade’, e que torna o saber do século muito superior ao saber grego e romano. A perspectiva histórica é dada assim pelo caráter progressivo do saber, que proporciona ao seu tempo uma posição privilegiada. Ele mesmo, Bacon, ao terminar a exposição da classificação do saber humano, considera-se como aquele que se contenta em ‘afinar os instrumentos das musas, para que os que tiverem melhores mãos possam tocá-los’ (2001, p. 29).

<sup>42</sup> Para uma análise mais detalhada da *Querelle* ver BAUMER (1990) e ABBAGNANO (1998).

emocionalismo” (HAUSER, 1995, p. 500). No século XVIII, a corrente dos Modernos foi ganhando cada vez mais força, levando a que os autores antigos já não fossem mais considerados superiores e insuperáveis; ao contrário, eram os produtos da civilização moderna, especialmente da nova ciência, que ganhavam os maiores elogios, sendo a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert seu grande instrumento de divulgação. Graças a tudo isto, a perspectiva dos humanistas da Renascença – os “redescobridores” da herança dos Antigos – foi gradativamente sendo substituída pela dos homens do Iluminismo – os questionadores implacáveis da tradição –, ressaltando-se a partir de então o aspecto progressivo da história como o mais importante.

É assim que, na Modernidade, a concepção do tempo linear acaba se impondo, encontrando na idéia de progresso sua palavra-chave<sup>43</sup>. A referência ao passado é rejeitada em nome da busca da implantação do futuro no presente, da aceleração da história que permitiria ao homem, por meio de sua prática, realizar no agora os anseios contidos em suas utopias racionalistas. Como escreve Francisco J. C. FALCON,

O tema do progresso é essencialmente moderno. Só é possível pensá-lo se forem admitidas também a historicidade da existência humana, como realidade autônoma na perspectiva de um desenvolvimento temporal, e a eficácia da ação do homem no mundo. Daí ser uma idéia que pressupõe a imanência. O progresso é fruto de uma tomada de consciência capaz de perceber o movimento e a diferença, assim como o sentido de mudanças que têm no homem o seu sujeito (1994, p. 61)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Isto não significa, entretanto, que toda e qualquer forma de temporalidade não-linear tenha deixado de existir daí em diante. No próprio século XVIII, a obra do pensador italiano Giambattista Vico intitulada *A Ciência Nova* (1725-1744) propôs uma concepção de tempo que difere daquela da Antiguidade e da Renascença em vários pontos, mas mantém o princípio de uma sucessão de eras – a Idade dos Deuses, a dos Heróis e a dos Homens – que se repete ao longo do tempo, manifestando-se de maneiras novas nas diferentes civilizações humanas, por meio dos movimentos de *curso* e *recurso* da história. Entretanto, e este é um ponto importante a se ressaltar, não se trata de um eterno retorno do Mesmo: “Vico não descreve ciclos de fases fixas como um círculo, mas sim numa linha sinuosa, irutando a espiral de uma história que não se repete” (SALIBA, 2001, p. 4).

<sup>44</sup> Em um ensaio sobre o tema da filosofia da história em Kant, Ricardo R. TERRA (1986) coloca em dúvida a originalidade da idéia de progresso dos modernos. Mencionando pesquisas realizadas sobre a visão de história dos romanos – segundo as quais já haveria, na Antiguidade, uma “intuição latina” quanto ao sentido do progresso, a qual foi depois “convertida” à concepção cristã de história –, o autor afirma que a questão é mais polêmica do que parece. De qualquer forma, isto não diminui a importância da idéia de progresso na Modernidade, mas apenas coloca a necessidade de se reconsiderar, por meio de novas investigações, suas origens históricas. Sobre este assunto, ver também LE GOFF (1994).



Após este percurso que começou com uma reflexão teórica sobre a questão do tempo até chegar à concepção moderna de História, podemos fazer um recorte analítico para passar a uma discussão mais aprofundada de como a ideia de progresso inseriu-se na visão de mundo articulada pelos filósofos do Iluminismo. Desse modo, ficarão mais claros não apenas alguns dos pressupostos fundamentais da filosofia das Luzes, mas também certas incoerências entre tais pressupostos e as doutrinas que eles pretendiam desafiar e substituir.

## 2 O TEMPO NO ILUMINISMO: O HOMEM TORNA-SE O SUJEITO DA HISTÓRIA

Como salienta Ernst CASSIRER (1997), muitas das análises feitas a respeito do Iluminismo tendem a considerá-lo como um movimento intelectual desprovido de senso histórico, como um esforço para compreender a realidade marcado pela atemporalidade. Para Cassirer, esta acusação, injusta em sua essência, deve-se à tentativa do Romantismo de desmerecer as teses iluministas em nome da defesa da diversidade cultural e histórica, um ato que desconsidera que foi o próprio Século das Luzes que tornou possível para os estudos de História, com os métodos e abordagens que ele trouxe, a apreensão desta mesma diversidade. Segundo o filósofo alemão, é correto dizer que o século XVIII “esforça-se por estabelecer essas condições [de possibilidade da história] a fim de apreender o ‘sentido’ do devir histórico, para adquirir uma ideia clara e distinta do que seja esse sentido, para fixar as relações entre ‘ideia’ e ‘realidade’, entre ‘lei’ e ‘fato’, e para traçar limites estáveis e seguros entre esses termos” (CASSIRER, 1997, p. 268). Ao postular o problema filosófico da História, o Iluminismo estava assim questionando em que medida este ramo do saber poderia ser cultivado em terreno tão seguro quanto o da física, uma vez que esta constituía então o grande paradigma científico que servia de guia para as investigações em outros campos.

Embora o objetivo de municiar os estudos históricos com o mesmo rigor das ciências da natureza tenha produzido frutos diversos, a Filosofia da História criada pelo Iluminismo, em uma perspectiva totalizante, pode ser vista não apenas como um novo instrumento para a compreensão do passado, mas também, e sobretudo, como a substituição da teleologia cristã por outras bases de interpretação dos fatos e dos processos ocorridos ao longo dos séculos, bases estas que, na crença de seus fundadores, deveriam abolir para sempre a idéia de que a história humana seria movida por forças transcendentais em direção a um futuro pré-determinado pela Providência Divina. Entretanto, em que medida tal substituição foi tão radical como propunham seus realizadores, e até que ponto sua Filosofia da História era realmente diferente dos pressupostos que eles tanto condenavam na visão de mundo do Cristianismo? São estas questões que buscar-se-á responder a seguir, considerando-se o teor da “conquista do mundo histórico” realizada pelo Iluminismo e as contradições da idéia de progresso sobre a qual ela se apoiou.

Operando uma síntese das características do “espírito” racional e crítico do século XVIII, José Carlos REIS (1994a) escreve que os filósofos do Iluminismo propõem-se a superar a noção histórica correspondente à religião cristã, de acordo com a qual o principal agente da história seria a Providência Divina, cabendo aos homens apenas receber e cumprir os seus designios. Reivindicando para os seres humanos o lugar de sujeitos de sua própria história, as Luzes promoveram, neste ponto, uma revolução no âmbito do conhecimento<sup>45</sup>, assim como trouxeram um novo tipo de esperança para a humanidade. Para REIS,

a idéia de progresso corresponde à estrutura temporal da crítica iluminista: o futuro racional é o metacrítério para a condenação do passado e do presente. A idéia de progresso, na Renascença restrita ao conhecimento, generalizou-se. Todos os aspectos da atividade humana continuariam para uma perfeição futura. Acredita-se que o homem, ele próprio, vai se resgatar, vai se salvar, e neste mundo mesmo, em plena história e em pleno tempo. A história é concebida como um processo coerente, unificado e acelerado da humanidade. um

<sup>45</sup> Tal revolução implicou uma mudança fundamental no sentido da expressão fazer História, uma vez que ela passou a significar não apenas a produção de um saber sobre a ação humana, mas a própria capacidade do homem de agir conscientemente para construir seu mundo. Por isto, “a convergência das duas significações do termo *história* – realidade vivida e seu conhecimento – constitui um fenômeno histórico único. Na medida em que consciência e ação se recobrem, a história se revela como sujeito e objeto ao mesmo tempo” (REIS, 1994, p. 120).

sujeito singular e coletivo, em direção à perfectibilidade, à moralidade, à racionalização futuras (1994a, p. 12-13).

Sem terem mais de recorrer aos céus, caberia aos homens apropriar-se de sua história para fazer dela o caminho rumo à concretização dos anseios que anteriormente eles esperavam realizar apenas com o auxílio da graça divina.

Nesta busca do aprimoramento constante do ser humano, pelo esclarecimento descrito por KANT (1974) como a saída do homem de sua menoridade, os iluministas elegeram a felicidade como o valor maior a ser defendido. Se os inúmeros progressos realizados pela humanidade nos últimos séculos devessem ter alguma consequência, acreditavam esses pensadores, ela teria de ser o aumento no nível geral de felicidade desfrutado pela própria humanidade. O historiador das idéias Paul HAZARD enumera a grande quantidade de textos escritos no século XVIII destinados a indicar os caminhos em direção a tal felicidade coletiva, e afirma que eles fazem parte de uma tendência marcante da época:

Uma nova emulação se apoderava dos espíritos. Todos criticavam mas todos repetiam também que de todas as verdades, as únicas importantes são aquelas que contribuem para nos tornar felizes; que de todas as artes, as únicas importantes são aquelas que contribuem para nos tornar felizes; que toda a filosofia se reduz aos meios eficazes para nos tornar felizes; e que, finalmente, apenas existia um dever, o de ser feliz. (1974, p. 29)

Obviamente, lembra Hazard, a felicidade proposta pelos filósofos do Iluminismo não era a mesma procurada pelos místicos e devotos, uma alegria baseada na fé, no fervor religioso e na passividade contemplativa; ao contrário, tratava-se então de agir para tornar acessível ao maior número de pessoas os melhoramentos materiais propiciados pelos avanços técnicos, de se fazer um cálculo racional dos bens e dos males do mundo para se obter uma vantagem dos primeiros em relação aos segundos<sup>46</sup>. Era,

<sup>46</sup> Em outro de seus importantes trabalhos, HAZARD (1948) afirma que essa mudança nos valores considerados superiores pelos europeus, no sentido de que a felicidade estaria nos horizontes da vida terrena, e não do ultramundano, está no cerne do que ele chama de "a crise da consciência europeia". Segundo o autor, tal crise estendeu-se entre o Renascimento e a Revolução Francesa, mas foi nos anos de 1680 a 1715 que se configurou com clareza. Graças a ela, o desejo de estabilidade e de segurança, próprio do "espírito clássico" seiscentista, foi substituído pela inquietante vontade de transformação sentida pelos novos filósofos do século XVIII. Como escreve HAZARD, "a hierarquia, a disciplina, a ordem garantida pela autoridade, os dogmas que regulam a vida com firmeza: eis o que

enfim, uma felicidade alicerçada no pragmatismo, no hedonismo utilitarista que projetava tornar a vida em sociedade, apesar de todas as dificuldades e obstáculos aparentemente insuperáveis, cada vez mais próspera, sem, é claro, desejar o impossível.

Aparentemente, tudo isto configura uma ruptura total com o Cristianismo. A visão secular do Iluminismo seria, portanto, diametralmente oposta àquela da metafísica cristã, uma vez que retira do sobrenatural a condução da história para devolvê-la ao mundo natural. No entanto, assim como Marx inverteria a dialética hegeliana para colocá-la sobre seus próprios pés e dar à matéria a primazia que antes era do espírito, mantendo a essência do processo de desenvolvimento postulado por Hegel, também os iluministas viraram a teleologia cristã ao contrário sem com isto abandonar totalmente a crença na emancipação futura da humanidade. Vamos examinar mais de perto esta questão seguindo as reflexões de John GRAY (1999).

Segundo Gray, “o Iluminismo só pode ser compreendido no contexto do credo que desejava aniquilar. Embora o fenômeno fosse mais notório nos países católicos, os *philosophes* eram, por toda a parte, inimigos do Cristianismo. Mesmo assim, suas idéias e crenças traziam a marca indelével da religião perseguida. (...) As largas esperanças morais que o Cristianismo alimentara tocavam-nos demais para que renunciássemos inteiramente a elas” (1999, p. 9-10)<sup>47</sup>. De fato, o projeto iluminista para o futuro baseava-se na esperança de que o progresso, especialmente do conhecimento e da técnica, possibilitaria o estabelecimento de uma civilização universal e racional

---

os homens do século XVII amavam. Sujeições, autoridade, dogmas: eis o que detestam os homens do século XVIII. seus sucessores imediatos. Os primeiros são cristãos, e os outros anti-cristãos; os primeiros creem no direito divino, e os outros no direito natural; os primeiros vivem à vontade numa sociedade que se divide em classes desiguais, os outros sonham só com a igualdade. (...) A maioria dos franceses pensava como Bossuet; de repente, os franceses pensam como Voltaire: é uma revolução” (1948, p. 7).

<sup>47</sup> Com isto não se quer dizer que a filosofia da história presente no Iluminismo seja apenas uma mera secularização da interpretação cristã do devir. Como foi mencionado anteriormente, a Modernidade trouxe novas condições sócio-culturais que imprimiram sua marca na concepção vigente da temporalidade, apresentando novos elementos além daqueles já presentes no Cristianismo. Ricardo R. Terra escreve que, embora a peso dos temas cristãos na elaboração da filosofia da história setecentista seja inegável, “os temas ressurgem em função de uma situação político-social diferente da antiga, mas ainda boa parte dos elementos emprestados o são por inadequação terminológica. Já que a influência cristã é muito grande, torna-se difícil criar novas palavras que expressem adequadamente os novos conceitos.” (TERRA, 1986, p. 47)

que poria fim às divergências entre os homens e traria a prosperidade para todos<sup>48</sup>. O autor que talvez tenha encarnado de forma mais perfeita tal esperança foi CONDORCET (1993). Escrevendo seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*<sup>49</sup> em um momento no qual o Iluminismo já havia alcançado vitórias importantes (1793), Condorcet produziu uma obra que abrangia desde os primórdios da humanidade até a posteridade do século XVIII, e cujo intuito residia em mostrar, por meio da descrição dos progressos verificados ao longo de dez períodos históricos sucessivos, que a perfectibilidade humana não possuía limites. Enquanto o capítulo dedicado ao nono período realiza uma apologia do trabalho de crítica racional e de esclarecimento efetivado pela filosofia das Luzes, a última parte do livro trata “dos futuros progressos do espírito humano”, e sintetiza de forma exemplar a perspectiva otimista nutrida por Condorcet quanto aos dias vindouros:

Portanto, chegará este momento em que o sol só iluminará homens livres na terra, homens que só reconhecem a razão como seu senhor; em que os tiranos ou os escravos, os sacerdotes e seus estúpidos ou hipócritas instrumentos só existirão na história ou nos teatros, em que só se ocupará deles para lamentar suas vítimas e seus enganados; para se entreter, pelo horror de seus excessos, em uma útil vigilância; para saber reconhecer e sufocar, sob o peso da razão, os primeiros germes da superstição e da tirania, se algum dia eles ousassem reaparecer. (CONDORCET, 1993, p. 181)

<sup>48</sup> Quanto a isto, a leitura do texto de Immanuel Kant intitulado *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, pode nos mostrar que as esperanças dos *philosophes* também eram compartilhadas por seus pares em outros países. Kant propõe uma visão de história na qual o desenvolvimento das *disposições naturais* inerentes ao homem é o fio condutor que levará ao bem-estar dos cidadãos, ao estabelecimento das liberdades civis e ao fim dos conflitos entre os Estados. Para o filósofo alemão, não como indivíduo, mas como espécie, o ser humano caminha para um nível cada vez maior de aperfeiçoamento, graças a “insociável sociabilidade” que o leva a progredir por meio do antagonismo entre seu desejo de viver em sociedade e sua busca pessoal por vantagem e prazeres. Nesse processo, o gradativo esclarecimento (*Aufklärung*) humano pode ser ameaçado por períodos de barbárie, mas se mantém como um germe sempre capaz de se regenerar. Assim, segundo Kant, a própria história adquire um sentido intimamente ligado à idéia de Natureza, sentido que pode ser resumido na oitava proposição feita pelo autor: “A história da espécie humana, no seu conjunto, pode considerar-se como a realização de um plano oculto da natureza, no sentido de estabelecer uma constituição política internamente perfeita – e, em ordem a esse mesmo fim, perfeita também no plano externo, pois esta é a única situação em que a natureza pode desenvolver plenamente na humanidade todas as suas disposições.” (KANT, 1995, p. 37) Em Kant, portanto, o conceito de civilização ideal está associado não apenas a uma certa forma de conceber a natureza – que não é muito diferente daquela presente no Iluminismo francês –, mas também a uma defesa do cosmopolitismo (configurado na proposta da “grande confederação de nações”) como opção racional para assegurar o progresso da *Aufklärung* para toda a humanidade.

<sup>49</sup> Para uma avaliação do *Esboço* como um “manifesto das Luzes”, ver MATOS (2001). Para uma discussão mais detalhada do pensamento histórico e político de Condorcet, ver SOUZA, (2001).

Este otimismo não era compartilhado no mesmo grau por todos os pensadores, mas existia uma fé, filosoficamente sustentada, na vitória final daqueles valores morais que o Cristianismo já colocara no rol de suas virtudes. Em se tratando especificamente de Voltaire, Gray enfatiza que o literato jamais endossou sem restrições essa crença racional no progresso humano, pois seu realismo pragmático impedia-o de superestimar as capacidades do homem de se aperfeiçoar. Entretanto, sem a esperança de que o aumento do conhecimento poderia tornar os seres humanos menos selvagens no trato uns com os outros, a obra de Voltaire não teria sido possível.

### 3 AS CONTRADIÇÕES DA VISÃO LUMINISTA DE PROGRESSO NAS OBRAS HISTÓRICAS E LITERÁRIAS VOLTAIRIANAS

De acordo com Cassirer, essa concepção valorizadora de um progresso civilizador realmente pode ser encontrada nas obras históricas do escritor. Como pesquisador, Voltaire empenhou-se em trazer para a História um grande rigor documental<sup>50</sup> e uma abordagem que, longe de enfatizar os acontecimentos por si mesmos, os chamados grandes feitos dos grandes homens, buscava capturar o que o autor nomeava como o “espírito dos povos”, ou seja, a essência dos costumes das nações e as principais características das várias civilizações existentes no espaço e no tempo. No prólogo de seu *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (de 1756), Voltaire escreve: “Quereis, enfim, dominar o tédio que vos causa a história moderna, desde a decadência do império romano, e obter uma idéia geral das nações que habitam e afligem a terra? Não procureis nessa mensidade senão o que merece ser conhecido: o espírito, os costumes e os usos das nações, apoiados em factos que não podemos e não devemos ignorar” (1952, p. 117)<sup>51</sup>. Em suas *Notvelles considérations*

<sup>50</sup> Sobre a importância das evidências e a questão da verdade na obra historiográfica voltairiana, ver LOPES (2000 e 2001).

<sup>51</sup> Se, assim como Maria das Graças de SOUZA (2001), considerarmos as *Cartas inglesas* (de 1734) como um primeiro ensaio voltairiano no ofício de historiador, podemos notar que essa proposta de mudança de foco nos interesses da pesquisa histórica, sobre a qual o autor teorizaria mais tarde, já se manifesta no olhar que ele dirige aos ingleses. De fato, como Souza salienta, nas *Cartas*

*sur l'histoire*, Voltaire não apenas critica o abuso dos detalhes desnecessários e das anedotas que preenchiam os textos dos historiadores, como também propõe que alguém que desejasse estudar a História como cidadão e como filósofo deveria ampliar seu conhecimento a respeito dos fatos buscando definir o “vício radical” e a “virtude dominante” das nações, acompanhando o desenvolvimento das artes e das manufaturas, o crescimento do comércio e das navegações “*Les changements dans les mœurs et dans les lois seront enfin son grand objet. On saurait ainsi l'histoire des hommes, au lieu de savoir une faible partie de l'histoire des rois et des cours*”<sup>32</sup> (VOLTAIRE, 1987, p. 48). Entretanto, como o estudo recente de Marcos Antônio LOPES (2001) indica, essa perspectiva voltairiana deve ser devidamente dimensionada, pois sua aparente novidade não implica um total abandono dos temas tradicionais abordados pelo pensamento histórico anterior – a política e as guerras, entre eles –, e sim que o *philosophe* demonstrou em suas obras históricas um projeto – às vezes apenas restrito à teoria, outras vezes efetivado com resultados importantes para o período – de atingir um nível mais profundo de compreensão da ação humana na passagem do tempo<sup>32</sup>. Nesse sentido, a abordagem de Voltaire não tinha por objetivo fundamental, e este é um ponto importante acentuado por Cassirer, salientar a diversidade cultural, nem trazer para o primeiro plano aqueles aspectos que tornam os seres humanos historicamente diferentes. Pelo contrário, o esforço de Voltaire residia na busca dos elementos constituintes da “natureza humana” diversamente expressos em cada época e lugar. Seu trabalho crítico concentrava-se em depurar o relato

---

Voltaire dedica a maior parte do tempo a discutir questões relativas às artes, à religião, ao comércio, à ciência e à filosofia, bem como ao tipo de governo existente na ilha, buscando traçar, de acordo com a linguagem que o próprio *philosophe* usaria posteriormente, o “espírito do povo inglês”.

“As transformações nos costumes e nas leis serão enfim seu grande objeto. Assim se saberá a história dos homens, em vez de saber uma parte insignificante da história dos reis e das cortes.”

<sup>32</sup> Nas palavras de LOPES: “Quando o Príncipe das Luzes se mune de um arsenal de boas intenções, no sentido de ímpeto de realização, na pesquisa histórica de um leque amplo de novas propostas, faltam-lhe dados suficientes: documentação organizada e tradição crítica anterior. Ele vê apenas algumas árvores, não vê nenhuma floresta. Então, o pouco de pesquisa empírica que se encontra em seus livros históricos sobre usos e costumes – que alguns analistas colocam, não sem razão, na conta de história cultural – pode ser considerado muito, muitíssimo. Se, ao tentar empreender a escrita das realizações do espírito do homem, acaba descambando pela história militar e diplomática, está sendo dominado pelo espírito do tempo do qual tenta escapar, com uma parcela considerável de êxito para os padrões de tudo o que lhe antecedeu, no século anterior, e de quase tudo o que lhe sucedeu, no século XVIII francês” (2001, p. 66).

histórico das fantasias e dos mitos, em separar o contingente do necessário para visualizar, à semelhança do físico, as leis ocultas sob a multidão dos fenômenos. Ora, segundo Cassirer, esta concepção cria uma dificuldade para a Filosofia da História de Voltaire. Se nela existe a idéia de progresso como fio condutor, já que Voltaire hierarquiza os momentos históricos de acordo com o grau de civilização que neles discerne<sup>43</sup>, como pode o historiador-filósofo afirmar que a humanidade avança se em todos os tempos e lugares ele considera que a natureza do homem, a sua própria razão, é sempre a mesma? Cassirer escreve que Voltaire jamais enfrentou tal questão explicitamente, embora suas obras contenham as reflexões necessárias para respondê-la. Assim sendo, CASSIRER assinala que, não obstante para o filósofo francês a racionalidade humana por vezes seja sufocada pelas superstições e dissimulada pela multiplicidade dos costumes,

a história mostra como a razão sobrepuja pouco a pouco as resistências, como se torna o que é por natureza. Portanto, o verdadeiro progresso não diz respeito à razão nem, por conseguinte, à humanidade como tal, mas somente à sua exteriorização, à sua *revelação* (*Sichtbarkeit*) empírico-objetiva. E é justamente essa revelação, essa visibilidade progressiva, essa marcha da razão para a completa transparência que constitui o verdadeiro sentido do progresso histórico. (1997, p. 295)

Justamente por ter dado um peso tão grande para a pesquisa empírica e para a crítica do relato histórico, Voltaire possuía bons motivos para não endossar o postulado do progresso. Em suas reflexões teóricas sobre a História, há implicitamente um questionamento desse postulado quando o autor tem em mira o modo como os eventos se relacionam ao longo do tempo. No verbete “Cadeia dos acontecimentos” do *Dicionário Filosófico* (de 1764), ele censura a concepção de que existiria uma fatalidade invencível, o destino, que encadearia todos os acontecimentos do mundo em uma corrente inexorável. Falando sobre o problema da causalidade na História, VOLTAIRE escreve: “todo o efeito tem, evidentemente, a sua causa, a remontar de causa em causa ao abismo da eternidade; mas nem toda causa tem seu efeito a influir

<sup>43</sup> Em *O Século de Luís XIV*, uma de suas obras históricas, Voltaire distingue, em meio a todos os períodos da história, quatro épocas especiais pelo nível civilizatório que apresentaram: o século de Alexandre, o de Augusto, o dos Médici e o principal deles, o de Luís XIV.

até ao fim dos séculos. Todos os acontecimentos são produzidos uns pelos outros, reconhecendo; se o passado partureja o presente, o presente partureja o futuro; todos têm pais, mas nem todos têm filhos” (1988, p. 31). Mesmo admitindo a ligação entre os eventos ao longo do tempo, isto é, o caráter processual da história, Voltaire não propõe que haja uma linearidade absoluta no devir, como se todas as ações humanas devessem possuir uma mesma finalidade. Ao invés disso, ele aponta a necessidade de se ver aquilo que a teóricos da História contemporâneos chamam de *descontinuidades*. “Temos de pensar que nem tudo é compacto na natureza, há vazios, lacunas, e que nem todo movimento se propaga progressivamente, até dar a volta ao mundo. (...) Logo, os acontecimentos presentes não são as crias de todos os acontecimentos do passado; têm as suas linhas diretas; mas, de nada lhes servem mil pequenas linhas colaterais” (VOLTAIRE, 1988, p. 31). Deste modo, o *philosophe* condena o tipo de determinismo causal que sustenta uma certa ideia de progresso como *continuum* histórico existindo em um tempo homogêneo.

Ciente das múltiplas tendências que sempre impulsionaram os seres humanos no decorrer da história, Voltaire não podia deixar de considerar as enormes dificuldades impostas pelos próprios homens ao avanço do que ele elegera como a “civilização racional”. Bem distante de pensar no progresso como algo dado e imutável, o escritor adquiriu consciência da fragilidade dessa civilização que ele e seus companheiros iluministas propunham, concebendo-a mais como um projeto a ser duramente efetivado do que como uma consequência necessária da história<sup>54</sup>. A leitura do conto filosófico intitulado *Elogio Histórico da Razão*, publicado em 1775, deixa isto bem claro. Nele, o autor descreve as aventuras e desventuras da Razão e da Verdade em sua peregrinação pelo mundo, e por meio disto faz um inventário histórico dos avanços da racionalidade e dos obstáculos a ela interpostos pelos homens ao longo

<sup>54</sup> Retomando mais uma vez as considerações de Ricardo R. TERRA (1986), podemos enxergar na filosofia da história voltairiana a presença do binômio desenvolvimento/regressão como um elemento-chave da interpretação dos eventos. Seguindo Terra, se Voltaire destaca certos períodos históricos como plenos de esplendor, não deixa de ressaltar as épocas de decadência que se interpõem entre eles. Entretanto, essa concepção não representa uma volta à teoria cíclica da história, já que o retorno de uma fase de felicidade não é a simples reapresentação do mesmo, mas também a sua ultrapassagem.

do tempo. O *Elogio* começa ressaltando a impossibilidade da presença da Razão na Europa dominada pela barbárie durante os séculos em que homens como o rei Clóvis faziam suas guerras devastadoras e os cristãos promoviam as Cruzadas. Nessa era de obscuridade, “via-se a Ignorância, o Fanatismo, a Fúria percorrerem (...) a Europa tóda; a Pobreza lhes seguia o rastro; a Razão ocultava-se num poço, como a Verdade, sua filha. Ninguém sabia onde ficava esse poço, e, se o fôressem, ali teriam descido para degolar mãe e filha” (VOLTAIRE, 1972, p. 650). A alusão à Idade Média é clara, e mostra todo o desprezo de Voltaire pela “loucura” dessa era em que o progresso foi paralisado pelo predomínio da superstição (leia-se catolicismo). Após a tomada de Constantinopla pelos turcos, continua o conto, alguns gregos em fuga foram acolhidos pela Razão, e em seguida visitaram as cortes européias como apóstolos dela, onde não obtiveram reconhecimento. Mesmo o pouco sucesso atingido por eles entre os burgueses foi logo sufocado pelas guerras civis que assolaram a Europa, durante as quais a Razão e a Verdade permaneceram mais escondidas do que nunca.

Entretanto, passado mais algum tempo, ambas resolveram sair do esconderijo e andar pelo mundo. Não sem grande surpresa, viram que os homens estavam dando passos consideráveis em direção ao esclarecimento e que a superstição e o fanatismo estavam finalmente sendo eliminados. Atravessando a Itália, a Alemanha, a Suécia, a Rússia, a Inglaterra e a França, mãe e filha maravilharam-se com os progressos econômicos e culturais das nações, e se puseram a enaltecer as novas liberdades políticas concedidas pelos governantes ao povo. Tãmanha era a satisfação da Razão que, comparando as benesses do presente (o século XVIII) com aquelas da Antigüidade, ela disse à sua filha: “êste [tempo] é infinitamente melhor; só se pensava então em mostrar um pouco de espirito; e vejo que há dez ou doze anos que os europeus se vêm empenhando nas artes e nas virtudes que abrandam a amargura da vida. Parece que em geral se combinaram para pensar mais solidamente do que o haviam feito durante milhares de séculos” (VOLTAIRE, 1972, p. 656). A Verdade concordou com a sua mãe, acrescentando que só tinha motivos para louvar o presente, a despeito de tantos que só louvavam o passado. Assim como Condorcet faria alguns anos depois, Voltaire encarava sua própria época com entusiasmo, visto que nela não

apenas muitos “avanços civilizacionais” tiveram lugar, como também se abriu a possibilidade de que as reivindicações dos *philosophes* fossem ouvidas, entre as quais estavam a cobrança de impostos mais adequados, incentivos à agricultura, fim dos privilégios do clero e de nobreza, e a reformulação do código penal. Contudo, apesar de acreditar que vivia em uma época de esclarecimento, Voltaire tinha plena consciência de que ela não era eterna; vêm daí as prudentes palavras da Razão que concluem o conto: “Pois bem, minha filha, gozemos destes belos dias; fiquemos por aqui, se durarem; e se vierem tempestades, voltemos a nosso poço” (VOLTAIRE, 1972, p. 656). Moral da estória: no horizonte da civilização, a barbárie aparece como uma ameaça virtual que nunca deve ser esquecida.

Por tudo isto, John Gray acredita que Voltaire foi um dos filósofos que melhor compreendeu as contradições da visão de progresso cultivada no século XVIII, embora ele mesmo temesse confrontar definitivamente estas contradições. Uma vez que a crítica incessante dos valores e da tradição, bem como a busca da formulação de um saber cada vez mais racional e científico, dava o tom das reflexões do Iluminismo, as consequências do trabalho de seus adeptos acabariam por levar a um destino bem diferente daquele projetado. Foi o filósofo alemão Friedrich NIETZSCHE (2001) que, no século XIX, percebeu todas as implicações desse trabalho, classificando o tipo de sensibilidade histórica cultivada pelos iluministas como “crítica” em oposição às atitudes “antiquárias” e “monumentais” que viam o passado sempre como algo a ser preservado. Tal sensibilidade histórica, comenta Hayden WHITE inspirando-se nas idéias nietzschianas, “inclinada que estava a submeter o passado ao crivo do julgamento, a dissolvê-lo e, quando necessário, condená-lo no interesse das *necessidades* presentes e da *esperança* de uma vida melhor”, era perigosa, “pois, uma vez encetado o trabalho de aniquilação, é difícil impor-lhe um limite e recobrar a reverência pelas raízes e o respeito pelas virtudes conservadoras sem os quais o organismo humano não pode sobreviver” (1994, p. 153-154). Mas, ainda que houvessem plantado as sementes de uma nova moralidade, os filósofos do século XVIII não estavam preparados para colher os frutos maduros de sua obra. Afinal, o terreno em que cultivavam seu jardim filosófico estava coberto de belas flores cujo

perfume os inebriava e suscitava doces sonhos de felicidade aos quais eles não desejavam renunciar. Em outras palavras,

quando perseguido corajosamente, o resultado final do pensamento iluminista não é a manutenção das esperanças morais legadas ao mundo pelo Cristianismo. Tal como o via Nietzsche, que por isso mesmo admirava o Iluminismo e Voltaire, esse resultado é a extinção de semelhantes esperanças. Todavia, como surgiu no seio da Cristandade, o Iluminismo não podia deixar de apelar para muitas das esperanças suscitadas pela fé que ele desejava substituir. Sempre acalentou anseios de progresso para os quais não há espaço numa visão plenamente naturalista, verdadeiramente pós-cristã da humanidade e de seu lugar no mundo (GRAY, 1999, p. 18)<sup>35</sup>.

Abordando o problema a partir de um ponto de vista dialético, podemos afirmar que os pressupostos fundamentais do Iluminismo continham as contradições que, sendo efetivadas, negariam as principais bases de sustentação da fé no progresso que os iluministas mantinham. Quanto mais aprofundassem a crítica que faziam à História, mais se tornaria claro que suas esperanças possuíam garantias puramente metafísicas, cujos alicerces não se encontravam numa suposta “natureza do processo histórico”, mas apenas em seus desejos pessoais. A manutenção de semelhantes esperanças no interior de uma visão de mundo que se pretendia científica e filosoficamente orientada constitui, portanto, um indicio importante do caráter histórico do Iluminismo, no sentido de que este, como movimento intelectual, não estava isolado do contexto social de sua época: ele correspondia a uma certa *ordre du temps* (LOPES, 2001), e era incapaz de assumir uma posição de completa objetividade diante das evidências empíricas que suas investigações reuniam. A crença iluminista no progresso era, pois, tão dogmática quanto aquela pregada pelo Cristianismo<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Para mais detalhes sobre essa questão, ver, no final deste trabalho, o apêndice *Nietzsche e a herança do Iluminismo ou a crítica da transcendência*.

<sup>36</sup> Ou, como propõe Jean Starobinski, essa crença era tão mitificada quanto as que faziam parte das antigas religiões atacadas pela crítica racional do Iluminismo. Diz ele: “Não basta, como muitas vezes se fez, identificar na filosofia das luzes um processo de ‘secularização’ em que o homem reivindica para a sua razão as prerrogativas que foram as do logos divino. Um movimento inverso é igualmente evidente, pelo que o mito, de início afastado e considerado absurdo, vê-se atribuir um sentido profundo e pleno, um valor de verdade revelada (Schelling). Por meio dessa dupla transformação, a oposição entre o profano e o sagrado se redistribui. O antigo sagrado sofre uma mutação, e a ordem profana carrega-se de uma mítica esperança de progresso libertador” (STAROBINSKI, 2001, p. 260).

Ora, possuindo ou não um respaldo na Natureza ou na História, a idéia de que a humanidade caminhava rumo a uma civilização universal, marcada pela emancipação humana, encontrava ressonância mesmo fora dos círculos intelectuais, algo que ajuda a explicar sua persistência. Como uma maneira de superar as rivalidades nacionais e internacionais na Europa agravadas pela Reforma Protestante, a crescente aceitação de uma filosofia capaz de aglutinar indivíduos de diferentes países em uma mesma concepção de mundo racional e tolerante dava ao Iluminismo a resposta social que ele buscava. De acordo com o historiador Pierre LEPAPÉ,

Pela metade do século [XVIII], a "filosofia" era vista como o código comum que uma parte da elite intelectual e social havia adotado (...), numa adesão coletiva à Razão, à urbanidade dos costumes e à idéia de progresso. De Londres a Moscou, de Estocolmo a Lisboa, forjavase a unidade intelectual de uma Europa de "pessoas distintas", cultas, que falavam e escreviam o francês (...), cheias de curiosidade pela ciência, adeptas de reformas, inimigas do fanatismo e da superstição. Voltaire ocupava um lugar central no sistema de elaboração deste código. (1995, p. 147-148)

Dessa forma, a filosofia do Iluminismo configurou-se no século XVIII como a fé secular da Modernidade, e seus seguidores, assim como os cristãos, consideravam que o credo que adotaram os levaria a uma época de paz e prosperidade futura.

Como vimos, Lepape salienta a importância de Voltaire na criação dessa filosofia. Mas em que consistia a participação do literato francês neste processo? Voltaire encarnava em si os valores e as aspirações do novo tipo de civilização que as Luzes propunham; o deísmo que ele defendia, por exemplo, poderia ser um denominador comum na questão religiosa que dividia a Europa há séculos, uma vez que relegava a um segundo plano as disputas dogmáticas que caracterizavam as várias vertentes do Cristianismo, em nome de uma crença íntima na existência de um Ser Supremo. Sendo considerado em seu próprio tempo como o melhor escritor da língua francesa, Voltaire atingia um público considerável com suas obras, divulgando desse modo o Iluminismo por meio da Literatura. Todavia, como vimos no caso do *Elogio Histórico da Razão*, seus escritos não estão isentos daquelas contradições já mencionadas em torno da noção de progresso. A análise de seus romances e contos nos mostra como a obra literária é uma excelente fonte para compreensão da história,

pois, como lembra Nicolau SEVCENKO, a criação literária é “uma instância complexa, repleta das mais variadas significações e que incorpora a história em todos os seus aspectos, específicos ou gerais, formais ou temáticos, reprodutivos ou criativos, de consumo ou produção” (1983, p. 246), e os contos filosóficos de Voltaire não são uma exceção.

Para prosseguir na abordagem da literatura voltairiana consoante aos fins desta discussão, concentraremos agora nosso estudo no conto intitulado *O Ingênuo*. Esse texto merece aqui uma atenção especial uma vez que, por vários motivos, sua estrutura pode ser tomada como uma analogia da ideia de progresso concebida pelo autor. A constituição do protagonista, as situações específicas pelas quais ele passa, as assimetrias presentes na composição da narrativa, o momento em que o texto foi escrito, tudo isto permite entrever no conto a “quintessência do espírito” voltairiano (STAROBINSKI, 2001) e extrair dele algumas das reflexões mais maduras do *philosophe* sobre a capacidade humana de se aprimorar com as experiências e buscar a felicidade.

*O Ingênuo* foi publicado inicialmente em 1767. Ele trata das aventuras de um jovem índio hurão<sup>47</sup> que vai à França e lá se depara com uma civilização completamente diferente da sua, encontrando muitas dificuldades para se adaptar. De fato, esse conto é visto por alguns como a resposta de Voltaire ao elogio do “bom selvagem” atribuído a Rousseau no interior da crítica que este dirige à Modernidade, de forma que nele Voltaire estaria dando sua própria versão sobre a questão do “homem natural” e do avanço da civilização. Tomando esta interpretação como ponto de partida, passemos ao conto.

Inicialmente, o protagonista da história revela-se profundamente admirado com as diferenças entre os costumes dos hurões e dos franceses. Em diversos momentos, enfatiza-se a perplexidade do Ingênuo diante das contradições que ele via no modo de agir dos homens ditos civilizados. Quanto mais aprendia sobre os franceses, especialmente sobre a religião cristã que eles seguiam, mais ambigüidades notava neste povo. Como escreve Maria das Graças S. do NASCIMENTO, “o jovem

índio canadense é puro e sem nenhum preconceito. Os europeus são maliciosos. A razão ingênua é curiosa, ávida de saber, discute com veemência, mas sabe aceitar seus erros. A razão desenvolvida dos bretões é dogmática, não costuma questionar o que afirma. O Ingênuo é também coerente. Diz o que faz e faz o que pensa” (1993, p. 56).

A simplicidade de caráter do hurão, sua incapacidade primária de compreender as respostas maliciosas e as justificativas por vezes incoerentes que lhe eram dadas, não deve, entretanto, ser considerada somente como um instrumento da crítica que Voltaire faz à sua própria sociedade, especialmente à Igreja Católica. Embora o texto contenha esta crítica, ele não se reduz a ela. Analisando o conto em sua totalidade, percebemos que não existe nele uma apologia da natureza semelhante à de Rousseau, e sim a defesa da liberdade de pensamento e de crítica racional. O Ingênuo personifica o espírito questionador, a própria “razão natural”, que Voltaire apontava como idêntica em todo e qualquer povo. Ainda que seus costumes fossem diferentes daqueles adotados pelos europeus, o hurão possuía, para além deles, uma racionalidade que lhe permitia enxergar as coisas com mais clareza, justamente porque ela não era obstaculizada por nenhum preconceito.

Ao longo da história, a razão natural do Ingênuo é posta à prova por diversas vezes, e nem sempre as consequências de seus atos são bem vistas. Tomado pelos jesuítas como simpatizante do protestantismo, porque defendera a liberdade de crença, o hurão foi preso na Bastilha e, em companhia de um jansenista ali encarcerado, ele sofreu uma profunda transformação espiritual, aproveitando sua reclusão para instruir-se na cultura de seus novos compatriotas<sup>56</sup>. O amadurecimento intelectual do protagonista, que lhe ensinou a refrear sua espontaneidade e a medir com mais frieza a extensão de seus projetos pessoais, é fundamental para a compreensão da idéia

---

<sup>56</sup> Os hurões, também chamados de huronizanos, eram indígenas que habitavam a América do Norte.

<sup>57</sup> Segundo Jean STAROBINSKI (2001), a prisão fomenta a realização de um diálogo assimétrico entre o Ingênuo e o jansenista Gordon, de tal modo que ambos, por meio da diferença marcante de suas formações anteriores, têm a oportunidade de aprender um com o outro e modificar seu caráter “O homem da natureza partilha o cativo com um teólogo que reprova a natureza e a ela opõe a graça natural. (...) Gordon está cercado de livros, e fará a educação intelectual do Ingênuo; este passará da espontaneidade instintiva ao conhecimento refletido, da individualidade ignorante à universalidade racional. (...) O diálogo pedagógico transforma também o pedagogo; de teólogo fanático, ele se transforma em adepto da filosofia natural” (STAROBINSKI, 2001, p. 157).

voltairiana de progresso. Para se tornar um homem melhor, para aprender a viver no mundo civilizado, o *Ingênuo* teve de refinar seus modos e incorporar muitos dos valores da cultura ilustrada francesa. Não bastava que fizesse uso de sua razão natural; era preciso aperfeiçoá-la apoiando-se no conhecimento, algo que os títulos dos capítulos XI e XIV do conto, respectivamente *Como o Ingênuo desenvolve o seu espírito* e *Progressos do espírito do Ingênuo*, explicitam. Com isto, Voltaire nos mostra sua concepção de progresso como o aprimoramento do ser humano por meio do esclarecimento. Essa forma de pensar assemelha-se muito àquela expressa por Kant em sua célebre definição do “Eslarecimento” [*Aufklärung*]: a saída do homem da menoridade<sup>59</sup>. A ingenuidade do hurão é como uma fase de menoridade intelectual que só pôde ser superada por meio da coragem de questionar e da liberdade de exercício da razão. Kant acreditava que apenas o uso público da razão levaria ao esclarecimento, tanto individual quanto coletivo, e criticava os entraves – o autoritarismo e a intolerância dos “tutores” da sociedade – que se interpunham a ele. É interessante notar como, no caso do *Ingênuo*, Voltaire retrata tais entraves na figura dos personagens que perseguem o protagonista – os jesuítas e os funcionários do Estado – e mostra que, mesmo privado de sua liberdade de ação, o hurão encontrou o caminho para se esclarecer usando a liberdade de crítica racional em seus diálogos filosóficos na Bastilha, embora – como Kant defenderia em seu texto –, tenha aprendido igualmente a necessidade de submeter o uso privado de sua razão à ordem social na qual seria integrado após sua saída da prisão.

Sintetizado no personagem do *Ingênuo*, o projeto voltairiano para a emancipação da humanidade revela-se, pois, inteiramente. Revela-se inteiramente, também, em suas contradições. Os grandes sofrimentos vividos pelo protagonista lembram-nos de que a história não é fluxo contínuo em direção à bem-aventurança

<sup>59</sup> O texto de Kant sobre o esclarecimento foi publicado inicialmente no *Berlinische Monatschrift* em 5 de dezembro de 1783, em resposta à questão sobre o assunto, que fora proposta pelos editores da publicação “Eslarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta da decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*].” (KANT, 1974, p. 100)

geral. Por tudo o que lhe ocorrera – ele fora perseguido, preso, e perdera o grande amor de sua vida –, o hurão deixara de ser um ingênuo para tornar-se um profundo conhecedor do espírito humano, um novo homem que, nas palavras do conto, “apareceu sob outro nome em Paris e no Exército, com o aplauso de tôdas as pessoas de bem, e que foi ao mesmo tempo um guerreiro e um filósofo intrepido” (VOLTAIRE, 1972, p. 359). O avanço intelectual, todavia, não fora suficiente para apagar de sua memória os males sofridos desde a sua chegada à França, assim como, para Voltaire, o progresso da civilização talvez jamais possa pôr fim ao sofrimento humano. Em *O Ingênuo*, da mesma forma que em outros contos, Voltaire reproduz os impasses de sua visão da História. Diante do problema do mal, isto é, dos obstáculos à civilização, ele não consegue fornecer uma solução definitiva. Na opinião de Maria das Graças S. do Nascimento, os personagens e as situações existentes nas obras literárias voltairianas convidam o leitor a tirar suas próprias conclusões a respeito da questão do mal pelas respostas paradoxais dadas ao longo dos textos. Segundo NASCIMENTO, “embora em quase todos os contos existam respostas conciliadoras para os paradoxos, elas, na maioria dos casos, são afastadas pelo autor, que propositadamente interrompe a discussão” (1993, p. 58). Em *O Ingênuo* não é diferente. A narrativa, ao mesmo tempo em que descreve com detalhes o processo de esclarecimento do protagonista, não deixa de ressaltar os muitos entraves que se opõem ao exercício de sua razão questionadora. Entretanto, o conto não termina fornecendo uma moral ou algum outro tipo de solução capaz de justificar os infortúnios do mundo, em nome do progresso. O paradoxo do mal persiste e desafia os leitores a usar de sua própria razão para enfrentá-lo. Como o próprio VOLTAIRE sintetiza no *Dicionário Filosófico*, “o problema do bem e do mal permanece como um caos indecifrável para aqueles que se interrogam de boa fé; é um jogo de inteligência para os que os discutem” (1988, p. 30).

Uma abordagem diacrônica da produção literária voltairiana pode deixar ainda mais evidente alguns lances desse “jogo de inteligência”. Comparando-se dois contos publicados com mais de dez anos de diferença, *O mundo como está* (de 1748) e *Cândido* (de 1759), percebem-se as oscilações no pensamento de Voltaire a respeito da

questão moral implicada na idéia de civilização. No primeiro conto, o profeta Babuc vê-se encarregado pelo anjo Ituriel da missão de investigar as virtudes e os vícios da cidade de Persépolis – uma Paris da Antigüidade – para decidir se ela deveria ou não ser destruída pela cólera divina. Quanto mais conhecia o comportamento dos persas, mais Babuc se admirava de suas contradições, pois cada ação deplorável que testemunhava logo era seguida por uma demonstração de grande mérito. “Inexplicáveis humanos”, exclamou, ‘como podeis reunir tanta baixaza e grandeza, tantas virtudes e crimes?’” (VOLTAIRE, 1972, p. 85). Percorrendo a cidade, o profeta assistiu a um desfile em que todas as benesses, bem como todos os problemas da civilização, apresentaram-se em alternância, como para criar um efeito de equilíbrio. Para fazer justiça às impressões tão díspares que o povo da cidade lhe causara, Babuc mandou que um fundidor produzisse uma estátua composta dos mais variados elementos, dos metais e pedras preciosos aos materiais mais vis, e levou-a para Ituriel “Destruiríeis – disse êle [Babuc] – esta linda estátua, só porque não é tãda de ouro e diamantes?” (VOLTAIRE, 1972, p. 96). Compreensivo, Ituriel deu-se por satisfeito com o relatório de seu enviado e Persépolis permaneceu intacta. Afinal, escreveu Voltaire, se nem tudo está bem, tudo é passável.

Contudo, essa mesma condescendência do filósofo para com os males da civilização diminuiu sensivelmente com o passar do tempo<sup>60</sup>. Em *Cândido*, assiste-se a um novo desfile, mas desta vez apenas a corrupção humana sobe à passarela. Por meio de uma série atordoante de eventos, Voltaire constrói uma narrativa em que “são as misérias e os ridiculos que se sucedem ao sabor do acaso: é a genealogia da sífilis, ou a lista dos reis assassinados – seqüência em que nada progride, e em que o mal, tanto moral como físico, não faz mais do que se repetir, em um incansável e estéril recomeço” (STAROBINSKI, 2001, p. 135-136). Minando pouco a pouco as bases de

<sup>60</sup> Algumas experiências desagradáveis sofridas por Voltaire nesse meio tempo podem ajudar a explicar tal mudança de perspectiva. A morte da marquesa du Châtelet, em 1749, privou-o da companheira de vários anos ao lado da qual ele desenvolveu diversos estudos importantes; os incidentes na corte de Frederico II, de 1750 a 1753, jogaram um balde de água fria no sonho voltairiano de ser o guia filosófico do déspota esclarecido; por fim, a má impressão provocada pelo terremoto de Lisboa, em 1755, levou Voltaire a nutrir pensamentos bastante desalentadores sobre a existência humana na Terra.

qualquer otimismo, o conto lança os personagens em situações violentas em que a fuga desesperada é a única saída. O único porto seguro, o país do Eldorado, é somente uma utopia. Se desligado do restante da obra de Voltaire, *Cândido* poderia dar a impressão de que o autor deplorava qualquer possibilidade de progresso, tal é o efeito produzido pelo pessimismo da narrativa. A conclusão da estória, entretanto, oferece indícios que, vistos à luz do conjunto da produção voltairiana, apontam para uma direção diferente. Reunidos em uma pequena granja, o protagonista e seus companheiros encontraram no trabalho uma solução para o tédio de suas vidas. Reconhecendo a necessidade de cultivar seu jardim como mais importante do que refletir sobre os males do mundo, Cândido não desculpou os incontáveis problemas passados por ele e seus amigos, mas percebeu que é preciso agir para tornar a existência aceitável. Segundo Lidia FACHIN (1995), a "moral" de *Cândido* deve ser interpretada como uma defesa do valor da ação concreta do ser humano sem a qual nenhuma grande questão geral pode ser resolvida. Por isso, o fechamento de *Cândido*, longe de ser uma incitação ao conformismo puro e simples, chama a atenção dos leitores para o fato de que unicamente os homens, como sujeitos de sua própria história, são capazes de transformar o mundo. O próprio Voltaire não deixara isso bem claro ao afirmar que o homem nasceu para a ação como o fogo tende para cima e a pedra para baixo, e que não estar ocupado e não existir é a mesma coisa para o homem?

Para Voltaire, enfim, os males da civilização nunca são inteiramente admissíveis ou compreensíveis. Resta combatê-los pela ação, pois esta é uma atitude melhor do que se perder nos labirintos do "caos indecifrável" de sua simples contemplação.

#### 4 ROUSSEAU, UM INEMIGO DA CIVILIZAÇÃO E DO PROGRESSO?

Um estudo em torno das idéias a respeito do progresso no século XVIII deve considerar também a opinião do filósofo que devotou grande parte de seu esforço intelectual a refletir sobre a questão de como a natureza humana sofrera alterações fundamentais em decorrência da passagem do homem ao estágio de civilização. Jean-

Jacques Rousseau, bastante conhecido por suas críticas ao artificialismo da cultura européia e por sua admiração pelas virtudes “naturais”, desenvolveu, ao longo de sua obra, uma profunda pesquisa tentando encontrar o verdadeiro caráter humano que, segundo ele, fora obscurecido e degenerado pela vida em sociedade. Ao fazer isto, Rousseau entrou em contato com o pensamento iluminista, aderindo a ele em certos pontos, mas discordando dele em outros de grande importância, o que lhe granjeou a inimizade de seus pares *philosophes*. Se a maioria dos iluministas, como vimos, tinha grande fé no avanço da civilização e um desprezo acentuado pelos costumes “primitivos”, Rousseau posicionava-se singularmente diante da questão, tendo sua própria concepção do que seria um progresso desejável.

Antes de tudo, é necessário ter em mente o que é, em essência, o célebre elogio ao “bom selvagem” atribuído a Rousseau. Em um estudo buscando traçar as bases desse elogio, o qual foi publicado originalmente em 1937, Afonso Arinos de Melo FRANCO (2000) inclui o pensamento rousseauiano em uma tradição intelectual cujas fontes principais abrangiam as descrições feitas por viajantes dos indígenas da América, inclusive os brasileiros. Impressionados com o modo de vida simples dos ameríndios, diversos pensadores europeus, nos séculos que sucederam as Grandes Navegações, utilizaram o exemplo dos “selvagens” para julgar os costumes de sua própria sociedade, e escritores como Montaigne e Rousseau estão entre os mais proeminentes a fazer isto. Mais de um século antes de Rousseau, Michel de Montaigne expressou em seus *Ensaio*s, publicados em 1580, certas opiniões bastante interessantes sobre os indígenas. De fato, as observações do autor são marcadas por um impressionante relativismo. Escreveu ele referindo-se aos nativos do Novo Mundo: “não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. É natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela idéia dos usos e costumes do país em que vivemos” (MONTAIGNE, 1996, p. 195). Montaigne, contudo, foi capaz de ultrapassar essa perspectiva moral restrita para julgar os outros povos por meio de critérios menos “etnocêntricos”. Desse modo, ele comparou os indígenas aos frutos selvagens, dizendo que ambos possuíam qualidades vivas,

vigorosas, autênticas, úteis e naturais; porém, quando a intervenção humana agia sobre esses frutos, tais qualidades se abastardavam, pois eram adaptadas ao gosto corrompido dos homens. Assim, os indígenas deveriam ser chamados de selvagens somente “por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva” (MONTAIGNE, 1996, p. 196). Para Montaigne, esses selvagens estariam tão próximos da pureza natural que seu modo de vida superaria em perfeição até mesmo os projetos imaginados pelos filósofos da Antiguidade, como a República idealizada por Platão.

Isto não quer dizer, entretanto, que o filósofo não enxergou qualquer indício de maldade entre os indígenas. Ao falar dos rituais de canibalismo que praticavam com seus prisioneiros de guerra, os quais eram torturados antes da execução, Montaigne afirma que eles os faziam movidos pelo desejo de vingança, algo que, longe de representar uma característica ímpar de selvageria, somente demonstrava um traço comum entre os indígenas e os europeus. Porém, mesmo essa característica precisava ser relativizada, pois, segundo MONTAIGNE,

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplicios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o vemos nas vitimas ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado (1996, p. 199).

Comparada às sutilezas com que os civilizados europeus realizavam sua barbárie, sempre justificada em nome de algum princípio nobre, a brutalidade dos nativos americanos parece perder sua intensidade. Montaigne reitera assim que a disparidade de costumes entre os povos do Velho e do Novo Mundo não deve inspirar aos europeus um sentimento de superioridade. Afinal, quem pode ser realmente qualificado de selvagem? “Por certo”, responde MONTAIGNE referindo-se aos indígenas, “em relação a nós são realmente selvagens, pois entre suas maneiras e as nossas há tão grande diferença que ou o são ou o somos nós” (1996, p. 202).

A semelhança entre o pensamento de Montaigne sobre os selvagens e o que Rousseau iria desenvolver no século XVIII deve-se não apenas ao fato do filósofo de Genebra ter lido a obra de Montaigne, mas também à busca rousseauiana por encontrar a verdadeira essência dos “frutos selvagens” corrompidos pela mão do homem, o que o levou a adotar uma perspectiva relativista ainda mais crítica do que a de seu antecessor. A oposição entre natureza e civilização, que resultou de tal perspectiva, é um tema fundamental na obra de Rousseau sobre o qual os comentadores vêm se debruçando há muito tempo, e FRANCO (2000) não foi uma exceção. Embora não se possa concordar sem reservas com o diagnóstico apresentado por ele acerca dos distúrbios da personalidade de Rousseau que seriam, segundo o autor, a causa de suas idéias sobre o “homem natural” como oposto ao “civilizado”<sup>61</sup>, deve-se admitir que Franco está correto ao salientar o caráter progressivo da maturação dessas noções na mente do filósofo suíço. Sobre essa oposição irreduzível entre natureza e civilização, escreve FRANCO: “Informe e vaga nas suas primeiras obras de maior importância, tal convicção se vai definindo e apurando no correr da abundante produção literária, até se tornar uma verdadeira doutrina” (2000, p. 277). Expostas já no *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*<sup>62</sup>, as idéias de Rousseau sobre a pureza e a superioridade do “homem natural” seriam um tema constante em seus escritos posteriores.

<sup>61</sup> De fato, as expressões usadas por FRANCO para descrever a psique de Rousseau são bastante fortes: “timidez mórbida”, “misantropia”, “e sua personalidade não era mais a de um esquizoide, mas já a de um esquizofrênico” (2000, p. 269), “estado mórbido de impotência e inadaptação” (2000, p. 277). O problema reside não apenas nas dificuldades quase insuperáveis de se fazer um diagnóstico psicológico válido *a posteriori* sobre um personagem histórico que viveu há séculos atrás, mas também em querer que este diagnóstico possa ser o principal elemento explicativo das idéias de um autor, como pretende Franco a respeito do pensamento rousseauiano. Esse tipo de abordagem psicologizante, como vimos, mereceu críticas de Lucien Goldmann e, especificamente sobre o caso de Rousseau, de STAROBINSKI (1991). Para este autor, os inúmeros e conflitantes diagnósticos já formulados a respeito da doença de Rousseau somente atestam a inadequação da tentativa de fornecer uma sentença definitiva sobre o assunto. Além disso, Starobinski afirma com razão que esses diagnósticos, na verdade, acabam por conferir à doença uma essência maciça, fazendo dela um ser independente, esquecendo que “o nome da doença não é senão um ser de razão, e que a única realidade concreta é o homem doente. Acredita-se formular um veredicto científico, e não se faz mais que aplicar um conceito nosológico ‘moderno’ sobre uma realidade obscura que elude toda definição desse gênero” (1991, p. 380).

<sup>62</sup> Esse texto também é conhecido como o “segundo Discurso” em referência ao fato de ter sido escrito após o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750.

Em seu estudo da benignidade do “homem primitivo” supostamente defendida por Rousseau, Jean STAROBINSKI (1991) afirma que, no estado de natureza, o ser humano é bom porque não é ativo o suficiente para fazer o mal, e nem sequer é capaz de distinguir entre o bem e o mal, dado que ainda não há conflito entre fato e direito. É, pois, por meio de uma argumentação negativa que o filósofo procede para chegar à conclusão de que o homem, no estado de natureza, não possui nem vícios nem virtudes, a não ser que, tomando-se essas palavras em seu sentido puramente físico, “se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir” (ROUSSEAU, 1973, p. 257). Rousseau, neste ponto, opõe-se à opinião de Thomas Hobbes<sup>67</sup>, segundo a qual se poderia derivar da ausência da idéia de bondade no homem uma maldade inerente e um desejo de satisfazer paixões que, na perspectiva rousseauiana, são antes sociais do que naturais. Avaliando esta questão moral, Rousseau afirmou:

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha, de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal (ROUSSEAU, 1973, p. 258)<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Foi em *Leviatã*, publicado em 1651, que Thomas Hobbes expôs as idéias a respeito do estado de natureza criticadas por Rousseau. Nesse livro, o autor escreveu que quando dois homens querem a mesma coisa ao mesmo tempo, e não podem aproveitá-la ambos, a consequência é a de que se tornem inimigos. Segundo ele, “no caminho para seu fim – que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite –, [esses homens] esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (HOBBS, 2002, p. 96-97). Dele pressuposto HOBBS extraiu seu célebre conceito de estado de natureza como uma situação de constante beligerância: “Torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra. Uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. A guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (2002, p. 98).

<sup>68</sup> Poucos anos antes de Rousseau ter exposto essa divergência em relação ao pensamento de Hobbes, Montesquieu já havia repreendido o filósofo inglês com argumentos semelhantes em *O espírito das leis* (de 1748). Escreveu o autor: “Hobbes indaga: ‘Por que os homens, mesmo quando não estão naturalmente em guerra, estão sempre armados? E por que utilizam chaves para cerrar suas casas?’ Mas não percebe que atribuímos aos homens, antes do estabelecimento das sociedades, o que só poderia acontecer-lhes após esse estabelecimento, fato que os leva a descobrir motivos para atacar e defender-se mutuamente” (MONTESQUIEU, 1979, p. 27).

Vivendo numa auto-suficiência perfeita, cada indivíduo deseja apenas o necessário e alcança aquilo de que precisa sem ser forçado a recorrer a nenhum tipo de meio. É justamente a imediatez da satisfação das necessidades que garante a bondade primordial. Para o “homem natural”, acreditava Rousseau,

nada se interpõe entre seus “desejos limitados” e seu objeto, a intercessão da linguagem é pouco necessária; a sensação se abre diretamente para o mundo, a ponto de o homem mal saber distinguir-se daquilo que o cerca. O homem experimenta então um contato límpido com as coisas, que ainda não é turvado pelo erro: os sentidos, limitados a si mesmos, não contaminados pelo juízo e pela reflexão, não sofrem nenhuma distorção (STAROBINSKI, 1991, p. 37).

Graças a essa proximidade do homem com a natureza, o problema do mal não se faz sentir. Entretanto, a partir de um dado momento, algo acontece e o estado de natureza deixa de existir. E qual é a razão dessa queda em desgraça para humanidade? A resposta a esta questão implica necessariamente em se considerar o problema do “pecado original” pelo prisma através do qual Rousseau o enxergou. No início do *Discurso*, o autor afirma que a religião estabelece a crença de que foi a vontade divina a causa da passagem do homem para fora do estado de natureza (1973, p. 242), mas que isto não proíbe especulações racionais sobre como teria se processado tal passagem se o ser humano tivesse sido abandonado a si mesmo, sem a interferência da divindade. O prosseguimento do *Discurso* é, portanto, uma exposição que prescindir de fundamentos bíblicos para se constituir, dado que Rousseau buscou apenas no estudo da natureza humana os elementos para analisar as razões da desigualdade entre os homens.

Entretanto, isto não significa que não haja ligação alguma entre a explicação rousseauiana das origens da desigualdade e a doutrina bíblica do pecado original. CASSIRER apontou as semelhanças entre as duas (1999, p. 76) e, mais do que ele, Augusto LITHOLDO (1969) viu na obra do filósofo suíço a presença da religião cristã como ponto de sustentação. Segundo Litholdo, o objetivo de Rousseau foi o de promover uma nova leitura da Bíblia que recuperasse seu sentido original, sentido este que de forma alguma contrariava a razão. Quanto ao pecado original, ainda de acordo

---

com Litholdo, Rousseau reinterpreto a alegoria contida nos primeiros capítulos do Gênesis e o teria visto como o momento de configuração da liberdade humana. Antes dele, o homem era completamente definido pela vontade divina, sendo, por conseguinte, somente mais um animal como todos os outros. Ao cometer o pecado original, ou seja, ao se opor à ordem natural – identificada por Rousseau com o esquema imposto pela divindade à Criação – o homem realizou o ato que o transformou num ser completo e dotado de livre arbítrio. “Homem é, portanto, o animal a quem foi dada a liberdade de romper com as leis naturais, isto é, com as leis divinas. Esse ser mais elevado da escala zoológica só se tornou homem no momento em que pecou; foi o pecado, pois, que lhe deu o ‘status’ de homem. Sem o pecado ele continuaria a ser um ser irracional, totalmente determinado pelas leis estabelecidas pelo seu criador.” (LITHOLDO, 1969, p. 79) Como pode ser visto, a análise de Litholdo acentua que a referência de Rousseau ao pecado original é substancialmente diferente daquelas mais tradicionais, as quais concebem a degustação do “fruto proibido” por Adão e Eva como a razão da degeneração do homem, e não como a origem de sua própria humanidade. Apesar de ter sido uma demonstração de rebeldia contra o Ser Supremo – e por isto mesmo condenável –, o pecado original foi também ambigualmente positivo, ao dar ao ser humano uma conformação moral que ele não possuía anteriormente e cuja essência estava no exercício da liberdade, para o bem ou para o mal.

Embora Rousseau possa ter mantido a intenção de harmonizar suas obras com uma certa interpretação da Bíblia, no interior do *Discurso*, como já foi assinalado, o seu intuito é propor uma hipótese paralela – e independente – à oferecida pela religião. Ao seguirmos esses raciocínios desenvolvidos pelo autor ao longo do texto, chegamos à sua tese principal: sustentando veementemente a inocência natural do ser humano individual, é no surgimento da vida em sociedade que Rousseau vai apontar o nascimento do mal. É o amor-próprio, o sentimento egoísta que se sobrepõe ao saudável amor-de-si do “homem primitivo” e cujo aparecimento se dá no ambiente social, que se transforma no fundamento da ruína, uma vez que produz nos homens a sede de poder e a vaidade, o desejo de ser mais do que os outros: “É ele (o amor-

próprio] que faz os homens se tornarem tiranos contra a natureza e tiranos contra si próprios. Desperta neles necessidades e paixões que o homem natural não conheceu e, ao mesmo tempo, coloca em suas mãos meios sempre novos para satisfazê-lo sem nenhum limite e consideração.” (CASSIRER, 1999, p. 73-74)

No estado de natureza, acreditava Rousseau, o ser humano não é capaz de desejar mais do que pode alcançar imediatamente. Seu entendimento limitado inspira-lhe unicamente a vontade de satisfazer suas necessidades físicas, e suas paixões restringem-se àquelas provocadas pelos impulsos naturais. No entanto, quanto mais a vida em sociedade se torna freqüente, mais a razão humana se aperfeiçoa, pois a atividade crescente das paixões estimula o raciocínio, permitindo que o desejo seja potencializado para dar margem a novas aspirações. “só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar” (ROUSSEAU, 1973, p. 250). O desenvolvimento da capacidade de pensamento está, dessa forma, intimamente ligado às paixões, aos desejos, sendo que o querer mais e o entender melhor são dois fatores conjugados que levam o homem para além de sua condição original<sup>65</sup>.

Rousseau atribui um peso crucial aos obstáculos naturais enfrentados pelo homem como razão da passagem do estado da natureza à sociedade civil. A utilização de ferramentas associadas ao trabalho, o *fazer instrumental* de que fala Starobinski, contribuiu para alterar as características psicológicas do homem, aumentando assim a distância que passa a separá-lo da natureza.

As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela. (...) Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerá-las o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerá-se o primeiro como indivíduo. (ROUSSEAU, 1973, p. 266-267)

A partir de então, nessa fase civilizada de sua existência, são meios artificiais que se interpõem entre o ser humano e o ambiente natural e, mais importantes, são as aparências que representam o determinante principal nas relações sociais. O primeiro

passo rumo à desigualdade e ao vício, descreve o *Discurso*, é dado quando a convivência constante entre os homens leva à realização de comparações e gera as idéias de mérito e beleza, assim como o sentimento de preferência. Não apenas nos períodos do dia dedicados às atividades relacionadas à satisfação das necessidades naturais, mas também, e sobretudo, nos momentos de ócio em que a coletividade está reunida, os homens habitam-se a medir suas qualidades usando o outro como referência.

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja. A fermentação determinada por esses novos germes produziu, por fim, compostos funestos à felicidade e à inocência (ROUSSEAU, 1973, p. 269).

Ocorre então um descentramento ético, já que o critério para a formulação dos juízos de valor não reside mais no próprio indivíduo, e sim nos sujeitos em relação uns com os outros, ou uns *diante* dos outros como preferiria Rousseau<sup>45</sup>. *Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente distintas*, eis o grande abismo que se abriu no coração do homem e de onde emergiu o demônio da artificialidade. Na concepção de STAROBINSKI,

Já para o homem do parecer, há apenas meios, e ele próprio encontra-se reduzido a ser somente um meio. Nenhum de seus desejos pode ser saciado imediatamente; deve passar

<sup>45</sup> Para mais detalhes sobre o papel das paixões e da imaginação no desenvolvimento do intelecto sob o ponto de vista rousseauniano, ver ROSA (1999).

<sup>46</sup> Segundo Luiz Roberto Salinas FORTES (1997), os momentos em que os homens primitivos descritos por Rousseau celebram por meio da dança e do canto, mostrando suas qualidades uns aos outros, são o início do "paradoxo do espetáculo" que regerá a existência social dali em diante: "a constituição do 'laço' social permanente, graças ao abandono da errância no espaço e no tempo, é indiciável da constituição da possibilidade social da *separação* sujeito-objeto através do exercício agora também permanente da distinção e da comparação. Desta 'festa primitiva', deste 'berço dos povos' podem sair, como da caixa de Pandora, todos os bens e todos os males. (...) Mais do que isso. A *festa primitiva* é essencialmente ambivalente: ela é *laço*, união, fusão, no momento mesmo em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere e um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como um objeto. Os homens reúnem-se, separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam, distinguem-se uns dos outros ao se oferecerem em espetáculo uns para os outros e ao entrarem em conflito, em disputa ou em contradição com o seu duplo" (1997, p. 45-46).

pelo imaginário e pelo factício; a opinião dos outros, o trabalho dos outros lhe são indispensáveis. Como os homens não procuram mais satisfazer suas "verdadeiras necessidades", mas apenas aquelas que sua vaidade criou, estarão constantemente fora de si mesmos, serão estranhos a si mesmos, escravos uns dos outros. (1991, p. 40)

O fim da liberdade individual que caracterizava a vida do "homem primitivo" talvez constitua a principal perda lamentada por Rousseau quando ele analisa as condições da existência social. Sob esse ponto de vista, o desenvolvimento da civilização, com os progressos louvados por seus contemporâneos, a ele não parecia assim tão digno de elogios. O preço pago pela humanidade para viver em coletividade fora muito alto, pois custara a autonomia original desfrutada por cada um, antes que o domínio dos meios se instalasse. Éticamente falando, a passagem à sociedade civil representou uma grande degradação moral: as virtudes primordiais que faziam do homem um ser autêntico e transparente, em harmonia com suas necessidades naturais, foram expulsas pelos vícios artificiais condizentes com a situação de agudas desigualdades entre os indivíduos, que se instala na sociedade.

Diante de tudo isto, duas questões devem ser formuladas e expostas: a descrição feita por Rousseau da passagem do estado de natureza à sociedade civil deve ser vista como uma exposição histórica, à semelhança do que afirmam alguns? A crítica do *philosophe* à civilização pode ser tomada como total e definitiva, ou seja, sem possibilidades de uma reconciliação que permita ao homem superar as desigualdades artificiais e reverter a degeneração moral que o atingiu? Buscar as respostas para tais perguntas é fundamental, no sentido de problematizar certas controvérsias que permeiam as interpretações do pensamento rousseauiano.

Quanto à primeira questão, antes de tudo é necessário perceber em qual sentido o adjetivo "histórico" pode ser aplicado a um texto como o segundo *Discurso*, no qual Rousseau fala do estado de natureza e de sua transição para vida em sociedade. Embora a preocupação dos historiadores em basear suas pesquisas em fontes documentais cada vez mais confiáveis e numerosas já estivesse presente no século XVIII – Voltaire é um bom exemplo disto, como vimos –, somente no século seguinte é que a História adquiriria a configuração de um saber em vias de institucionalização, cuja validade deveria necessariamente recorrer a confirmações empíricas. Portanto, ao

escrever seu *Discurso*, Rousseau não desprezou os dados que podiam ser extraídos das fontes disponíveis na época<sup>67</sup>, mas os tratou mais como exemplos concretos de seus raciocínios hipotéticos do que como elementos de um roteiro de eventos a serem colocados na forma de uma narrativa histórica (historiográfica). Neste sentido, o próprio autor concebe sua obra como uma exposição de conjecturas extraídas unicamente da observação da natureza, e o afirma sem meias palavras quando, referindo-se ao estado de natureza, escreve que “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido e que provavelmente nunca existirá” (1973, p. 234). Mais adiante, ele acrescenta que é preciso começar a investigação afastando todos os fatos, “pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (1973, p. 242). É por isto que, segundo CASSIRER (1997, p. 358), o projeto analítico rousseauiano trabalha com uma acepção mais propriamente lógico-metodológica do que empírica da idéia de desenvolvimento. Norberto Bobbio, por sua vez, acredita que para Rousseau o estado de natureza constituía uma fase histórica da humanidade, não obstante essa história fosse “imaginária”, isto é, abstraída racionalmente. Tomando a forma de vida dos homens “primitivos” – conhecida graças a vários relatos de viajantes – como o exemplo por excelência do estado de natureza, Rousseau teria, para Bobbio, elevado um dado histórico a uma idéia da razão: “em Rousseau, (...) o estado de natureza é ao mesmo tempo um fato histórico e uma idéia reguladora, ainda que nele (...) fato histórico e idéia reguladora sejam fundidos conjuntamente” (BOBBIO e BOVERO, 1987, p. 52). Deste modo, Rousseau buscou definir a gênese das estruturas sociais sem remeter necessariamente aos processos historicamente conhecidos, pois seu objetivo primordial era produzir um critério ideal

<sup>67</sup> Entre os autores consultados e citados por Rousseau no *Discurso* estão: Diderot, Condillac, Grócio, Pufendorf, Buffon, P. Dutertre e Montaigne. Para mais detalhes, ver FRANCO (2000).

a partir do qual a civilização poderia ser devidamente julgada, e não um mero elogio nostálgico de uma época que jamais retornaria<sup>68</sup>.

Graças a esse critério ideal, a crítica à civilização empreendida por Rousseau efetua-se a partir de bases que lhe permitem avaliar as virtudes da mesma sem aceitar, como conseqüências inevitáveis, os problemas que ela gerou. Respondendo à segunda questão, é possível afirmar que o filósofo suíço condena os avanços das ciências e das artes não por eles mesmos, o que seria uma atitude incoerente com suas crenças, mas sim pela ausência de um aprimoramento moral que deveria ter acompanhado tais avanços. Como ROUSSEAU escreveu no *Discurso sobre as ciências e as artes* dirigindo-se aos acadêmicos de Dijon, “Não é em absoluto a ciência que maltrato, (...) é a virtude que defendo perante homens virtuosos” (1973, p. 341). O que Rousseau exige, afinal, é que o homem civilizado reavalie todo o caminho que o levou até o estágio de desenvolvimento em que se encontrava para que, a partir da adoção de valores morais autênticos e condizentes com a sua natureza, abandone os instintos mesquinhos da vaidade e da ambição, e passe a ser guiado pelos sentimentos mais elevados e também pela razão. “Assim”, escreve CASSIRER, “na sociedade humana a edificação do mundo do saber deve ser precedida pela elaboração clara e segura do mundo da vontade. Que o homem encontre primeiro em si mesmo uma lei firme antes de preocupar-se com as leis do mundo, dos objetos exteriores” (1997, p. 360). A crítica rousseauiana, fundamentada num racionalismo ético, antecede portanto aquelas condenações da razão instrumental levantadas pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, segundo as quais a *Aufklärung* [esclarecimento] trouxe progressos técnico-científicos que permitiram uma maior dominação da natureza, ao mesmo tempo em

---

<sup>68</sup> Lavando-se em conta essas considerações sobre o aspecto histórico do *Discurso*, é possível concordar com a interpretação de SOUZA (2001) a respeito do pensamento de Rousseau acerca da História. Segundo a autora, há evidências para afirmar que, nos dois *Discursos*, o filósofo edota uma visão linear de História, embora, diferentemente de diversos contemporâneos seus, para ele a trajetória linear aponte para um sinal negativo. Em outras palavras, para Rousseau, “a história dos homens é uma história de queda” (SOUZA, 2001, p. 71). Por esse motivo, acrescenta Souza, Rousseau fazia parte de uma longa tradição de pensadores que compreenderam a mudança histórica sob o signo do declínio, uma tradição que, em pleno século XVIII, mantinha-se com muita força nos meios intelectuais, de modo que, ao pregar contra a degeneração humana verificada ao longo da história, Rousseau estava longe de ser uma voz solitária clamando no deserto.

que ampliaram a submissão do próprio ser humano<sup>69</sup>. A implantação da liberdade efetiva para a humanidade somente poderia ser alcançada se o descompasso entre os desenvolvimentos científicos e éticos fosse superado. É nesse sentido que o projeto de organização política delineado no *Contrato Social* pode ser devidamente dimensionado. Após condenar os inúmeros prejuízos que surgiram para a humanidade, quando esta passou a se constituir em sociedades, Rousseau concebe, em um novo tipo de estado civil, o vislumbre de um corpo político radicalmente diferente dentro do qual haveria uma possibilidade<sup>70</sup> de regeneração para o homem. Se a sociedade se organizasse de tal forma que a *vontade geral*<sup>71</sup> – e não mais os interesses particulares – fosse a origem da lei e do direito, só então o ser humano seria capaz de se elevar em relação àquilo com que a natureza o dotou para tornar-se verdadeiramente livre, melhor e mais virtuoso.

<sup>69</sup> Sobre a Teoria Crítica, ver ADORNO e HORKHEIMER (1965).

<sup>70</sup> Possibilidade que apresenta, entretanto, grandes dificuldades para a sua concretização. De fato, o projeto de organização política discutido por Rousseau no *Contrato Social* não era visto pelo autor como um plano capaz de ser aplicado integralmente, sendo antes um instrumento para julgar os fundamentos legais dos Estados existentes à luz de um modelo ideal. “Não se trata aí de reconstruir uma sociedade imperfeita, mas de estabelecer os princípios de uma república legítima” (SOUZA, 2001, p. 91). Como escreve STAROBINSKI (1991), as interpretações que vêem o projeto do *Contrato Social* como uma seqüência necessária do segundo *Discurso*, como se nele Rousseau apontasse os passos que deveriam ser dados pela humanidade para reverter, no plano histórico, a degradação advinda com a civilização, não são livres de polémicas, pois o filósofo não deixou claro em nenhum momento que tal leitura de sua obra seria correta. Ainda segundo Starobinski, Engels encarou o final do segundo *Discurso* como uma incitação à revolução contra o despotismo, sendo o *Contrato Social* o delineamento da nova sociedade igualitária surgida com a vitória sobre os opressores. Já Kant e Cassirer, por sua vez, acreditaram que as propostas pedagógicas de Rousseau teriam por objetivo instaurar no homem civilizado a virtude, sem a qual a sociedade do *Contrato* não seria viável, de modo que a leitura do *Emílio*, nessa interpretação, teria que ser intercalada entre a do segundo *Discurso* e a do *Contrato Social*. À parte dessa polémica, a comparação das diferenças entre o *Contrato Social* e as *Considerações sobre o governo da Polónia* (de 1771) mostra que Rousseau realmente acreditava na viabilidade de reformas políticas que poderiam aprimorar a constituição do Estado e, por extensão, da sociedade como um todo, mas apenas na medida em que tais reformas tomassem como ponto de partida as especificidades de cada povo – nesse caso, o polonês – para torná-lo mais virtuoso. Entretanto, isto não significava que todos os princípios contidos no *Contrato Social* deveriam ou pudesse ser colocados em prática; eles eram ideais que precisavam ser confrontados com os elementos de uma situação real para que, a partir de tal confronto, instituições salutares fossem estabelecidas em cada caso particular.

<sup>71</sup> É importante ressaltar que, para Rousseau, o conceito de *vontade geral* não se confunde com o de vontade da maioria, visto que esta última resulta apenas da supremacia numérica de certos interesses particulares. Para esclarecer este ponto, escreve o autor: “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade da maioria. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém,

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem, até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 1973, p. 42)

Como vemos, não é indiscutível a interpretação que aponta Rousseau como um irracionalista e inimigo mortal da civilização<sup>72</sup>. Assim como os outros iluministas, o escritor suíço acreditava com veemência no poder da razão e nas potencialidades positivas contidas nos avanços científicos de sua época. Entretanto, apenas como alguns poucos dentre eles, Rousseau também conhecia as contradições da crença ingênua no progresso que muitos então professavam<sup>73</sup>. Segundo Theodor W. ADORNO (1995), a esperança rousseauiana no desenvolvimento humano possuía um caráter crítico justamente por não ter desconsiderado os problemas que uma fé cega no progresso pode ocasionar. Nas palavras do filósofo alemão, “Não obstante, uma teoria do progresso deve absorver o que há de acertado nas invectivas contra a crença no

---

dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (1973, p. 52-53).

<sup>72</sup> Sobre a questão do “irracionalismo” em Rousseau, ver ESPÍNDOLA (1999) e LITHOLDO (1969).

<sup>73</sup> Segundo FORTES (1997), o conjunto da escrita rousseauiana deve ser visto como uma luta para desfazer as ilusões do discurso filosófico. Considerando os efeitos perniciosos do estado social sobre o discernimento humano, para Rousseau “Trata-se de restaurar a capacidade de julgar contra uma corrupção do juízo que tem sua raiz sobretudo na conversão do *amor-de-si* em *amor-próprio*. O amor-próprio é a exasperação do ‘narcisismo’. Em termos de conhecimento ele conduz à ‘ideologia filosófica’ ou à *Filosofia* como ideologia específica de uma casta particular. O combate contra ela, cujo recurso principal é o paradoxo, assume a forma de um combate contra o preconceito dominante entre os letrados. Dal a presença, em todos os textos de Rousseau, de uma *démarche* eminentemente hiperbólica. É preciso recorrer ao paradoxo contra o preconceito, pois o seu portador deve ser submetido a um tratamento de choque. Qual o preconceito ou a ‘ideologia’ dominante neste século ‘ilustrado’? Pode ser enunciado em poucas palavras: o progresso das ‘luzes’ salvará necessariamente o gênero humano. Mas não seria esta opinião uma perigosa e desastrosa mitologia?” (FORTES, 1997, p. 93). A resposta de Rousseau é uma severa advertência contra o fascínio das promessas de progresso contidas na filosofia das Luzes.

progresso, como antídoto contra a mitologia de que padece. (...) Menos trivial do que a do século XIX é, decerto, apesar de Condorcet, a tão injuriada idéia de progresso do século XVIII – em Rousseau, a teoria da radical perfectibilidade foi conciliada com a da radical corruptibilidade da natureza humana” (ADORNO, 1995, p. 52).

Com efeito, essa conciliação de contrários de que fala Adorno está no cerne do pensamento rousseauiano acerca do progresso, e por esse motivo os elementos em oposição merecem mais atenção. A *perfectibilidade* é um termo utilizado por Rousseau no segundo *Discurso* para nomear um atributo que pertence exclusivamente ao ser humano e é uma de suas diferenças mais importantes em relação aos outros animais. Enquanto estes últimos atingem em pouco tempo o limite de suas possibilidades de desenvolvimento como indivíduos e como espécie, o homem possui uma capacidade potencialmente infinita de aperfeiçoamento, podendo sempre aprimorar suas qualidades ao longo de sua vida, inclusive aprendendo com as experiências de seus semelhantes. Entretanto, esse atributo não é apresentado por Rousseau apenas como gerador de benefícios. Ao contrário, a origem da superioridade humana é também a mesma de sua degeneração: “Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza” (ROUSSEAU, 1973, p. 249). A perfectibilidade é um dom perigoso, portanto, visto ser ele o responsável pelo término do estado de natureza para o homem. Graças a ele, cada obstáculo apresentado pelo ambiente à satisfação das necessidades primordiais pôde ser enfrentado, com maior ou menor sucesso, levando o homem a atingir graus de perfeição sempre mais elevados; como resultado, instrumentos materiais e simbólicos puderam ser inventados para intermediar os contatos, pondo fim, como foi dito, àquela imediatez que caracterizava o regime natural em que os indivíduos viviam inicialmente, o que, para Rousseau, significou uma perda irrecuperável. Tais instrumentos engendraram um processo cumulativo em que cada necessidade satisfeita permitia a busca de novas

comodidades, as quais transformavam-se em um verdadeiro jugo para os homens que não mais queriam prescindir delas, uma vez alcançadas: "por, além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora a sua posse" (ROUSSEAU, 1973, p. 268). Assim, o mesmo movimento que aperfeiçoou a razão humana teria deteriorado a espécie.

Essa forma de conceber os progressos efetuados pelo homem como a resultante da dialética entre perfectibilidade e corruptibilidade é um exemplo da maneira como a análise rousseauiana procede para atingir seus objetivos. Como escreve Luiz Roberto Salinas FORTES, "o método de Rousseau é, com efeito, um método 'dicotômico'" (1997, p. 42). A partir de um jogo de oposições – como *Natureza/Sociedade versus Ser/Parecer versus Fazer/Dizer*, presentes no segundo *Discurso* –, o *philosophe* constrói uma ferramenta argumentativa que lhe permite explicar as origens da sociedade moderna ressaltando tanto seus aspectos positivos quanto os negativos. A consequência desse método é uma compreensão bastante profunda da condição humana, uma compreensão que consegue abarcar num mesmo horizonte as múltiplas faces da civilização

Enfim, se a visão rousseauiana do estado atual da sociedade não era aprovadora, suas esperanças quanto ao futuro, contudo, não deixavam de ser otimistas. Cassirer chega a dizer que Rousseau tornou-se um defensor do otimismo em relação à capacidade humana de aprimoramento, contra o pessimismo adotado por Voltaire nos últimos anos de sua vida<sup>74</sup>. Enquanto Voltaire demonstrava um ceticismo cada vez

<sup>74</sup> Essa opinião de Cassirer pode parecer um tanto insólita, principalmente considerando-se o conteúdo dos dois *Discursos* de Rousseau. Entretanto, o filósofo alemão não é o único a defender tal ideia. Theresia Assumpção WHITAKER (1999) desenvolveu uma pesquisa em torno do tema da felicidade em Rousseau e procurou mostrar que, a despeito das perspectivas negativas expostas nos *Discursos*, a obra rousseauiana como um todo contém uma preocupação incessante com a questão de como seria possível ao homem alcançar a felicidade. Segundo a autora, há em diversos textos de Rousseau um "tom construtivo, chegando a utópico, por vezes a um certo otimismo" (WHITAKER, 1999, p. 117), o que implica que a obra do escritor suíço seja dotada de uma filosofia da felicidade muito cheia de nuances e muito complexa. Assim, Rousseau teria refletido a respeito das possibilidades de felicidade de acordo com as diferentes situações dos homens, chegando a conceber três estados distintos: "a felicidade do homem natural, que tem como condições a bondade natural e a independência; a felicidade do homem no estado civil, que tem como condições a virtude cívica e a

maior no tocante às qualidades do caráter humano, chegando mesmo a zombar do otimismo sistemático de Leibniz no conto filosófico *Cândido*<sup>75</sup>, Rousseau mantinha-se firme na afirmação de que a humanidade poderia tornar-se melhor se aprendesse com seus erros e se empenhasse em corrigi-los.

Pois mesmo onde pinta a felicidade dos sentidos e a paixão com as cores mais ardentes, Rousseau não se dá por satisfeito com essa imagem contrastando-a com um fundo escuro e sombrio. Desconhece qualquer entrega absoluta à paixão e exige dos homens a força da renúncia. E para ele, é somente nessa força que o sentido e o valor da vida se abrem. (...) Ele exige que os homens, em vez de se perderem em queixas inúteis sobre o infortúnio da existência, compreendam o seu próprio destino e o dominem. (CASSIRER, 1999, p. 79)

Eis uma das mais vivas e coerentes defesas dos ideais morais surgidos com o Iluminismo. Em Rousseau, as Luzes adquirem uma autoconsciência sem precedentes e reconhecem muitas de suas limitações. Nele, a idéia de progresso adquire um novo conteúdo, mais completo e crítico, a partir do qual as instituições sociais passariam a ser julgadas dali em diante.

## 5 A QUERELA ENTRE VOLTAIRE E ROUSSEAU SOBRE O SIGNIFICADO DA CIVILIZAÇÃO

Colocar lado a lado as concepções de Voltaire e Rousseau sobre temas tais como a civilização e o progresso é dar continuidade à disputa que se iniciou quando, após ler o texto do *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade* que lhe fora enviado por Rousseau, Voltaire respondeu-lhe por meio da célebre carta datada de 30 de agosto de 1755. Nessa carta, toda a ironia voltairiana volta-se contra a análise que o filósofo suíço fizera dos males advindos dos avanços da civilização, ou

---

liberdade política; e a felicidade do sábio, que poderá realizar a façanha de encontrar o equilíbrio com a natureza, a vida perfeita de cidadão e obter o grau de cosmopolita, isto é, de cidadão do mundo' (WHITAKER, 1999, p. 122).

<sup>75</sup> Não é possível, entretanto, concordar totalmente com Cassirer sobre o pessimismo de Voltaire. Se é verdade que o filósofo zombou do otimismo de Leibniz, e teve sua crença na Providência Divina profundamente abalada por ocasião do terremoto de Lisboa, ainda assim a leitura da conclusão de *Cândido*, como foi visto, deixa claro que Voltaire não havia perdido totalmente suas esperanças na melhoria das condições de vida da humanidade, confiando na ação produtiva como o principal caminho rumo a ela.

melhor dizendo, ela se incumbe da tarefa de ridicularizar a reflexão rousseauiana a partir de uma interpretação deliberadamente distorcida – uma verdadeira caricatura – que Voltaire fez do *Discurso*. De fato, ler essa carta é lidar com um documento bastante valioso, visto que ela fornece alguns indícios de suma importância para se compreender as especificidades do pensamento dos dois escritores, tanto por explicitar as idéias que Voltaire nutria a respeito da obra rousseauiana, quanto por sintetizar os princípios sobre os quais o próprio Voltaire julgava a civilização.

Reconhecendo o “espírito” empregado por Rousseau para desenvolver seus argumentos, Voltaire escreve-lhe que o *Discurso* constituía um esforço único em prol do “emburrecimento” humano: “dá vontade de andar de quatro quando se lê a sua obra. No entanto, como há mais de sessenta anos perdi este hábito, sinto-me, infelizmente, incapaz de retomá-lo, e deixo esta postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu” (VOLTAIRE, 1995, p. 55). Prosseguindo em sua crítica, Voltaire utiliza a comparação entre “selvagens” e “civilizados” – um recurso também usado por Rousseau – para relativizar as virtudes e os vícios de ambos:

Também não posso embarcar ao encontro dos selvagens do Canadá; em primeiro lugar, porque as doenças que me afligem me retêm junto do maior médico da Europa, e não encontraria os mesmos recursos entre os Missuris; em segundo lugar, porque a guerra foi levada para aqueles países, e os exemplos de nossas nações tornaram os selvagens quase tão maus quanto nós. Linto-me a ser um plácido selvagem na solidão que escolhi junto à sua pátria, onde o senhor deveria estar (1995, p. 55-56).

Se por um lado a civilização proporciona ao homem expedientes que podem aliviar seus sofrimentos, por outro, seus males intrínsecos são capazes até mesmo de corromper aqueles que, em princípio, eram-lhes alheios. Independentemente de terem sido portadores de uma presumível bondade original, os “selvagens”, diz Voltaire, já não são tão diferentes dos europeus, embora na própria Europa seja possível viver como um “plácido selvagem”, condição que o autor atribui a si mesmo. Essa duplicidade de sentido conferido ao termo “selvagem” permite a Voltaire gracejar com a figura do homem natural descrita por Rousseau. Como foi visto, o isolamento e a ausência de sentimentos belicosos são duas das características mais importantes que o

---

*Discurso* aponta no homem em estado de natureza, justamente as características que Voltaire resgata ao falar de sua placidez e solidão em *Les Délices*, nas proximidades de Genebra. Enquanto os “selvagens” americanos faziam a guerra sob a má influência das nações civilizadas, contrariando aquela inclinação natural para a tranqüilidade das paixões que Rousseau lhes creditava, Voltaire apresenta-se como um “selvagem” europeu vivendo na calma de sua propriedade, condição que ele recomenda a Rousseau como a mais condizente com as convicções expostas no *Discurso*.

A crítica voltairiana continua, para responder diretamente ao argumento de Rousseau, de que o desenvolvimento das ciências e das artes teria sido prejudicial ao homem. Lê-se na carta:

Concordo com o senhor que as belas-letas e as ciências causaram às vezes muitos males. Os inimigos de Tasso transformaram sua vida numa teia de desgraças; os de Galileu fizeram-no gemer nas prisões, aos setenta anos, por ter descoberto o movimento da terra; e o mais vergonhoso é que o obrigaram a retratar-se. Assim que aqueles seus amigos iniciaram o Dicionário Enciclopédico, os que outrora foram seus rivais trataram-nos de deístas, ateus, e até mesmo de *jansénistas*. . (VOLTAIRE, 1995, p. 56)

A concordância inicial com Rousseau logo se revela como mais uma ironia: aceitando a premissa inicial, em seguida Voltaire retira dela conclusões bem diferentes daquelas extraídas pelo filósofo suíço. Não é o cultivo das artes e das ciências que contém o germe do mal, e sim a sua censura. É o arbítrio dos inimigos do livre pensamento que causa infortúnios aos seres humanos, especialmente aos indivíduos que buscam exercer suas faculdades em prol do esclarecimento geral. Assim, acredita Voltaire, não se deve impingir aos sábios e artistas, muitas vezes perseguidos injustamente pelos tiranos, uma culpa que eles não têm. “Reconheça”, escreve ele a Rousseau,

que Petrarca e Boccaccio não criaram os tumultos da Itália; reconheça que a brincadeira de Mórcl não provocou a noite de São Bartolomeu e que a tragédia do Cid não causou os tumultos da Fronde. Os grandes crimes não foram cometidos senão por famosos ignorantes. O que faz e sempre fará deste mundo um vale de lágrimas é a cupidez insaciável e o orgulho indomável dos homens, de Thomas Kouli-Kan, que não sabia ler, a um funcionário da alfândega que só sabe fazer contas. As letras nutrem a alma, retificam-na, consolam-na; elas o estão servindo, enquanto o senhor é como Aquiles, que se enfurece com a glória, e como o P. de Malebranche, cuja imaginação brilhante escrevia contra a imaginação (VOLTAIRE, 1995, p. 56-57).

Ignorância e ambição: eis, na perspectiva voltairiana, as origens e os fundamentos dos sofrimentos terrenos. Contra estes dois grandes males, as letras – e por extensão os saberes estudados pelos filósofos do Iluminismo – são antes de tudo um remédio fundamental, ainda que muitas vezes seja apenas um paliativo, visto que sempre haverá obstáculos ao esclarecimento. Por tudo isto, Voltaire repreende Rousseau duplamente, em primeiro lugar, por não ter percebido que somente o aprimoramento do espírito humano por meio do cultivo das ciências e das artes pode suavizar a caminhada do homem por seu “vale de lágrimas”; e, em segundo lugar, pela contradição de estar se voltando contra aquilo que lhe fizera glória, maldizendo as letras por intermédio delas próprias.

Próximo da conclusão da carta Voltaire contrapõe a sua pessoa à de Rousseau, para desmerecer mais uma vez os argumentos deste. Nas primeiras páginas do *Discurso*, Rousseau afirma que essa obra é o resultado de “raciocínios hipotéticos e condicionais”, e não uma descrição calcada em fatos históricos. Ainda que isto não signifique que seu conteúdo possa ser considerado somente uma construção fictícia, como foi discutido anteriormente, no quadro da caricatura esboçada por Voltaire as palavras de Rousseau adquirem o ar de um discurso vazio porque desprovido de autoridade. Ora, ao longo de sua vida Voltaire demonstrou em diversos momentos um grande desprezo pelos sistemas filosóficos construídos a partir de abstrações e explicações apriorísticas, e que subordinavam os fatos a hipóteses ao invés de proceder da observação do existente em direção à formulação de algumas idéias coerentes sobre o funcionamento das coisas<sup>76</sup>. Deste modo, ele questiona sutilmente o direito de Rousseau de criticar as letras sem ter motivos concretos para tanto – isto é, usando somente “razões hipotéticas” –, especialmente considerando o fato de que Rousseau pessoalmente estava auferindo benefícios graças ao sucesso no mundo das letras obtido pelo *Discurso*. Falando de si, Voltaire se apresenta como alguém que havia aprendido a conhecer o caráter dos homens, assim como os princípios de suas desventuras, não por intermédio de especulações e conjecturas, mas por meio da

<sup>76</sup> Sobre esta questão, ver o *Tratado de metafísica*, em especial o capítulo intitulado “Que todas as idéias vêm pelos sentidos” (VOLTAIRE, 1973, p. 74-76).

experiência. Seu direito a tecer críticas ou loas às letras ser-lhe-ia garantido por tudo o que ele sofreu em virtude delas. Assim, o autor escreve:

Se alguém pode se queixar das letras, sou eu, já que em todos os tempos e lugares elas serviram para me perseguir; mas é preciso amá-las apesar do abuso que delas se faz, como é preciso amar a sociedade da qual tantos homens maus corrompem as amenidades, como é preciso amar a pátria, por mais injustiças que nela se sofra; como é preciso amar e servir o Ser supremo, apesar das superstições e do fanatismo que tantas vezes desmerecem seu culto (VOLTAIRE, 1995, p. 57).

Neste trecho da carta, como em outras passagens de seus textos, Voltaire demonstra que, em se tratando do ser humano, a perfeição é somente uma quimera. O paradoxo do mal, que perpassa sua obra, é exposto lado a lado com uma apaixonada defesa de alguns dos valores mais importantes que Voltaire ressalta na civilização: as letras, a sociedade, a pátria e o Ser supremo devem ser amados apesar de todos os dilemas que, de uma forma ou de outra, suas existências trazem ao homem. Sem eles, acredita o *philosophe*, o ser humano seria indubitavelmente inferior, visto que seus instintos primitivos não teriam freios capazes de detê-los para possibilitar o afloramento de qualidades mais refinadas. Em *A História da filosofia*, de 1926, Will DURANT escreve sobre isto: Voltaire crê que “o homem é, por natureza, um animal de rapina e que a sociedade civilizada significa um acorrentamento desse animal, uma mitigação de sua brutalidade, e a possibilidade do desenvolvimento, através da ordem social, do intelecto e de seus deleites” (1996, p. 240). O processo civilizador, como Norbert ELIAS (1990 e 1993) esclareceria tempos depois<sup>77</sup>, implica um crescente domínio das pulsões em direção ao autocontrole nas diferentes situações do cotidiano, desde o comportamento à mesa até as maneiras no interior da corte. Voltaire não somente percebeu essa faceta da civilização como depositou grande confiança nos benefícios advindos dessa função domesticadora.

Quanto a Rousseau, sua concepção a respeito do processo histórico de civilização do ser humano, se não é oposta à de Voltaire, pelo menos parte de pressupostos bem diferentes. Pela ótica rousseauiana, a constituição da civilização não é necessariamente positiva pelo fato de ter mitigado os instintos naturais. Afinal, o

caráter original do homem, sendo desprovido de vícios, não necessitava de aprimoramentos. Como o autor escreveu no segundo prefácio de *A Nova Heloisa*, as belas almas são formadas pela própria natureza, e sua degradação advém fundamentalmente das instituições sociais. Nos espíritos dos homens vivendo no estado de natureza, portanto, os instintos não representavam tendências negativas que deviam ser sufocadas, para que algo de melhor pudesse aflorar; ao contrário, eles significavam disposições salutares dado que a medida de sua satisfação residia na opinião que cada indivíduo fazia de si, tendo como referência apenas sua própria pessoa. O mais importante dentre tais instintos, o amor-de-si, “um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação”, é dotado por Rousseau de um *status* muito superior ao amor-próprio, “um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam” (ROUSSEAU, 1973, p. 312-313). Devidamente guiado pela razão e pela piedade, o amor-de-si pode gerar virtudes, enquanto que o amor-próprio, instigado pelos requintes da civilização, resulta sempre em paixões perniciosas; “domesticado”, o homem natural adquire, pois, os maus hábitos do cativoiro.

Pode a natureza ser mantida, mesmo no interior da vida civilizada? Quando Rousseau propôs a si mesmo esta questão, seu objetivo era tentar encontrar meios para impedir que a sociedade, ao menos em parte, destruísse aqueles dons naturais de que os indivíduos são dotados desde o nascimento, visto que na primeira infância os homens seriam como os selvagens ainda não corrompidos pelos costumes da coletividade. Para alcançar esse objetivo, o *philosophe* lançou mão de um projeto pedagógico cuja diretriz principal era menos a de levar a criança a adquirir uma grande quantidade de conhecimentos, do que a de resguardá-la dos vícios sociais, fazendo com que fosse protegida até ter formado uma defesa moral e intelectual contra tais vícios. Embora a pedagogia rousseauiana fosse sistematizada somente no *Emílio*, em *A Nova Heloisa* já aparece o seu esboço. Descrevendo a educação que dera a seus filhos, Júlia diz a Saint-Preux que evitara obrigá-los a aprender coisas que fossem

---

<sup>7</sup> O processo civilizador, de Elias, foi publicado originalmente em 1939.

desnecessárias ou incompreensíveis nos primeiros anos, preferindo antes estimular o espírito das crianças por meio de bons exemplos, ou seja, moldando seu caráter pela convivência em um ambiente harmonioso: o lar de Clarens, um contraponto à sociedade corrupta, é uma comunidade quase isolada do mundo, onde a natureza recebe espaço para se desenvolver. “É assim que”, afirma Júlia, “entregues à inclinação de seu coração, sem que nada a mascare nem a altere, nossos filhos não recebem uma forma exterior e artificial, mas conservam exatamente a de seu caráter original” (ROUSSEAU, 1994, p. 504)<sup>78</sup>. Comparando-se essa perspectiva sobre a educação com aquela exposta por Voltaire, nota-se uma diferença essencial. Em *O Ingênuo*, o protagonista aperfeiçoou seu espírito retraindo seus impulsos naturais pela influência da alta cultura, pois, como Voltaire acreditava, as letras nutrem, retificam e consolam a alma humana. Para ele, a natureza humana deve ser refinada. Rousseau pensava justamente o inverso. É a educação que precisa ser alterada para se conformar à natureza. Enquanto para Voltaire o único meio de tornar a vida em sociedade aceitável é o desenvolvimento dos saberes eruditos e das artes, para Rousseau a própria civilização só é aceitável se for purificada pelos dons da natureza.

Ora, diante de tudo isto, a idéia de que Rousseau propõe um retorno à natureza deve ser avaliada com cuidado. Voltaire, em sua interpretação caricaturada do segundo

---

<sup>78</sup> Nesse sentido, Rousseau é um dos defensores e responsáveis pelas transformações na família que se operavam em sua época, transformações que tinham na figura da criança seu eixo principal. Segundo Philippe ARIÈS (1981), o “sentimento de família” nasceu e se desenvolveu entre os séculos XV e XVIII. Até este último século, ele se limitava às classes abastadas – homens ricos do campo e da cidade, aristocratas ou burgueses, artesãos ou comerciantes –, mas, “a partir do século XVIII, ele estendeu-se a todas as camadas e impôs-se tiranicamente às consciências” (ARIÈS, 1981, p. 273). Nesse momento, “as pessoas começaram a se defender contra uma sociedade cujo convívio constante até então havia sido a fonte da educação, da reputação e da fortuna. (...) Esse movimento foi retardado em certos casos pelas inércias do isolamento geográfico ou social. Ele seria mais rápido em Paris do que em outras cidades, mais rápido entre as burguesias do que nas classes populares. Em toda a parte ele reforçaria a intimidade da vida privada em detrimento das relações de vizinhança, de amizades ou de tradições” (ARIÈS, 1981, p. 274). Um fator decisivo para a reformulação da estrutura familiar na Idade Moderna foi uma volta da preocupação com a educação das crianças. Essa preocupação tinha como pressuposto a idéia de que a criança não estava madura para a vida, e devia ser preparada com cuidado antes de se unir aos adultos. Daí a necessidade de retirá-la do convívio com os adultos, levando-a para o espaço da escola e da família para receber a educação adequada para a posterior integração à sociedade. Na família moderna, portanto, aquela que se constituiu em fins do século XVIII, a criança ocupa uma posição central, uma vez que sua especificidade, sua diferença em relação aos adultos, foi reconhecida e tratada com uma atenção cada vez mais maior e um “amor obsessivo” (a expressão é de Ariès) que dominaria a sociedade desse momento em diante.

*Discurso*, sugere que o objetivo de Rousseau é infamar as letras e as ciências de modo a conduzir o gênero humano de volta ao estado bestial; por isto, na conclusão de sua carta ele sarcasticamente convida Rousseau para vir à Suíça restaurar sua saúde: “seria preciso vir restabelecê-la no clima natal, gozar a liberdade, beber comigo o leite de nossas vacas, e pastar nosso capim” (VOLTAIRE, 1995, p. 57). Revertido à condição animalésca pela ironia voltairiana, só restaria a Rousseau agir de forma adequada a um completo selvagem. Entretanto, levando as reflexões rousseauianas mais a sério do que a caricatura desenhada por Voltaire poderia permitir, é possível ver que as consequências de sua apologia à natureza nada têm a ver com uma suposta “rebestialização” do homem civilizado. Antecipando críticas à sua obra, como as que foram feitas por Voltaire, Rousseau inseriu uma nota no segundo *Discurso* que deveria refutar previamente todas elas<sup>79</sup>. Nela, ele mesmo pergunta: “Pois então será preciso destruir as sociedades, suprimir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos? É essa uma consequência à moda de meus adversários, que prefiro antes prevenir do que possibilitar-lhes a vergonha de formulá-la” (ROUSSEAU, 1973, p. 301). A resposta não é dada prontamente, mas vem na forma de uma escolha crucial que é proposta a cada ser humano:

Oh! Vós, a quem a voz celeste não se fez ouvir e que não reconheceis para vossa espécie outro destino senão o de terminar em paz esta curta vida: para vós, que podeis deitar no meio das cidades vossas funestas aquisições, vossos espíritos inquietos, vossos corações corrompidos e vossos desejos desenfreados; retornai, posto que depende de vós, vossa antiga e primeira inocência, ide aos bosques esquecer o espetáculo e a memória dos crimes de vossos contemporâneos e não temais aviltar vossa espécie renunciando às suas luzes para renunciar a seus vícios (ROUSSEAU, 1973, p. 301).

A primeira opção apresentada por Rousseau é justamente a que seus interlocutores mais áspers – Voltaire entre eles – acreditam ser a única possível para aqueles que aceitassem os pressupostos do *Discurso*. Esse tipo de retorno à natureza significava o abandono da corrupção moral por meio de uma fuga em direção ao

<sup>79</sup> A antecipação das condenações que os adversários lhe fariam é uma atitude que se repete muitas vezes na vida de Rousseau. Jean STAROBINSKI (2001) acredita que, dando vazão a essa espécie de impulso auto-acusador, Rousseau busca extrair benefícios do mal que lhe seria infligido pelos inimigos – ainda que apenas imaginados –, aproveitando a porta aberta pelo discurso acusador para apresentar a sua defesa reparadora.

ambiente deserto das florestas, onde tudo aquilo que a civilização representava perderia o sentido. Se é nas cidades que os homens estão mais juntos e a sociedade torna-se mais complexa, escapar de seus limites poderia ser, então, um caminho rumo à regeneração? Os termos utilizados por Rousseau não descrevem essa hipótese com grande simpatia. Com efeito, para o filósofo somente aqueles que não deram ouvidos aos preceitos divinos aceitariam rejeitar a vida em sociedade. Para os que não perceberam a importância das verdades sobrenaturais reveladas ao homem por Deus, não há impedimentos para o regresso à animalidade, visto que eles não chegaram a atingir um estado mais elevado de espírito condizente com a própria humanidade. Nesse sentido, Rousseau não tem uma opinião diferente de Voltaire quando diz que abdicar das luzes do entendimento é um aviltamento da espécie antes de ser uma ação louvável.

Prosseguindo, Rousseau reforça seus argumentos para condenar esse retorno incondicional à natureza. Uma vez que o homem haja perdido a sua inocência natural e, em lugar dela, tenha adquirido um outro caráter graças à educação em meio aos costumes da vida em sociedade, com suas conveniências e restrições, não há mais volta, especialmente se a religião já lhe inspirou a esperança na redenção futura.

Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não podem mais alimentar-se de ervas e de bolotas, nem viver sem leis e sem chefes; aqueles que foram honrados, na pessoa de seu primeiro pai, por lições sobrenaturais; (...) em uma palavra, aqueles que estão convencidos de ter a voz divina chamado todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes – todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar (ROUSSEAU, 1973, p. 301-302).

A questão religiosa demonstra ser de fundamental relevância nesse assunto. Rousseau não vê o ser humano apenas em seu aspecto físico, e considera que a ética proveniente da religião constitui imperativos aos quais ele deve obedecer para dar um sentido superior à sua vida. Retomando-se os comentários de LITHOLDO (1969), Rousseau teria subordinado o fim da animalidade primitiva no homem ao fato de este haver atingido o conhecimento moral, fato que significou também o surgimento da consciência da existência de um ser divino. Antes, o ser humano caminhava sobre a

terra sem saber nada a respeito do bem e do mal, mas, à medida que seu entendimento das coisas foi crescendo, a moralidade de seus atos entrou em evidência, possibilitando que ele compreendesse que os planos da divindade incluíam o desenvolvimento espiritual do homem a fim de que ele compartilhasse da mesma bem-aventurança dos seres celestiais. Como pregar, portanto, o retorno à amoralidade do estado de natureza, se isto implicaria renegar a chance de se colocar ao lado das “inteligências celestes”? Rousseau jamais recomendaria seriamente tal opção.

O que é necessário fazer, então, para agir corretamente, considerando-se as implicações morais da civilização? Rousseau apresenta uma segunda opção de comportamento que está longe de ser um apelo ao fim da ordem social. Bem ao contrário, suas palavras chegam a ter um ar de conservadorismo, destoando da imagem de pensador revolucionário que às vezes se faz dele<sup>90</sup>. De acordo com Rousseau, os indivíduos habituados à existência civilizada e dotados de consciência moral – entre os quais ele se inclui –

respeitarão os sagrados laços da sociedade de que são membros; amarão seus semelhantes e os servirão com todas as suas forças; obedecerão escrupulosamente às leis e aos homens que são seus autores e ministros; honrarão, sobretudo, os bons e os sábios príncipes que saberão prevenir, sanar ou paliar essa chusma de abusos e de males sempre prontos a oprimir-nos; animarão o zelo desses dignos chefes mostrando-lhes, sem temor e sem adulação, a grandeza de sua tarefa e a austeridade de seu dever, mas nem por isso desprezarão menos uma constituição que só pode manter-se com o auxílio de tantas pessoas respeitáveis, que mais frequentemente se deseja ter do que de fato se obtém e da qual, malgrado todos os seus cuidados, nascem sempre mais calamidades do que vantagens aparentes (ROUSSEAU, 1973, p. 302).

Toda essa reverência diante das instituições sociais e das autoridades estabelecidas não parece muito diferente da atitude de Voltaire para com elas: não escreveu ele que, apesar de tudo, é preciso amar a sociedade, a pátria e o Ser supremo? Sendo assim, Rousseau seria, no final das contas, mais um defensor do *status quo*, a despeito de todas as suas críticas à civilização? Ora, nem sempre as coisas são como parecem, e um olhar mais amplo sobre a obra rousseauiana pode auxiliar a compreender melhor as palavras acima. Voltando ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, há certas afirmações bastante interessantes cujo teor indica a capacidade de

Rousseau para conferir às suas idéias um grau de elaboração que dificulta interpretações unívocas. Após haver discursado longamente sobre os males causados ao homem pelos avanços das ciências e das artes, Rousseau tempera a conclusão do texto com um elemento inesperado: perto do desfecho, a figura das academias aparece como uma possibilidade de combater os prejuízos que os saberes cultos geram: “do próprio seio das ciências e das artes, fontes de milhares de devassidões, esse grande monarca, cuja glória de época em época só se tornará brilhante, extraiu essas sociedades célebres, encarregadas tanto do perigoso depósito dos conhecimentos humanos quanto do depósito sagrado dos costumes, pela preocupação que têm de mantê-los, em si próprias, com toda a pureza, e de exigi-los dos membros que recebem” (ROUSSEAU, 1973, p. 357). Criadas na França por Luis XIV<sup>81</sup>, as academias reuniam intelectuais que, sob a tutela do Estado, eram responsáveis por dirigir a produção artística e científica no interior do reino. Na perspectiva rousseauiana, essas comunidades de sábios desempenhavam uma função importantíssima: controlando a geração e a difusão dos conhecimentos e das técnicas, elas poderiam impedir a sua má utilização, ao mesmo tempo em que garantiriam que a sociedade não seria privada de suas benesses. Como bem salientou Jean Starobinski, Rousseau apela para a imagem do remédio que é extraído do próprio veneno para caracterizar as academias, visto que elas seriam grupos seletos de indivíduos – “ilhotas de transparência” – dedicados ao cultivo das artes e das ciências, cuja integridade moral providenciaria um antídoto à corrupção social. Escreve o autor:

Tal como ele [Rousseau] os idealiza, os membros das academias possuem um saber autêntico e pleno, radicalmente diferente da “vã ciência” que denunciou, e que é praticada pelos “charlatães”: esta, alusória e pretensiosa, não tem do saber mais do que a aparência, e propaga ao seu redor, como uma epidemia, a divisão entre o ser e o parecer. A verdadeira ciência dos acadêmicos repara, entre estes ao menos, a ruptura ontológica, supera a alienação e restaura a unidade da aparência externa e da realidade interna (STAROBINSKI, 2001, p. 165).

<sup>80</sup> Para um bom exemplo dessa imagem, ver DURANT (1996).

<sup>81</sup> Para mais detalhes sobre o processo de instituição das academias no século XVII, ver APOSTOLIDÉS (1993).

Assim como no caso das academias, Rousseau por vezes busca saídas para os problemas da sociedade na depuração das próprias instituições existentes – a cura do mal por meio do próprio mal. Se ele prega a obediência às autoridades estabelecidas, como foi visto, são principalmente “os bons e os sábios príncipes que saberão prevenir, sanar ou paliar essa chusma de abusos e de males sempre prontos e oprimir-nos” que ele tem em mente. Os governantes esclarecidos e cômicos da importância de sua missão merecem a reverência de todos porque são os “terapeutas” habilitados a prescrever e aplicar os remédios necessários à sociedade, prevenindo, sanando e paliando suas enfermidades. Ao longo do segundo *Discurso*, o *philosophe* lamentou a perda da liberdade natural e deplorou o surgimento da desigualdade que fez de uns servos e de outros senhores; entretanto, ele também considerou que as leis, não obstante os abusos que possam prescrever e as injustiças que não consigam evitar, são dignas de respeito, tanto mais se forem criadas e ministradas por “pessoas respeitáveis”. Quando as autoridades são como os sábios acadêmicos, o exercício de suas funções contribui para reverter ou refrear, ao menos em parte, a degradação da sociedade, ainda que seja mantendo uma ordem desigual e intrinsecamente injusta. O mal persiste, mas fornece as armas para combatê-lo.

Foi dito acima que as concepções de Voltaire e Rousseau sobre o processo histórico de civilização do ser humano não são exatamente opostas, ainda que partam de pressupostos bem diferentes. De fato, fazendo-se um balanço dos benefícios e dos prejuízos obtidos pela humanidade quando esta se civilizou, cada um dos autores tem uma opinião própria quanto ao resultado. Para Voltaire, o *polimento* do homem, o abrandamento de seus instintos naturais foi de suma importância, pois tomou o gênero humano capaz de viver em sociedade e de produzir os meios para tornar sua vida na terra mais e mais agradável, mesmo que esses meios também pudessem ser usados para causar problemas. Para Rousseau, por outro lado, a natureza humana degradou-se ao abandonar a simplicidade primordial, sendo corrompida pelo uso dos meios artificiais que a civilização interpôs à realização de suas necessidades, muito embora ele acreditasse que apenas o aprimoramento desses meios, sua purificação, pudesse redimir os males sociais. À sua maneira, ambos os *philosophes* enxergavam

claramente que, desejável ou não, a civilização não é um estado de perfeição, e a ideia de progresso deve ser considerada com cautela. Contudo, se as mazelas que viam em sua própria época precisavam ser solucionadas, isto somente poderia ser feito por meio dos recursos que a civilização lhes entregou. Mas, se não existe uma diferença tão radical entre o pensamento de Voltaire e Rousseau a esse respeito, qual a razão do desentendimento que os afastou após 1755? Por que Voltaire condenou o *Discurso* rousseauiano com tanta veemência, a ponto de a posteridade ter tomado célebre a querela entre os dois iluministas sobre o significado da civilização?

Em se tratando de disputas pela fama, nem sempre é necessário que dois escritores pensem diferente para se transformarem em adversários. Basta que um deles desafie, pelo simples fato de se tornar conhecido, o *status* já alcançado pelo outro para que as animosidades possam surgir. Segundo Paul Arbousse-Bastide<sup>82</sup>, o *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade* não recebeu o prêmio da Academia de Dijon, porém encontrou, não somente entre os literatos, mas no grande público, um êxito imediato e triunfal. Nessa mesma época, Voltaire já era um escritor internacionalmente consagrado, tanto por seus textos literários quanto por suas obras históricas e filosóficas. No momento em que Rousseau emergiu no cenário intelectual francês, seu sucesso representava uma nova ameaça ao prestígio de Voltaire, uma ameaça que este precisava combater para não perder seu “capital simbólico” conquistado durante muitos anos de atividade. Nesse sentido, as caricaturas que Voltaire fazia a partir das ideias de seus adversários não eram o fruto de uma simples incompreensão dessas ideias. Elas eram parte de uma estratégia bem definida para defender sua posição na hierarquia do campo literário. Segundo Marcos Antônio LOPES, “Quando disposto, [Voltaire] expunha os mais diversos sistemas filosóficos com admirável clareza. Mas, quando tomado de indisposição, revelava-se um ‘entortador’ de ideias. Nesse sentido, parece que certos historiadores de Voltaire têm razão. Ele sabia das coisas, possuía uma grande capacidade de compreensão, mas não relutava em sacrificá-la quando o problema era fazer espírito” (2001, p. 122). Da

---

<sup>82</sup> Este comentário faz parte da nota introdutória de Arbousse-Bastide para o texto do *Discurso* aqui utilizado como fonte.

mesma forma como Voltaire podia empenhar-se em discutir com grande perspicácia a filosofia empirista de John Locke e a física newtoniana<sup>83</sup>, as quais admirava, ele era capaz de empregar igual empenho e argúcia no intuito de ridicularizar aqueles que considerava seus adversários intelectuais, como Leibniz e Rousseau, “fazendo espírito” às custas da desgraça alheia.

René Pomeau oferece ainda um outro motivo para a antipatia sentida por Voltaire diante do filósofo suíço. Para Voltaire, Rousseau trouxe consigo uma energia poderosa que devia ser contida antes que causasse maiores danos a força do sentimento. Na concepção de POMEAU,

Voltaire déteste Rousseau. Parce qu'il lui porte ombrage, parce qu'il déclame contre les arts et le théâtre, parce qu'il a trahi les philosophes? Ou, et parce qu'il est l'homme du sentiment. Voltaire avait déjà regimbé à l'apologie de la passion prononcée par Diderot. Les passions sont les vents qui font aller le vaisseau? Voltaire ajoute: « e qui le submergent » Avec Rousseau, c'est bien pis. Rousseau est l'homme qui accorde plein droit au sentiment. (...) Il [Voltaire] projette sur cet être de sentiment, Jean-Jacques, l'effroi que lui cause l'affectivité brute. Un bon nombre des horreurs qu'il a écrites sur la compte de son ennemi procèdent de là. Il voit s'agiter dans ce Rousseau une magie primitive (1957, p. 46).

Por exigir que os homens escutassem a voz de seu coração e de sua consciência a fim de encontrar a direção para suas ações, Rousseau estava demandando, ao mesmo tempo, que o exercício de seu intelecto fosse complementado pelos sentimentos mais nobres de que o gênero humano era dotado. Voltaire não desprezava a importância das paixões – afinal, suas obras literárias não apelavam para elas quando necessário? –, mas acreditava que a autoridade que Rousseau lhes desejava dar era demasiada,

<sup>83</sup> Voltaire foi, inclusive, um dos primeiros a divulgar o novo paradigma científico estabelecido por Newton na França. Seus *Elementos da filosofia de Newton* foram publicados em 1737.

<sup>84</sup> “Voltaire detesta Rousseau. Porque ele lhe faz sombra, porque ele declama contra as artes e o teatro, porque ele traiu os filósofos? Sim, e porque ele é o homem do sentimento. Voltaire já tinha resistido à apologia da paixão pronunciada por Diderot. As paixões são ventos que fazem andar o navio? Voltaire acrescenta: ‘e que o submergem’. Com Rousseau, é bem pior. Rousseau é o homem que concede pleno direito ao sentimento. (...) Ele [Voltaire] projeta sobre esse ser de sentimento, Jean-Jacques, o pavor que lhe causa a afetividade bruta. Um bom número de horrores que ele escreveu na conta de seu inimigo procede disso. Ele vê se agitar nesse Rousseau uma magia primitiva”.

podendo até suplantar o dom supremo que, segundo ele, distinguia a humanidade, isto é, a razão<sup>34</sup>

Seja com for, a razão e o sentimento eram os instrumentos da crítica que os dois *philosophes*, antagonistas não somente por suas idéias, mas também por seu desejo de fama, manejeram para empreender análises da civilização extremamente ricas em suas distintas abordagens. Estudando-as, conhecemos melhor o pensamento de ambos, e também podemos contemplar certas faces da imagem de História e civilização construída no século XVIII, uma imagem que talvez já tenha perdido algo de seus contornos, sem, contudo, ter desvanecido completamente.

As Luzes trouxeram para a humanidade uma série de novas esperanças e de projetos a serem realizados em nome da crença no progresso. Vendo-se como os senhores da história, os homens pensaram poder dominar o tempo e fazê-lo correr a seu favor. Nesse contexto, o esclarecimento propalado pelos filósofos representava a possibilidade da emancipação humana, da saída do homem da menoridade intelectual pela qual ele era responsável. A Modernidade em expansão no século XVIII, cujas raízes se estendiam até o Renascimento, a Reforma e a Revolução Científica, nasceu imbuída dessa força criativa capaz de revolucionar o mundo. Entretanto, mesmo os planos melhor intencionados então surgidos não estavam isentos de problemas, e os paradoxos que os perpassavam estavam inscritos nos pensamentos dos melhores representantes do Iluminismo. De fato, as reflexões de Voltaire e Rousseau, expressas

---

<sup>34</sup> Apesar da desconfiança manifestada por Voltaire quanto ao "culho do sentimento" presente na filosofia rousseauiana, Ernst Cassirer nos mostra que o filósofo suíço não propôs de modo algum um predomínio incondicional do sentimento sobre a razão. Pelo contrário, "ela cedo tomou consciência do poder do sentimento e profundamente demais para que pudesse se entregar a ele sem resistências. E desse modo, erige contra esse poder, justamente ali onde o descreve da maneira mais arrebatadora, uma outra força e se engaja com um entusiasmo não menor a favor de seu direito e de sua necessidade" (CASSIRER, 1999, p. 89). Cassirer afirma ainda que essa outra força aparece em *A Nova Heloisa* como a "ordem da natureza", a qual, sendo equiparada à "ordem da Providência divina" e à "ordem da razão", é apresentada como o paradigma ideal que deve prevalecer sobre as paixões e regular sua existência. Para Rousseau, o poder da vontade deve ser capaz de se sobrepor aos impulsos da paixão, sem o que a virtude não poderia prosperar. "Pois também, como artista, ele [Rousseau] jamais renunciou às suas reivindicações e as seus ideais éticos; ele manteve a todo momento o palcos da 'virtude' preservando-o de toda investida do sentimento. Só assim a 'sentimentalidade' de Rousseau adquire sua característica específica – e só neste contexto, a força e a amplitude de sua atuação histórica se tornam completamente compreensíveis" (CASSIRER, 1999, p. 90-91).

tão vivamente em suas muitas obras, permitem-nos contemplar a filosofia das Luzes em sua riqueza característica sem ocultar as contradições que lhe eram inerentes.

Ao acreditar firmemente na emancipação da humanidade e no progresso da civilização, os *philosophes* mostraram-se indivíduos de seu próprio tempo, inspirados pelos valores e pelas esperanças que sua época acalentava. Se eles não conseguiram superar radicalmente o objeto de sua crítica – a visão de mundo da religião cristã –, nem construir uma nova concepção de História coerente com todas as consequências de seu pensamento crítico, isto não desqualifica seu projeto, que em grande medida permanece vivo até os dias de hoje. Assim sendo, John GRAY talvez tenha razão ao afirmar que “o desencantamento do mundo, provocado pelo Iluminismo, só seja tolerado pelas culturas outrora cristãs quanto travestidos de esperanças morais herdadas do Cristianismo. Sem a crença irracional de que a razão irá um dia harmonizar a rivalidade entre bens e males, a história humana pode parecer um conto narrado por um idiota” (1999, p. 55). Sem dúvida, a civilização poderia ser criticada e até mesmo vista com ironia em alguns momentos, mas, como valor maior do Iluminismo, sua defesa jamais era tratada com descaso; sendo fervorosos adeptos dessa “crença irracional” na vitória da razão, os filósofos buscaram acima de tudo exorcizar a ameaça da barbárie do horizonte da história, esse perigo que, ao estilo da espada de Dâmoçles, está sempre prestes a cair sobre a humanidade.

### CAPÍTULO III

#### PARIS NO SÉCULO XVIII: O ESPETÁCULO DA CIVILIZAÇÃO

Paris. A cidade funciona como miragem: absorve toda uma população que já não consegue viver no campo e ao mesmo tempo expelle aqueles que não chegaram a integrar-se, que não têm mais ilusões sobre ela. Paralelamente, favorece incessantes idas e vindas de pessoas que a procuraram e no verão voltam para casa. Efervescência migratória, mobilidade, presença de uma população flutuante que nem o trabalho nem a habitação puderam fixar. Paris é uma cidade particularmente fervilhante, que cronistas e memorialistas contemporâneos descrevem com fascínio e a consciência de estar no centro do bulício vital. “Dever-se-á destruir a capital para povoar os campos?”, pergunta-se Louis Sébastian Mercier em seu famoso *Tableau de Paris* [Quadro de Paris], no qual retrata apaixonadamente um povo urbano, agitado e loquaz, dado ao “dilúvio verbal e inesgotável”.  
Arlette Farge, *História da vida privada*

O tempo, que transforma tudo, fizera dela [a nova capital das Gálias] uma cidade cuja metade era muito nobre e agradável, e a outra um pouco grosseira e ridícula: eram os atributos de seus habitantes. Havia no seu recinto cerca de cem mil pessoas pelo menos que não tinham nada que fazer senão jogar e divertir-se. Esse povo de ociosos julgava as artes que os outros cultivavam. Nada sabiam do que se passava no *côrté*; embora ficasse esta apenas a quatro escassas milhas dali, era como se estivesse pelo menos a umas seiscentas milhas. As doçuras da sociedade, a alegria, a frivolidade eram o seu único e importante negócio: governavam-nos como a crianças a quem se enche de brinquedos para impedi-las de chorar. Se lhes falavam dos horrores que, dois séculos antes, haviam desolado a sua pátria e dos espantosos dias em que metade da nação massacrava a outra por causa de sofismas, diziam que na verdade aquilo não estava direito; e depois punham-se a rir e a cantar.  
Voltaire, *A princesa da Babilônia*

O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele.  
Rousseau, *Emílio*

Os filósofos do Iluminismo muitas vezes são acusados de não terem uma perspectiva suficientemente ampla para perceber a relatividade dos costumes e das culturas quando estão estudando povos diferentes do seu (LOPES, 2001). Se visam o

passado, geralmente projetam sobre ele os padrões de sua própria época, vendo o gênero humano sempre como o mesmo, não obstante a passagem do tempo. Em nome da verossimilhança – cujas referências são as da civilização europeia –, eles sacrificam a compreensão do sentido mais profundo de mitos e fábulas, assim como de práticas culturais que lhes pareciam inacreditáveis demais para serem levadas a sério (WHITE, 1994). Faltar-lhes-ia, portanto, aquela capacidade de *estranhamento* por meio da qual o *Outro* pode ser realmente encarado como diferente, e sem a qual a irredutível diversidade dos comportamentos humanos permanece incognoscível.

Como já foi discutido, essas afirmações não carecem de todo fundamento, mas não devem levar a uma imagem de um Iluminismo desprovido de senso histórico. Afinal, os primeiros passos para a fundação ou reformulação dos saberes que nos séculos seguintes iriam elevar a diversidade cultural a um *status* privilegiado – a Antropologia e a História – foram dados pelos *philosophes* setecentistas. Além disso, também não é correto imputar à filosofia das Luzes a inaptidão para perceber que os costumes dos europeus, quando confrontados com os hábitos de povos de outros continentes, podem ser dignos de espanto. O perspectivismo geográfico, mais do que uma simples tendência marginal, é na verdade uma importante vertente no conjunto das obras iluministas, vertente esta que se apresenta com suas cores mais nítidas em um gênero literário que revela uma habilidade bastante desenvolvida para trabalhar com a questão das diferenças, ainda que seja para utilizar as comparações entre os povos com a finalidade de promover uma crítica aos costumes europeus: a narrativa de viagens.

Quando os filósofos das Luzes resolveram lançar mão desse tipo de escrito, ele não representava uma novidade<sup>61</sup>. Paralelamente ao terreno da ficção, as Grandes Navegações do início da época moderna impulsionaram sobremaneira os relatos de viajantes contando suas experiências nas terras anteriormente desconhecidas dos europeus (FRANCO, 2000), continuando uma tradição que remonta à narrativa das aventuras do legendário Marco Pólo. Na literatura, muitos escritores já haviam

<sup>61</sup> *Sobre o gosto pelas viagens e por suas narrativas nos anos que antecederam e prepararam o Iluminismo*, ver HAZARD (1948).

explorado as potencialidades do gênero, de Dante e sua *Divina Comédia* (século XIV) a François Rabelais – *Gargantua e Pantagruel* (século XVI) – e Jonathan Swift – *As viagens de Gulliver* (século XVIII)<sup>86</sup>. No século XVIII, entretanto, os principais expoentes do Iluminismo fizeram da narrativa de viagens uma arma ainda mais poderosa para transmitir suas idéias a respeito das mazelas de seu tempo. Entre eles, Montesquieu foi um pioneiro, ao publicar em 1721 as suas *Cartas persas*<sup>87</sup>. Diderot, o organizador da célebre *Enciclopédia das artes e dos ofícios*, também contribuiu para o sucesso do gênero com o *Suplemento à viagem de Bougainville*, de 1772. No espaço de tempo entre a publicação dessas duas obras, Voltaire e Rousseau não deixaram de explorar o tema da viagem em diversos textos, especialmente Voltaire, cuja vida foi uma eterna peregrinação pelo continente europeu. Vários de seus contos filosóficos são narrativas de viagens, como *Zadig*, *O mundo como está*, *Cândido*, *História das viagens de Scarmentado*, *O Ingênuo*, *A princesa da Babilônia* e *As cartas de Amabel*, entre outros. Em cada um deles, personagens dos mais diversos tipos percorrem terras estranhas, às vezes o mundo todo, visitando povos que a seus olhos cultivam hábitos bastante exóticos, inclusive os franceses.

Em *A Nova Heloísa*, Rousseau por sua vez leva o personagem Saint-Preux a deixar a Suíça e a viajar pela Europa, para fugir de seu amor por Júlia. Diga-se que este foi um objetivo jamais alcançado completamente pelo personagem, pois as cartas enviadas pelo jovem à sua amada narrando suas impressões sobre os muitos países pelos quais passou sempre renovam os laços afetivos que os unem<sup>88</sup>. Como antigo

<sup>86</sup> A inclusão de um poema como a *Divina Comédia* nesse rol justifica-se pela forma como Dante utilizou o tema da jornada pelos reinos supraterrâneos – Inferno, Purgatório e Paraíso – para tecer julgamentos a respeito de indivíduos de sua própria época e sociedade, bem como de outros momentos históricos, ao distribuí-los de acordo com seu próprio discernimento pelas diferentes regiões do além, reservando castigos e recompensas a cada um deles.

<sup>87</sup> Para uma brilhante análise das *Cartas persas*, ver STAROBINSKI (2001).

<sup>88</sup> Essa impossibilidade de esquecer aquela que ama, mesmo separados por imensas distâncias, é expressa abertamente por Saint-Preux em uma carta enviada à prima de Júlia: “Em vão fugimos do que nos é caro, sua imagem segue-nos mais veloz do que o mar e os ventos até a extremidade do universo e não importa aonde vamos, carregamos conosco o que nos faz viver” (ROUSSEAU, 1994, p. 361). A apaixonada declaração do jovem viajante não se refere apenas à lembrança de sua amada, mas a todo um conjunto de valores – “o que nos é caro” – que não se pode deixar facilmente para trás aonde quer que se vá, pois tais valores são referências importantes adquiridas no ambiente cultural em que se foi educado, e é a partir delas que se torna possível

preceptor de Júlia, Saint-Preux continua assim a instrução da jovem descrevendo e analisando os costumes dos europeus à luz dos preceitos morais que buscara ensinar-lhe.

Em algum momento de suas obras, tanto Voltaire quanto Rousseau fazem os protagonistas passearem pela França, o que oferece uma valiosa fonte para o estudo de suas percepções acerca do reino dos Luíses, o qual recriaram por meio da literatura. Ocultos atrás dos olhos desses estrangeiros fictícios, os autores constroem uma altedade por meio da qual seus julgamentos sobre a França adquirem uma feição diferenciada e uma autoridade singular, visto que não seriam eles próprios, indivíduos que nasceram e/ou foram criados em meio à cultura francesa, que estariam emitindo juízos a partir dos padrões dessa mesma cultura, mas sim seus personagens vindos de outros lugares, como a Suíça, a Alemanha, a América ou o Oriente, cujas visões de mundo seriam formadas por outros princípios sociais, culturais e éticos<sup>69</sup>. Mostrar o estranhamento de tais personagens frente ao comportamento dos franceses foi uma maneira muito perspicaz desses escritores exercerem a crítica à civilização (SOUZA, 2001), entendendo-se esta palavra não apenas como um processo de desenvolvimento histórico – cujas implicações foram abordadas no capítulo anterior –, mas como sinônimo de *modus vivendi*<sup>70</sup>. É tomando este sentido específico do termo como

*compreender e julgar as experiências vividas. Assim, mesmo longe dessa origem cultural, continuamos carregando conosco os critérios que nos permitem entender o mundo e agir dentro dele.*

<sup>69</sup> Tecendo alguns comentários a esse respeito, Sérgio Paulo ROUANET (2001) escreve que o pensamento iluminista reservou um papel muito interessante para a figura do *forasteiro*. “Seguindo a trilha de Montaigne, que mostrara a França com os olhos dos nossos canibais, a Ilustração recorre ao olhar do forasteiro para compreender seu século. Forasteiro é Usbek, o persa de Montesquieu, que visita a França da Regência e diz coisas lúcidas sobre os usos e costumes da Europa. Forasteiro é também o Ingênuo de Voltaire, selvagem norte-americano que vê e julga com grande bom senso a corte de Luís XV. Forasteiro, sobretudo, é o primeiro dos ET, Micromégas, que viaja de Sirius à Terra para discutir com os minúsculos habitantes do nosso planeta os turbilhões de Descartes e as mônadas de Leibniz” (ROUANET, 2001, p. 200).

<sup>70</sup> Segundo Jean STAROBINSKI. “a palavra *civilização* pôde ser adotada tanto mais rapidamente quanto constituía um vocábulo sintético para um conceito preexistente, formulado anteriormente de maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da pobreza, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa em primeiro lugar o processo que faz deles *civilizados* (termo preexistente), e depois o resultado cumulativo desse processo” (2001, p. 14).

referência que a investigação a seguir buscará explorar as representações literárias de Rousseau e Voltaire sobre a civilização na França setecentista.

Uma pesquisa com esse objetivo deve passar necessariamente pelo local onde as muitas facetas da civilização podiam ser encontradas reunidas em um quadro único e complexo: Paris. Talvez muito mais do que qualquer outro lugar da França, e mesmo da Europa, a Paris do século XVIII tornou-se um palco privilegiado onde as forças da tradição e as tendências dos novos valores culturais emergentes confrontavam-se, gerando diversas conseqüências no interior da sociedade. Segundo Pierre LEPAPE, em Paris estava sendo gerada uma nova civilização urbana, “a civilização daquelas capitais que começavam a ser o eixo em torno do qual girava toda a vida do Estado e da sociedade” (1995, p. 148). Referência central para a intelectualidade européia, era a Paris que os principais representantes do Iluminismo francês se dirigiam para procurar os meios de desenvolver e divulgar suas idéias. Mas por que, afinal, Paris adquiriu tamanha importância no cenário nacional da França?

Em sua célebre obra sobre o Antigo Regime e a Revolução Francesa, Alexis de TOCQUEVILLE (1982) propõe-se a explicar, segundo o título de um dos capítulos de seu livro, como a França já era entre todos os países da Europa aquele onde a capital tinha adquirido a maior preponderância sobre todo o reino. Comparando Paris a Londres e a Nova Iorque, Tocqueville diz que nenhuma destas duas últimas cidades, apesar de estarem entre as maiores de seus respectivos países no século XVIII, conseguia exercer uma hegemonia sobre toda a nação, ao contrário da capital francesa cuja influência, nas décadas que precederam a grande revolução, abarcava todo o reino. Para confirmar sua opinião, o autor cita inclusive um testemunho do barão de Montesquieu datado de 1740, para o qual “na França, só existem Paris e as províncias afastadas porque Paris ainda não teve o tempo de engolir estas últimas” (Montesquieu, apud TOCQUEVILLE, 1982, p. 101).

E quais seriam as razões desse destaque tão grande da capital diante do restante do país? Tocqueville acredita que as causas de tal fenômeno devem ser buscadas na natureza do governo francês. De acordo com ele, os reis franceses, nos séculos XVII e XVIII, viam Paris crescer cada vez mais e temiam os problemas

ligados à administração de uma cidade de tais dimensões, mas não eram capazes de deter o crescimento urbano. Contraditoriamente, embora promulgassem muitos decretos proibindo ou dificultando novas construções em território parisiense, os monarcas continuavam concentrando a vida pública do país na capital. Tocqueville escreve que a centralização política levada a cabo durante o Antigo Regime retirou das províncias a vida independente de que elas antes desfrutavam, submetendo-as aos desígnios de Paris. Isto não significou simplesmente a estagnação das províncias, mas sim que toda a agitação social e cultural do reino ficou subordinada ao centro do poder. De acordo com o historiador francês, “havia movimento por toda parte, porém o motor só existia em Paris. (...) agora a movimentação do pensamento só parte do centro: Paris acabou de engolir as províncias. Quando a Revolução Francesa explode esta revolução prévia já se cumpriu” (TOCQUEVILLE, 1982, 102). Deve-se juntar a esse quadro um outro elemento de ordem econômica. A atividade manufatureira francesa crescera sob os auspícios da nobreza, uma vez que boa parte de seus produtos, artigos de luxo, destinavam-se ao consumo da aristocracia reunida na corte. Assim, um número considerável de manufaturas passou a se instalar na capital ao longo do século XVIII, gerando não apenas a concentração do setor economicamente mais dinâmico em Paris, como também o crescimento populacional desordenado na cidade com a vinda dos operários que buscavam emprego nessas manufaturas<sup>91</sup>. Segundo o autor,

<sup>91</sup> Segundo Arlette FARGE, os problemas gerados pelo aumento descontrolado da população podem ser visualizados muito bem por meio da má qualidade das moradias ocupadas pelos trabalhadores que vinham a Paris à procura de emprego: “Ao mesmo tempo que impõem uma opressão terrível, as condições habitacionais estabelecem um estilo de vida original: um bom exemplo é o prédio de apartamentos parisiense, enclavado em ruas estreitas, lamacentas e malcheirosas. Do entressolho ao sótão, tudo é habitado ao máximo: os proprietários procuram tornar rentável todos os espaços, por exigüos que sejam. Cheio de passagens, mansardas, aléias que ligam a oficina ao pátio, de *quarrés* (partes internas ou balcões exteriores ao redor de pátios onde às vezes há uma fonte) e de latrinas no alto da escada, o prédio exhibe sem pudor sua população. No século XVIII, ainda acontece com frequência misturarem-se ao povo os burgueses que não se afastaram rumo ao oeste da cidade nem se isolaram em grandes palacetes: eles habitam os andares nobres, em geral os apartamentos situados nos primeiros quatro andares. Acima e abaixo, num espaço fragmentado, vivem trabalhadores assalariados. No térreo, situa-se comumente a oficina ou a loja aberta para a rua, invadindo-a com seus balcões. No entressolho, logo acima do espaço de trabalho, um cômodo serve de quarto de despejo e dormitório para aprendizes e artesãos. (...) No topo, mansardas frias no inverno e quentes no verão abrigam uma população trabalhadora tão numerosa quanto flutuante. Ali moram várias pessoas, que geralmente dormem no chão, em colchões de palha, e escondem seu pecúlio sob as cobertas” (FARGE, 1991, p. 585).

“À medida que Paris atrai todos os negócios administrativos, para lá também se dirigem os negócios industriais. Torna-se sempre mais o modelo e o árbitro do gosto, o centro único do poder e das artes, a fonte principal da atividade nacional e concentra a vida industrial da nação” (TOCQUEVILLE, 1982, 102-103).

De sua posição no século XIX, Tocqueville pôde observar com cuidado os frutos dessa “revolução” que fez de Paris o centro do universo francês. Todavia, no século anterior, Rousseau já conseguia entrever as consequências de tal transformação. Mesmo sem se referir diretamente a Paris, no segundo *Discurso* Rousseau expõe sua opinião a respeito do processo de crescimento de cidades como a capital francesa. Mantendo o espírito do texto, o autor condena a proliferação de atividades destinadas a suprir as necessidades artificiais que a vida em comum estimulou nos homens, atividades que têm nas cidades seu local privilegiado de desenvolvimento. Escreve ROUSSEAU: “Da sociedade e do luxo engendrado por ela, nascem as artes liberais, o comércio, as letras e todas essas inutilidades que fazem a indústria crescer, que enriquecem e perdem o Estado” (1973, p. 300). Dialeticamente, Rousseau apresenta os elementos que trazem o progresso para o país e ao mesmo tempo a sua ruína, no sentido em que fomentam a desvalorização da economia primária – isto é, a agricultura, atividade que mantém os homens mais próximos da natureza<sup>92</sup> – em favor dos ofícios urbanos.

À medida que a indústria e as artes se estendem e florescem, o cultivador desprezado, sobrecarregado de impostos necessários à manutenção do luxo e condenado a passar uma vida de trabalho e fome, abandona seus campos para ir procurar nas cidades o pão que deveria levar para lá. Quanto mais as capitais enchem de admiração os olhos estúpidos do povo, tanto mais se deveria sofrer vendo os campos abandonados, as terras incultas e as estradas inundadas de infelizes cidadãos transformados em mendigos ou ladrões, e destinados a um dia acabarem a sua miséria no suplício ou num monturo (ROUSSEAU, 1973, p. 301).

---

<sup>92</sup> Como ROUSSEAU escreveria mais tarde em *A Nova Heloisa*: “A condição natural do homem é a de cultivar a terra e viver de seus frutos. O tranquilo habitante dos campos, para sentir felicidade, somente precisa conhecê-la. Todos os verdadeiros prazeres do homem estão ao seu alcance, tem ele apenas as dificuldades inseparáveis da humanidade, dificuldades que aquele que delas julga libertar-se na verdade apenas se troca por outras mais cruéis. Este estado é o único necessário e o mais útil” (1994, p. 463).

Para Rousseau, o êxodo rural, movimento intrinsecamente ligado ao crescimento das cidades, é igualmente causa e consequência da miséria das nações. Empobrecidos em razão do luxo que são obrigados a sustentar, os camponeses passam a encarar as grandes capitais como uma possível solução para seus problemas<sup>93</sup>. Esse fascínio que remonta aos tempos medievais, quando os servos acreditavam que o ar da cidade os libertaria, vê-se renovado na Modernidade pelos muitos atrativos que os centros urbanos oferecem. Assim iludidos por uma falsa imagem, os camponeses chegam às cidades apenas para engrossar as fileiras da marginalidade, ampliando ainda mais a pobreza que circunda as ilhas de prosperidade habitadas pela elite minoritária<sup>94</sup>. As capitais são, enfim, a terra das aparências por excelência, uma armadilha muito perigosa para os que se vêm arrastados para seu interior.

São os portões dessa terra de ilusões que a literatura de Voltaire e Rousseau abrem a seus leitores. Acompanhar os passos de seus personagens em suas aventuras parisienses equivale com certeza a assistir a um espetáculo em que jogos de imagens, papéis representados com maestria e belos discursos compõem as cenas de uma civilização ao mesmo tempo arcaica e moderna, um espetáculo composto pelos eventos das vidas de seus próprios atores.

---

<sup>93</sup> De acordo com os dados mencionados por SENNETT (1995), a população de Paris passou de 410 mil habitantes, em 1637, para cerca de 425 mil, em 1684, chegando a cerca de 500 mil, em meados do século XVIII. Esse crescimento da capital opunha-se à tendência geral do reino, cuja população, no mesmo período, estava no mínimo estagnada, se não em declínio. Isto parece indicar que Rousseau tinha certa razão em suas observações, tanto mais porque, baseando-se nas pesquisas de Louis Henry, SENNETT acrescenta que Paris "mantinha seu nível populacional às custas dos migrantes que viviam a pelo menos dois dias de distância da cidade, que eram jovens e solteiros e que (...) não eram empurrados para a cidade por causa de fome endêmica ou de guerra, como iria ocorrer mais tarde, mas que, ao contrário, tinham deixado o campo por sua livre iniciativa, para melhorarem sua situação" (1995, p. 72). Se no caso de Paris a extrema pobreza não era o principal motivo que levava os camponeses para as cidades, como Rousseau propõe, por outro lado ele estava certo sobre o poder atração da capital como espaço onde os sonhos de uma vida mais próspera pareciam ser concretizáveis.

<sup>94</sup> O diagnóstico rousseauiano é confirmado por Pierre LEPAPE, o qual afirma que no século XVIII as capitais eram "centros administrativos que se tornavam centros nervosos da economia de mercado, ao passo que o campo, portador dos valores tradicionais, perdia em termos de liberdade e afundava na miséria moral e material" (1995, p. 148).

## 1 A CIVILIZAÇÃO PARISIENSE

As cartas em que Saint-Preux relata a Júlia suas experiências na capital francesa são de extrema relevância para compreender a maneira como Rousseau percebia as relações sociais no interior do Antigo Regime. Certamente, não se pode fazer uma redução completa da voz de Saint-Preux à exposição das opiniões do filósofo suíço, visto que é o próprio autor do romance, em uma nota de rodapé, que estabelece uma diferença entre o conteúdo das cartas e o tipo de descrição que ele próprio escreveria: “sobre esses relatos”, afirma ROUSSEAU, “creio poder dizer que, se tivesse de fazê-los e não os fizesse melhores, eu os faria pelo menos muito diferentes” (1994, p. 210). Tal diferença justificar-se-ia na perspectiva, já exposta nos prefácios do romance, de que Rousseau poderia não ser o único autor das cartas, mas apenas alguém que trabalhou nelas inserindo-se no texto da coletânea como uma espécie de correspondente *a posteriori* capaz de dialogar com os demais missivistas. Entretanto, o confronto do relato de Saint-Preux com o conteúdo de outros textos não-ficcionais de Rousseau, especialmente o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, leva à constatação de que, sendo ou não o responsável exclusivo pelo teor das cartas, Rousseau manifestou indiretamente seus pontos de vista, nesse momento específico da obra, por meio do personagem Saint-Preux. Afinal, as personalidades de ambos, criador e criatura, assemelham-se em vários aspectos. O próprio Rousseau admitiu em suas *Confissões* que, no processo de elaboração do romance, moldou a figura de Saint-Preux usando a si mesmo como referência. “Apaixonado por meus dois encantadores modelos [as primas Júlia e Clara], identifiquei-me o mais possível com o amante e o amigo mas o fiz amável e jovem, dando-lhe além disso as virtudes e os defeitos que sentia em mim”<sup>93</sup>. Por isto, não é difícil entender por que suas experiências se aproximam tanto: os dois foram estrangeiros que visitaram Paris vindos da Suíça e se encantaram com suas belezas, ao mesmo tempo em que se sentiram deslocados em meio a um mundo tão diferente daquele onde cresceram; e, como filósofos provincianos, tanto Rousseau quanto Saint-

<sup>93</sup> Este excerto das *Confissões* é citado por Fátima M. L. MORETTO (1994, p. 13).

Preux fizeram da contemplação da vida na capital francesa um ensejo para a reflexão moral.

Como Saint-Preux experimenta a vida na alta sociedade francesa? Na qualidade de estrangeiro que é, o personagem sente-se tão solitário como se estivesse vagando por um vasto deserto. Sua solidão, entretanto, não é fruto de um isolamento físico; bem ao contrário, Saint-Preux está o tempo todo cercado de muitas pessoas, mas não consegue realmente compartilhar de sua companhia, nem mesmo estabelecer um diálogo verdadeiro: “Este caos oferece-me apenas uma solidão horrível onde reina um triste silêncio. (...) Não compreendo a língua do país e ninguém me compreende” (ROUSSEAU, 1994, 210) A incapacidade de se comunicar com os outros é semelhante à de um explorador que chega a um país desconhecido cujo idioma não domina. No caso de Saint-Preux, porém, a língua não é o problema em si. É a impossibilidade da sinceridade que coloca o obstáculo ao entendimento: “Meu coração desejaria falar, sente que não é ouvido; desejaria responder, nada lhe dizem que possa chegar até ele” (ROUSSEAU, 1994, p. 210). Assim como nos prefácios do romance, a questão da linguagem continua presente. O desejo obsessivo de Rousseau pela comunicação imediata e sua condenação dos meios artificiais que se interpõem entre os homens perpassa o desagrado com que Saint-Preux enxerga o tratamento por ele recebido entre os franceses. A cordialidade e a amabilidade dos parisienses para com todos, ele sabe bem, não representa uma preocupação verdadeira por ninguém. “O honesto interesse da humanidade, a efusão simples e tocante de uma alma sincera têm uma linguagem muito diferente das falsas demonstrações enganadoras que o hábito da sociedade exige” (ROUSSEAU, 1994, 211) (grifo meu). No texto original (*des fausses démonstrations de la politesse et des dehors trompeurs*) a dupla qualificação – falsas e enganadoras – não é apenas redundância, mas sim uma crítica veemente e reiterada ao mau uso das palavras, cuja função de permitir o intercâmbio entre os indivíduos é maculada pelo recurso a aparências que não correspondem à realidade, visto que o hábito – essa segunda natureza humana que, dizia Blaise Pascal, se sobrepõe à primeira –, especificamente aquele imposto pelas exigências sociais, impede que uma linguagem veraz possa ser falada. Graças a isto, as virtudes que Saint-

Preux aponta nos franceses – eles seriam naturalmente bons, abertos, hospitaleiros e beneficentes – são obscurecidas pelos artifícios que o desejo de se mostrar cordial utiliza. Assim, nessa sociedade cuja linguagem é tão ambígua, é preciso saber discernir que nem sempre o dito corresponde ao fato, “pois há mil maneiras de falar que não se devem tomar ao pé da letra, mil oferecimentos aparentes que apenas são feitos para serem recusados, mil espécies de armedilhas que a polidez arma contra a boa fé rústica” (ROUSSEAU, 1994, p. 211).

Nesse ponto, a carta de Saint-Preux ressalta uma dicotomia de suma importância: a que opõe a polidez (*politesse*) à boa fé rústica (*bonne foi rustique*). Segundo Jean STAROBINSKI (2001), termos como civilização e polidez receberam sentidos relacionados no século XVIII, em contraposição a palavras como barbárie e grosseria. Enquanto civilização e polidez diziam respeito ao abrandamento da natureza humana, à suavização dos costumes, à melhoria nas relações entre os indivíduos, seus antônimos representavam condições desvalorizadas por serem vistas como ameaças ao convívio social. Os não-portadores da civilização poderiam ser tanto os “selvagens” do Novo Mundo quanto as crianças ainda não educadas ou a gente das províncias (camponeses), que deveriam ser *polidos* para adquirirem as mesmas características das pessoas civilizadas. Saint-Preux, na qualidade de estrangeiro e de estranho ao mundo parisiense, sente-se desconfortável em relação ao modo de vida da capital porque ele a visita como um “rústico”, um “bárbaro” que não fala a língua de *le monde* e carece do tipo de refinamento cultivado por seus habitantes. O texto rousseauiano, entretanto, não busca apenas ressaltar essa inadequação. Ele tece uma crítica ao qualificar a polidez como ardilosa e cheia de simulacros, pronta a iludir, com mil imagens falsas, a boa fé de um rústico suíço. Dessa forma, Rousseau participa do movimento realizado por diversos escritores do século XVIII que procuravam julgar moralmente a civilidade e a polidez para denunciar seus engodos. Sobre esse movimento, nos diz STAROBINSKI:

Se a civilidade é apenas a expressão exterior da polidez, se é apenas sua imitadora artificial, a polidez, uma segunda vez, pode ser percebida como uma arte enganadora, imitando virtudes ausentes. (...) O modo de desqualificação é sempre o mesmo: consiste em reduzir a uma frágil aparência – a um simulacro – a virtude que deveria impregnar, de alto a baixo, o

indivíduo, o grupo, a sociedade inteira. Reduzidas a aparências superficiais, a polidez, a civilidade deixam, no interior, em profundidade, o campo livre aos seus contrários: a malevolência, a malignidade (...). Assim ocorre, ao menos, sob a "tocha" da crítica, treinada em desentocar, por toda a parte em que possa, a contradição do ser e do parecer, da face oculta e da máscara vantajosa. (2001, p. 24-25)

Voltaire também soube empunhar essa tocha quando se tratava de escrever seus contos filosóficos. Em *O Ingênuo*, o personagem principal é construído a partir da oposição entre os costumes "selvagens" e "civilizados", de modo a relativizar o significado de ambos, um artifício que se manifesta em diversos momentos do texto. Pouco depois de sua chegada à Baixa Bretanha, o jovem hurão viu-se envolvido em uma batalha entre ingleses e franceses. Decidindo-se a resolver o conflito sem recorrer à violência, o Ingênuo ofereceu-se para ir conversar com os agressores, cujos atos, no entendimento do hurão, haviam desrespeitado o direito natural. Tendo vivido algum tempo entre os ingleses, pensava que poderia argumentar com eles usando dos princípios éticos que os próprios invasores lhe haviam ensinado. Contudo, a única resposta que obteve dos "civilizados" ingleses foi o escárnio: "O almirante e toda a sua gente puseram-se a rir, serviram-lhe ponche e mandaram-no de volta" (VOLTAIRE, 1972, p. 321) O "incivilizado" hurão fizera-se embaixador da civilidade apenas para ser ridicularizado pelos homens que pretensamente deveriam respeitar as regras do direito. "Nova inversão das atitudes: o selvagem, bom aluno, crê nos poderes da palavra; os ingleses, professores de moral política, fazem a guerra sem a declarar. Ao huroniano não resta mais do que se unir às milícias bretãs e, em um segundo tempo, repelir vitoriosamente os ingleses" (STAROBINSKI, 2001, p. 155). Contra a falta de polidez do inimigo, a violência, marca da selvageria, é a única opção possível.

Tempos depois, o Ingênuo foi a Paris, o centro da civilização francesa, em busca da recompensa por seus atos de bravura, mas, após uma série de mal-entendidos, acabou encarcerado na Bastilha. Desconsolado, atônito com a incapacidade de compreender os reais motivos de suas desventuras, já que ele havia se portado como um herói, o hurão assim expressou o paradoxo contido na atitude dos franceses: "Meus compatriotas da América jamais me tratariam com esta selvageria; eles não têm a mínima idéia disto. Chamava-lhes selvagens; são, de fato, criaturas bastante grosseiras,

ao passo que os homens daqui são uns refinados patifes” (VOLTAIRE, 1972, p. 327). Para STAROBINSKI (2001), os adjetivos empregados por Voltaire para qualificar europeus e hurões são meras aparências, enquanto que a realidade subjacente que os define é bastante diferente: os grosseiros selvagens são os verdadeiros homens de bem, ao passo que os refinados franceses são apenas uns patifes<sup>96</sup>. Como foi visto no capítulo anterior, o conflito entre selvageria e civilização só ficou claro para o Ingênuo quando esses elementos opostos foram conciliados em sua personalidade, isto é, quando suas virtudes naturais aprimoraram-se graças ao polimento que a educação adquirida na Bastilha deu ao seu intelecto, e ele pôde tornar-se um “filósofo intrepido”.

Assim como o Ingênuo, Saint-Preux não é tolo e, não obstante as dificuldades iniciais, logo aprende a discernir com clareza por entre os enganos da sociedade. Por trás de todo o desprendimento dos parisienses quanto a suas posses materiais, sempre oferecidas com presteza a quem mal se acabou de conhecer, ele percebe a falsa imagem da solidariedade que se sobrepõe a uma realidade de desigualdade, como se os ricos franceses quisessem a todo custo distribuir fartamente em palavras o que não partilhavam de fato. Se todos os oferecimentos fossem sinceros, diz Saint-Preux, Paris seria superior a Esparta no tocante à repartição dos bens. “Em lugar disso, é talvez no mundo a cidade em que as fortunas são mais desiguais e em que reinam, ao mesmo tempo, a mais suntuosa opulência e a mais deplorável miséria” (ROUSSEAU, 1994, p. 211)<sup>97</sup>. Separados pela diferença de riquezas, os indivíduos têm de se conformar a

<sup>96</sup> A análise de Starobinski pode ser melhor compreendida recorrendo-se ao texto original, onde se lê: “Mes compatriotes d’Amérique ne m’auraient jamais traité avec la barbarie que j’éprouve: ils n’en ont pas d’idée. On les appelle sauvages, ce sont des gens de bien grossiers, et les hommes de ce pays-ci sont des coquins raffinés” (VOLTAIRE, 2001). Assim, os selvagens seriam *gens de bien grossiers*, em oposição aos franceses, os *coquins raffinés*.

<sup>97</sup> De fato, a capital francesa reunia exemplos extremos de condição econômica. De um lado, os ricos burgueses e os nobres cortesãos despendiam grandes quantidades de dinheiro para aproveitar os requintados prazeres que a cidade tinha a oferecer. O rei, que não calculava seus gastos com base nas suas receitas, mas suas receitas sobre suas despesas (PONGE, 1995), mantinha a todo custo o fausto e a magnificência da monarquia e consumia partes consideráveis do erário público no pagamento de pensões a seus protegidos. De outro lado, o crescimento populacional da capital trouxe para ela um excedente de mão-de-obra que vivia na miséria. Segundo René RÉMOND, esse problema não estava presente apenas na França, mas também na Inglaterra e na Itália meridional: “Essas sociedades estão embaraçadas com o excesso de população: vagabundos, indigentes, que vão de aldeia em aldeia, ou se aglomeram, amontoados, nos arrabaldes. O que às vezes chamamos de quarto estado

relacionamentos nos quais a disparidade de *status* é constantemente demarcada pelo uso de ofertas simbólicas que substituem o ato efetivo da doação, mantendo a desigualdade lado a lado com um discurso que, ao pretender dissolvê-la retoricamente, promove a sua continuidade. Retomando o tema do segundo *Discurso*, Rousseau transfere toda a sua própria indignação moral a seu personagem e o leva realizar a mesma ação de desmascarar a suposta superioridade da civilização: na vida em sociedade, os instrumentos da linguagem encobrem a face desagradável de uma realidade injusta cujos meios de perpetuação é preciso desvendar. Como afirma Salinas FORTES, referindo-se ao pensamento rousseauiano sobre as palavras,

A linguagem no seu sentido mais amplo, como linguagem ou arte é o veículo da representação, da manifestação no exterior. Resumiríamos, assim, todo esse movimento da seguinte maneira: sair da Natureza é *aparecer* ao Outro mediante a operação da linguagem e da arte que exprõem e mascaram simultaneamente e que, além disso, tornam perpetuamente presente e atuante o jogo possível entre um parecer-dizer mentiroso e um ser-fazer mais autêntico (1997, p. 49).

Voltaire fez um personagem de seus contos aprender a mesma lição que Saint-Preux, mas às custas da desgraça pessoal. Em *Jeannot e Colin* (de 1764), a família provinciana do jovem Jeannot é levada pela sorte a enriquecer e comprar um título de nobreza. Buscando fazer parte da alta sociedade parisiense, os Jeannotiêrs despendem sua fortuna para viver como “grão-senhores”, e fazem de tudo para que o filho seja bem-sucedido no ambiente refinado da capital. Jeannot é apenas um ingênuo ignorante

---

é constituído desses mendicantes, que somam alguns milhões. Um quarto ou um quinto da população de Paris é formado por eles” (1976, p. 37). *O Diário de Barbier, um contemporâneo dessa conjuntura, faz dela um relato bastante vivo: “Outubro de 1750. Saiu um decreto real com data de 20 de Outubro que renova e ordena a execução de um decreto anterior, de 1724, contra os mendigos; destes se querem ver livres as cidades do reino; diz ainda o decreto que os homens e as mulheres sejam conduzidos aos hospitais, sejam alimentados os inválidos, e a todos que se encontrarem capazes lhes seja fixado um destino e obrigatoriamente regressem as respectivas terras natais. Mesmo depois deste decreto, não se notou qualquer modificação nas ruas nem nas igrejas de Paris, onde se continua a ver multidões de pobres. Estes são muitos: homens e mulheres, velhos e enfermos. Seria necessário, se fossem levados para os hospitais, sustentá-los até que morressem. Mas como os hospitais já se encontram superlotados, ponho cá as minhas dúvidas que esse propósito possa ser cumprido” (Barbier, apud ORLANDI, 1972, p. 117). Apesar dos cuidados tomados pelo governo para prevenir e sufocar as manifestações dessa massa desvalida, ao longo do século XVIII Paris foi o palco de uma série de distúrbios em que as classes mais pobres protestaram reivindicando “melhores padrões de vida ou medidas mais completas de justiça social” (RUDE, 1991, p. 39).*

e se deixa levar pelos conselhos de um preceptor cuja única recomendação é a de que deveria aprender a ser amável, pois “se sabe os meios de agradar, saberá tudo” (VOLTAIRE, 1972, p. 271). Se substituísse a rusticidade de suas origens sociais pela polidez dos frequentadores dos salões e das cortes, Jeannot seria facilmente assimilado a esses meios. De fato, o jovem mostrou-se extremamente capaz de absorver o *ethos* da civilização de Paris: comportava-se com desenvoltura, aprendeu a dançar, a cantar e a compor versos. Voltaire ironiza sem piedade essa mudança nos hábitos de rapaz, especialmente a maneira como ele moldou sua ignorância para adequá-la à linguagem vazia da alta sociedade. Deslumbrado pelos jantares oferecidos pela marquesa, sua mãe, Jeannot começou a conviver com todos os *beaux esprits* (“belos espíritos”)<sup>98</sup> parisienses: “Isso logo virou a cabeça do jovem, que adquiriu a arte de falar sem entender-se e aperfeiçoou-se no hábito de não prestar para coisa alguma” (VOLTAIRE, 1972, p. 273). Entretanto – e o sarcasmo de Voltaire não oculta isto –, foi justamente por agir e falar como um *bel esprit* que Jeannot conseguiu se tornar parte do novo mundo que lhe fora aberto pela chave da riqueza. Visto como um dos jovens mais esperançosos da cidade, ele fez diversos amigos, encantou as mulheres, e chamou a atenção de uma bela viúva com a qual se comprometeu.

Mas esse quadro de repentino sucesso em Paris é destruído por Voltaire com um golpe igualmente rápido e certo; a seqüência dos eventos da narrativa faz as aparências dissolverem-se como fumaça no ar. Quando os credores confiscam todos os bens dos endividados Jeannotière<sup>99</sup>, a civilidade com que os parisienses receberam os

<sup>98</sup> Segunda a definição dada pelo próprio Voltaire no *Dicionário Filosófico*, um *bel esprit* “é um cartaz, uma arte que pede erudição, é uma espécie de profissão e por isso expõe à inveja e ao ridículo” (VOLTAIRE, 1988, p. 87).

<sup>99</sup> Realmente, a riqueza dos novos marqueses não durou muito graças à sua dissipação sem freios, pois Jeannot “gastou muitíssimo, enquanto seus pais também pouco olhavam as despesas, para viverem como grão-senhores” (VOLTAIRE, 1972, p. 273). Esta afirmação é muito significativa. Vazia superficialmente, ela daria margem para pensar que os enobrecidos Jeannotière simplesmente não souberam administrar seus bens, e consumiram-nos irracionalmente com extrema rapidez por desejarem aparentar o que não eram. Contudo, a interpretação mais interessante é bem outra. Ao gastarem toda a fortuna que haviam acumulado em jantares e extravagâncias, os Jeannotière estavam seguindo a lógica que fundamentava a sociedade de corte: a lógica do consumo ostentatório. De acordo com ELIAS, “Nas sociedades em que predomina o *ethos* do consumo em função do estatuto social (...), a única salvaguarda da posição social da família e, mais ainda, o seu aumento de prestígio, o seu êxito social, dependem da vontade de adequar as despesas domésticas e o consumo em geral exclusivamente à posição social, ao estatuto, ao prestígio que se tem ou a que se aspira. O homem que

ex-aldeões de Issoire mostra ser bem diferente da verdadeira amabilidade. Não há solidariedade para os pobres, pois os “mil oferecimentos aparentes” de que fala Saint-Preux são apenas um ilusório jogo de palavras. Passo a passo, todos os laços firmados por meio da polidez, que antes pareciam tão sólidos e sinceros, são desfeitos: a viúva buscou um outro pretendente; o preceptor de Jeannot não lhe pôde dar nenhum bom conselho – era apenas um “gracioso ignorante” –; e o confessor da marquesa, “um teatino muito acreditado, que só dirigia senhoras da alta sociedade” (VOLTAIRE, 1972, p. 274), limitou-se a louvar a graça divina que a reduziu à mendicância como meio para a salvação de sua alma. A atitude tão pouco cortês dessas pessoas deixou o pobre Jeannot desesperado, mas também fez com que ele finalmente compreendesse a realidade das relações sociais em Paris. “O marquês esteve a ponto de desmaiar; seus amigos trataram-no mais ou menos da mesma maneira e, numa só tarde, aprendeu melhor a conhecer o mundo do que em todo o resto de sua vida” (VOLTAIRE, 1972, p. 275). O aprendizado de Jeannot a respeito do comportamento dos parisienses ocorreu, assim, em dois estágios sucessivos: primeiro, no domínio das aparências, ele conheceu os prazeres disponíveis aos que soubessem demonstrar, diante do público, as habilidades prestigiadas pela seleta comunidade dos “bem-educados”; em seguida, na esfera da veracidade, ele percebeu que tais habilidades seriam inúteis se não fossem alicerçadas pela fortuna que não mais possuía. Surpreendido pela dialética entre “o parecer-dizer mentiroso e o ser-fazer mais autêntico”, a única solução para Jeannot foi abandonar a capital e voltar à simplicidade de sua vida na província.

É especialmente a falta dessa simplicidade que Saint-Preux censura nos franceses. Mesmo quando tratavam de falar do sentimento, lamenta-se ele, os

---

*não tem meios de viver de acordo com o seu estatuto perde o direito à consideração” (1995, p. 42)*  
 Para ser um marquês é preciso ter a aparência de um marquês e consumir como tal. Não havia uma mentalidade de economia entre os nobres, pois ela se contrapunha diametralmente ao tipo de configuração social em que eles viviam. A ascensão e a queda das famílias aristocráticas deviam-se em grande parte a estas práticas de gastos em função do *status*, e, por mais arriscado que tudo isto pudesse ser, especialmente num momento de diminuição das rendas feudais como o século XVIII, permaneciam na era das Luzes os hábitos de consumo ostentatório no seio da nobreza. Graças à benevolência do rei, alguns aristocratas à beira da ruína financeira podiam ser salvos da verdadeira morte social provocada pelo empobrecimento, fosse pela concessão de pensões, fosse ainda por meio da nomeação para um cargo importante na estrutura política do reino. É claro que nem todos eram vistos como merecedores da generosidade do monarca, e no conto voltairiano os Jeannotière são um bom exemplo disto.

parisienses o faziam de uma forma particular que nada tinha de parecido com a efusão sincera e afetuosa de um coração aberto. Pelo contrário, eles moldavam a manifestação de seus sentimentos de modo a expô-los em grandes máximas e repletos de sutilezas metafísicas, enfim, com refinamentos inconcebíveis na perspectiva do jovem suíço. Escreve ele:

Gastam assim todo seu sentimento em espírito e ele exala-se de tal forma em suas palavras que não mais lhes restam para a prática. Felizmente a conveniência o substitui e faz-se por hábito mais ou menos as mesmas coisas que se fariam por sensibilidade; pelo menos enquanto custarem somente fórmulas e algumas dificuldades passageiras, que cada um se impõe para que falem bem de sua pessoa, pois quando os sacrifícios chegam ao ponto de incomodar por demasiado tempo ou de custar caro demais, adeus sentimento, a conveniência não os exige até esse ponto. Salvo isso, não se poderia acreditar até que ponto tudo é calculado, medido, pesado, no que chamam procedimentos; tudo o que não mais se encontra nos sentimentos, eles o regulamentaram, e tudo é regra entre eles. Se este povo imitador fosse cheio de originais seria impossível saber alguma coisa, pois nenhum homem ousa ser ele próprio. *É preciso fazer como os outros. é a primeira máxima de sabedoria do país. Isso se faz, isto não se faz.* Eis a decisão suprema. (ROUSSEAU, 1994, p. 226)

*Tudo é regra entre eles*, escreve Saint-Preux com certo espanto. Tudo é feito com o cuidado de não atravessar o limite das convenções, e ninguém ousa extravasar seus sentimentos para não quebrar os protocolos inscritos na ordenação social. Os termos utilizados pelo jovem são categóricos: tudo é calculado, medido, pesado. Parece não haver nenhum espaço para fugir dos procedimentos. As metáforas presentes no texto rousseauiano figuram os parisienses como pessoas presas a um comportamento automático, meras engrenagens em um mecanismo mais poderoso que as vontades individuais: "Todo mundo faz ao mesmo tempo a mesma coisa nas mesmas circunstâncias: tudo é regulado pelo tempo como os movimentos de um regimento numa batalha. Diríeis que são marionetes na mesma prancha ou puxadas pelo mesmo fio" (ROUSSEAU, 1994, p. 226-227)<sup>100</sup>. Mas por quê? Qual a razão dessa formalização extremada das relações pessoais?

<sup>100</sup> Já no *Discurso sobre as ciências e as artes* Rousseau desenvolveu uma argumentação semelhante a respeito da vida civilizada. Nesse texto pode-se ler: "Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a *linguagem apurada*, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios."

Uma resposta pode ser buscada nas reflexões de Richard SENNETT (1995) sobre a dinâmica entre domínio público/espço privado existente no Antigo Regime. Assim como Tocqueville, Sennett vê o século XVIII como um momento em que Paris tornou-se um centro urbano bastante complexo, recebendo em seu interior indivíduos vindos de todo o reino. Por isto, o espaço específico das relações familiares e domésticas passou a ser oposto a uma região cada vez mais ampla onde era necessário lidar com desconhecidos de todos os tipos. “Dessa forma, ‘público’ veio a significar uma vida que se passa fora da vida da família e dos amigos íntimos; na região pública, grupos sociais complexos e díspares teriam que entrar em contato inelutavelmente. E o centro dessa vida pública era a capital” (SENNETT, 1995, p. 32). De fato, diversas capitais européias, especialmente Londres e Paris, sofreram transformações físicas no século XVIII que aumentaram as possibilidades para o contato entre estranhos, como a construção de grandes parques urbanos e o início da abertura de ruas destinadas ao passeio de pedestres. Além disso, também houve uma ampliação no número de pessoas que desfrutavam de atividades de lazer antes monopolizadas pela elite, como passeios em parques e noites no teatro. Tal fortalecimento do domínio público refletia-se na criação de novas redes de sociabilidade que exigiam, entre outras coisas, a definição do que era um comportamento adequado apenas à esfera privada e o que se poderia fazer em público. Sennett propõe que, ao traçar uma linha divisória entre esses dois campos, as pessoas do Antigo Regime tentavam manter um equilíbrio entre eles, uma vez que não desejavam abdicar do modo de vida de nenhum dos dois. Neste sentido, gerou-se uma certa dicotomia opondo a família – espaço do privado e dos impulsos naturais – à sociedade – domínio do público e da cultura. Na concepção de SENNETT,

Comportar-se com estranhos de modo emocionalmente satisfatório, e no entanto permanecer à parte deles, era considerado em meados do século XVIII como um meio através do qual o

---

Atualmente, quando buças mais soltas e um gosto mais fino reduziram a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente seguem os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, fazem todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem” (ROUSSEAU, 1973, p. 344). (grifos meus)

animal humano transformava-se em ser social. As condições para a paternidade, ou maternidade, e para as amizades profundas eram consideradas por sua vez como potencialidades humanas, ao invés de criações humanas; enquanto o homem se fazia em público, realizava sua natureza no domínio privado, sobretudo em suas experiências dentro da família (1995, p. 33).

Em outras palavras, isto significa que o agir em público era visto como uma atividade artificial se comparada à naturalidade das relações íntimas. Sendo assim, ela precisava ser desempenhada de acordo com determinadas convenções para que fosse aceita pela coletividade multifacetada do ambiente urbano. Certamente, como Sennett não deixa de sublinhar, o processo de gênese e difusão dessas convenções foi difícil e conflituoso, visto que a necessidade de lidar com estranhos e ganhar sua confiança no contexto do espaço público implicou a busca por encontrar códigos de comportamento adequados – a etiqueta foi um deles<sup>101</sup> – que tinham o objetivo de possibilitar a coesão social por meio da comunicação formalizada. Sennett diz que uma das consequências dessa busca foi o fenômeno de “teatralização” manifesto na sociedade do Antigo Regime, no sentido de que as pessoas agiam como se representassem papéis umas para as outras a fim de criar um efeito de confiabilidade diante de estranhos. Assim, o autor acredita que

A ponte estrutural entre a credibilidade no teatro e na rua era formada por dois princípios, um referente ao corpo, o outro, à voz. (...) Pelo primeiro princípio, as pessoas visualizavam as roupas como uma questão de artifício, decoração e convenção; o corpo servia como um manequim, ao invés de ser uma criatura viva e expressiva. Pelo segundo, ouviam discursos que significavam em si e por si mesmos, ao invés de fazê-lo por meio de referências a situações exteriores ou à pessoa do locutor (SENNETT, 1995, p. 89).

As aparências converteram-se, portanto, no referencial cognitivo por excelência dos cidadãos parisienses, na medida em que eles não podiam, na efemeridade dos contatos com desconhecidos, alcançar um saber mais profundo sobre o *outro*. Desse modo, o desconforto sentido por Saint-Preux advém de um terrível estranhamento quanto às formas de relacionamento humano existentes na sociedade parisiense do Antigo Regime. Esse *habitus* dos moradores da capital era capaz de abalar as crenças e expectativas de um provinciano como o jovem suíço. Ele, que

<sup>101</sup> Sobre a questão da etiqueta no Antigo Regime, ver ELIAS (1995).

buscava avidamente a autenticidade e a transparência, via-se o tempo todo cercado pela opacidade por meio da qual os parisienses construíam-se como personagens para atuarem no cenário social. Inconformado, Saint-Preux pergunta-se após seus primeiros dias na capital: “até agora vi muitas máscaras, quando verei rostos de homens?” (ROUSSEAU, 1994, p. 214). Do mesmo modo como Rousseau condenou o teatro como sendo um espetáculo virtualmente pernicioso para a moral, estendeu igualmente tal reprovação a uma configuração social cujos membros comportavam-se em seu cotidiano como atores num palco. Voltaire certamente não compartilhava dessa visão negativa sobre o teatro – que ele, na verdade, admirava profundamente –, mas também via na “cena” parisiense certos perigos que personagens como o simplório Jeannot não estavam preparados para evitar

## 2 DENTRO DO TURBILHÃO SOCIAL

Entretanto, é ainda possível redirecionar a interpretação do estranhamento de Saint-Preux para atingir uma segunda perspectiva, um designio para o qual o ensaio de Marshall BERMAN (2000) sobre a “aventura da Modernidade” oferece indicações bastante interessantes. Nesse texto, BERMAN cita Rousseau como a voz arquetípica da primeira fase dos tempos modernos, pois, para ele, o filósofo suíço seria “a matriz de algumas das mais vitais tradições modernas, do devaneio nostálgico à auto-especulação psicanalítica e à democracia participativa” (2000, p. 17). A experiência pessoal de Rousseau no interior da sociedade francesa, que o levou a encará-la como um verdadeiro “turbilhão social”, teria sido transposta para sua reflexão filosófica e sua produção literária, em especial em *A Nova Heloísa*. Assim, pensa Berman, quando Saint-Preux escreve a Júlia para contar-lhe suas aventuras e desventuras na capital francesa, ele ao mesmo tempo estaria dando um testemunho importante sobre a dificuldade de um provinciano em compreender um mundo em constante mudança, cuja dinâmica era capaz de provocar confusão e espanto. Berman cita trechos do romance para corroborar seu ponto de vista, e um dos mais significativos é aquele em que Saint-Preux sintetiza a sensação de se estar inteiramente dentro dessa torrente que

era a sociedade parisiense: “começo a sentir a embriaguez em que esta vida agitada e tumultuosa mergulha os que a levam e caio numa vertigem semelhante à de um homem diante de cujos olhos faz-se passar rapidamente uma multidão de objetos. Nenhum daqueles que me impressionam retém meu coração, mas todos juntos perturbam e interrompem as afeições ao ponto de esquecer, por alguns instantes, o que sou e a quem pertencço” (ROUSSEAU, 1994, p. 230-231). A fluidez dos contatos entre as pessoas e dos sentimentos que eles geram, a variedade ininterrupta de situações em que se é colocado, tudo configura um ritmo de vida que já não é mais exatamente o da sociedade estamental típica do Antigo Regime. De fato, Berman interpreta a extrema imobilidade do mundo em que Saint-Preux se inseriu como sintomática do advento da Modernidade na Europa. Segundo ele, “Essa atmosfera – de agitação e turbulência, aturdimiento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos sociais, auto-expansão e autodesordem, fantasma na rua e na alma – é a atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna” (BERMAN, 2000, p. 18). No momento em que faz sua estada em Paris, Saint-Preux não conhece, portanto, apenas uma forma de existência moldada pelos padrões sócio-culturais do absolutismo, com seu conjunto de regras para delimitar o lugar específico e o comportamento adequado de cada indivíduo nos diversos estratos da sociedade, desde as corporações de ofícios até a corte. Na capital, Saint-Preux é transportado para o interior de um vertiginoso ambiente em que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, e a ordem das coisas parece, por vezes, desafiada.

Rousseau, todavia, não foi o único escritor a abordar literariamente os primeiros passos da Modernidade na França. Em seus contos, Voltaire fez vários de seus personagens experimentarem a energia do turbilhão social parisiense, o que oferece um importante contraponto ao texto rousseauiano.

O profeta Babuc de *O mundo como está*, como vimos, recebera a tarefa de observar a sociedade de Persépolis e apresentar um relatório sobre seus cidadãos. O recurso de usar a condição de estrangeiro do personagem para justificar a autoridade das opiniões dele é explicitado por Voltaire logo no início do conto, no diálogo entre Babuc e o anjo Ituriel:

– Mas, senhor – observou humildemente Babuc –, eu nunca estive na Pérsia; não conheço ninguém por lá.  
 – Tanto melhor – retrucou o anjo –, assim não serás parcial (VOLTAIRE, 1972, p. 83).

Garantindo desse modo a “objetividade” do relato de Babuc, Voltaire pôde valer-se de uma fantasia para criticar os costumes de sua época e traçar um esboço da vida parisiense. Ora, para pintar um retrato dos franceses vestidos à moda persa, o autor leva seu profeta a desvendar os meandros do cotidiano da capital do reino, conhecendo todos os tipos de pessoas que habitavam a cidade. Convidado para um jantar, Babuc ficou encantado com a amabilidade dos convivas, mas também se horrorizou ao saber das intrigas e traições que eles tramavam uns contra os outros. Depois de visitar o “colégio dos magos” – apenas um outro nome para monastério – e lidar com os letrados de Persépolis, o profeta foi tomado por novos sentimentos conflitantes, pois ao mesmo tempo em que deplorava a hipocrisia e o pedantismo demonstrado por tais indivíduos, via com bons olhos a moral que eles pregavam, uma moral que mantinha a sociedade calma e submissa às leis. Assim, uns após os outros, os diversos habitantes da capital entraram em cena para impressionar Babuc com as contradições de seus atos: magistrados, atores, oficiais do exército, financistas e ministros, cada qual representando papéis sociais que estavam longe de ser exemplos de coerência. O espetáculo que Persépolis oferecia era demasiado rico em nuances para permitir uma percepção única e duradoura, de modo que a opinião de Babuc sobre a cidade permanecia em constante mudança. Ora certo da mocência dos persas, dizia consigo: “O anjo Ituriel zomba do mundo em querer destruir uma cidade tão encantadora” (VOLTAIRE, 1972, p. 87); ora convencido de sua corrupção, pensava que “Ituriel fazia muito bem em destruir de uma vez por todas uma cidade entregue a contínuos desmandos” (VOLTAIRE, 1972, p. 87).

Enfim, deixando-se levar pelos ventos do turbilhão social, o profeta “afeiçoava-se à cidade, cujo povo era polido, pacífico e benévolo, embora leviano, tagarela e cheio de vaidade. Temia que Persépolis fôsse condenada, temia até o relatório que teria de fazer” (VOLTAIRE, 1972, p. 96). Vencido pela miríade de

sentimentos inspirados pela vida na capital, ele chegou a se enamorar por uma bela dama que sintetizava em sua pessoa o comportamento ambivalente dos persas: “Babuc, por mais cita e mensageiro celestial que fôsse, sentiu que, se demorasse demais em Persépolis, esqueceria Ituriel por Teone” (VOLTAIRE, 1972, p. 96). A própria identidade de Babuc como profeta e estrangeiro ficou abalada pelo efeito que a cidade provocou em seu espírito, estremecendo suas convicções morais e sua sensibilidade. Tal efeito é o mesmo que Saint-Preux descreveu a Júlia quando se deu conta de como Paris afetara os sólidos princípios que ele acreditava ter

Forçado a mudar assim a ordem de minhas afeições morais, forçado a dar valor a quimeras e a impor silêncio à natureza e à razão, vejo assim desfigurar este divino modelo que trago dentro de mim e que servia, ao mesmo tempo, de objeto aos meus desejos e de regra às minhas ações, flutuo de capricho em capricho e, como meus gostos estão continuamente dominados pela opinião, não posso ter certeza, nem um único dia, daquilo que gostarei no dia seguinte (ROUSSEAU, 1994, p. 231).

A atmosfera moderna da qual Berman busca traçar a geografia possuía mesmo ares com propriedades capazes de inebriar aqueles que os respiravam profundamente.

Um outro conto em que Voltaire conduz seus personagens a experimentar esses ares parisienses é *Cândido*. Nesse texto, o protagonista, que é originário da Vestfália, chega ao território francês percorrendo seu itinerário em busca da amada Cunegundes, e acaba tomado de curiosidade por conhecer a capital. Antes, porém, consulta seu companheiro de viagem, Martinho, que já estivera antes naquelas terras. Segundo este, nas províncias francesas, “algumas há em que metade dos habitantes são loucos, algumas onde são demasiado espertos, outras onde são geralmente pacíficos e simplórios, outras onde afetam espírito; e, em tôdas, a principal ocupação é o amor, a segunda a maledicência, e a terceira dizer tolices” (VOLTAIRE, 1972, p. 204-205). As fortes nuances do quadro pintado por Martinho exigem uma explicação sobre o caráter desse personagem. Como bom adepto do maniqueísmo, o amigo de Cândido concebe o mundo por meio de uma oposição radical entre bem e mal, virtudes e vícios. Não é por menos que sua descrição dos franceses apresenta-se tão carregada de qualificações negativas, até mesmo porque Martinho, a cada dia, acreditava mais na malignidade dos homens do que em um possível equilíbrio moral vigente no Universo, e por isto

criticava sem piedade a doutrina do “melhor dos mundos possíveis” aprendida por Cândido com o mestre Pangloss. Nesse ponto, assim como em outras partes do conto, Voltaire utiliza o recurso da polifonia e do dialogismo para introduzir no texto vozes diferentes daquela do protagonista, cuja ingenuidade é desafiada pelos pontos de vista, não raro bastante críticos, dos outros personagens. De acordo com Lídia FACHIN, tais personagens são oriundos “de diferentes classes sociais (nobreza decadente, clero, burguesia ascendente, pequena burguesia, a ‘*canaille*’), diferentes credos religiosos e variadas posições filosóficas que exprimem também opiniões, teorias e doutrinas fortemente opostas umas às outras” (1995, p. 114-115). Ainda segundo Fachin, a polifonia permite que cada personagem do texto voltairiano possa produzir seu próprio discurso, independente do fato de ele coincidir ou não com a ideologia do autor. Graças a isto, a voz denunciadora de Martinho faz-se ouvir e vem de encontro à inexperiência de Cândido para alertá-lo sobre os perigos da sociedade francesa.

Interrogado sobre Paris, Martinho prosseguiu delineando uma imagem muito crítica que descreve a capital de modo semelhante ao do texto rousseauiano. Nas palavras do maniqueu,

Paris (...) é um caos, uma aglomeração onde todos buscam o prazer e onde quase ninguém o encontra, pelo que me pareceu. Aliás, demorei-me pouco em Paris; na feira de Saint-Germain roubaram-me tudo o que tinha; eu próprio fui tomado por ladrão e estive preso durante oito dias; depois fiz-me revisor para ganhar com que voltar a pé para a Holanda. Conheci a canalha escrevente, a canalha cabalante e a canalha convulsionária. Dizem que há gente muito polida em Paris; quero crer que assim seja. (VOLTAIRE, 1972, p. 205)<sup>162</sup>.

Dois temas já abordados despontam nessa passagem: o “caos” da capital e a polidez – ou sua ausência – nos parisienses. Quanto ao primeiro deles, a descrição que Martinho faz das diversas “canalhas” existentes em Paris a partir de suas atividades salienta o quanto complexa a cidade se tornara, tendo espaço em seu interior para indivíduos das mais variadas espécies, cada qual buscando garantir sua sobrevivência como lhe fosse

<sup>162</sup> Para saber mais sobre a “canalha escrevente” mencionada por Martinho, e também sobre as práticas de escrita em Paris e na França setecentista em geral, uma boa introdução pode ser encontrada em ROCHE (2001).

possível, recorrendo a talentos e habilidades mais ou menos “nobres”<sup>103</sup>. O próprio termo “canalha” (*canaille*), entretanto, merece atenção especial. Ao mesmo tempo em que ele permite ao texto voltairiano nomear, e portanto classificar essas pessoas no conjunto da sociedade parisiense, seu uso as desqualifica dado o seu conteúdo fortemente pejorativo, equivalente a palavras como “ralé” e “populacho”. Já é bastante conhecido o desprezo de Voltaire pelo “povo miúdo”, visto por ele como rude e ignorante. René Pomeau, porém, problematiza essa “repulsa”, dizendo que ela era devida menos a uma incapacidade de convivência de Voltaire com o povo do que a uma certa maneira de conceber a atitude pouco racional das massas. De acordo com POMEAU,

Il [Voltaire] a pour le peuple, qu'il appelle « la canaille », une aversion qui surprend. Car ces petites gens qu'il méprise, (...) il se sent de plain-pied avec eux. À Paris, il signe avec les voisins de sa rue une pétition au lieutenant de police contre une commère du quartier. Il se prend d'amitié pour ses valets de chambre, qu'il élève à la dignité de secrétaires. Et il a pu vivre avec une pécore comme la Denis ! Mais « le peuple n'a guère d'esprit ». Le peuple est naïf, crédule, montonier ; il s'abandonne à la spontanéité passionnelle que Voltaire redoute tant. Voltaire voit le peuple partout complice des « fanatiques » ; « le vulgaire, dit-il, en tout pays est féroce » (1957, p. 78)\*.

Falando desses indivíduos com tal desdém por meio das impressões de Martinho, o escritor expressou-se na condição de um rico burguês participante da elite econômica e

<sup>103</sup> Azletta FARGE (1991) escreve que o caos das ruas parisienses era preenchido por uma *multidão de trabalhadores de inúmeras profissões, que carregavam consigo os instrumentos de seus ofícios e andavam incessantemente em busca de clientes. A confusão de tantos indivíduos em contato era aumentada ainda mais pela algazarra do palavrório incessante que se fazia ouvir. O testemunho contemporâneo de Louis Sébastien Mercier citado pela autora dá uma boa ideia desse quadro caótico: “No menor mercado, numa loja, trava-se uma conversação sobre uma porção de coisas estranhas ao objeto, é uma verborragia infundável para concluir a compra mais modesta, e o abatimento de dois *sous* esgota o peito dos dois tagarelas. (...) Nos cafés, escutai as discussões ruidosas, loquazes e tolas. Essa vivacidade da língua é tão comum entre os parisienses que cada mesa de café tem seu conversador. (...) Depois dos xingamentos de praxe, cocheiros e carroceiros travam entre si uma luta de palavras grosseiras; os sopapos ocorrem depois do falatório e a tagarelice se reinicia após os bofetões. Nas barcaças, ninguém se ouve, é um rumor confuso e perpétuo” (Mercier, apud FARGE, 1991, p. 593).*

Ele [Voltaire] tem pelo povo, que ele chama de “canalha”, uma aversão que surpreende. Pois essa gente miúda que ele despreza, (...) ele se sente no mesmo nível que ela. Em Paris, ele assina com os vizinhos de sua rua uma petição ao tenente de polícia contra uma fofocqueira do quarteirão. Ele se toma de amizade por seus valetes de quarto, que ele eleva à dignidade de secretários. E ele pôde viver com uma caipira como a Denis! Mas “o povo tem pouco espírito”. O povo é ingênuo, crédulo, tolo, ele se abandona à espontaneidade passional que Voltaire receia tanto. Voltaire vê o povo em toda a parte cúmplice dos “fanáticos”; “o vulgar, disse ele, em todo o país é feroz”.

cultural francesa. Nessa qualidade, Voltaire era portador de vários preconceitos conservadores e, na tentativa de compreender o caos de Paris, ele empregou os critérios a sua disposição para descrevê-los, uma vez que também participava do esforço para decifrar o enigma que constituía a condição social das pessoas que viviam na capital.

Sobre a polidez desses cidadãos parisienses, Martinho coloca em dúvida sua existência. Apesar da imagem que se costumava transmitir da cidade (“Dizem que há gente muito polida em Paris”), nem sempre se recebiam bem os estrangeiros, principalmente se o visitante fosse pobre. O próprio Martinho passara maus bocados em sua passagem anterior pela capital, e com isto adquirira uma profunda desconfiança em relação às maneiras dos franceses. Todavia, em sua segunda visita a Paris ele estava acompanhado de Cândido, o qual enriquecera graças à generosidade dos habitantes do Eldorado. Nessas novas circunstâncias, era possível ser muito bem tratado. Assim como Saint-Preux, Cândido foi logo conduzido ao centro do turbilhão social para desfrutar dos muitos deleites que a cidade tinha a oferecer. Por estranho que possa parecer, o guia de Cândido nessas incursões foi um padre, “um desses sujeitinhos expeditos, sempre alerta, sempre serviçais, descarados, adutores, complacentes, que espiam a chegada dos forasteiros, contam-lhes o escândalo do dia e oferecem-lhes prazeres de todos os tipos” (VOLTAIRE, 1972, p. 207)<sup>104</sup>. Se Saint-Preux tivera a orientação de seu amigo Eduardo, um lorde inglês, para percorrer os labirintos parisienses, Cândido teve o azar de cair nas mãos de um padre velhaco e libertino mais preocupado em se beneficiar da riqueza do rapaz do que em conduzi-lo com segurança pela cidade.

O primeiro lugar que o padre do Périgord quis mostrar a Cândido foi o teatro. Após se emocionar com a encenação de uma peça, o jovem ficou profundamente indignado ao saber do péssimo tratamento que as atrizes recebiam na França, não merecendo nem mesmo uma sepultura digna. Nas palavras do protagonista:

---

<sup>104</sup> Esse padre com um estranho comportamento para alguém de sua condição é apenas mais um dos muitos personagens por meio dos quais Voltaire satiriza o clero católico em sua batalha contra a Igreja. De fato, a maior parte dos religiosos que aparecem em seus textos literários age sempre de forma contraditória em relação à vocação religiosa que diz professar, da qual o exemplo paradigmático é Fa Tuto, o frade franciscano das *Cartas de Amabed*. Para um comentário interessante a esse respeito, ver LOPES (2000 e 2001).

– Isso não é nada polido – observou Cândido.

– Que mais quer? – retrucou Martinho – Esta gente é assim. Imagine tôdas as contradições, todas as incompatibilidades possíveis, que as há de encontrar no governo, nos tribunais, nas igrejas, nos teatros desta divertida nação.

– É verdade que riem sempre em Paris? – indagou Cândido.

– Sim – disse o padre –, mas riem de raiva; pois aqui queixam-se de tudo às gergalhadas; até praticam, a rir, as mais detestáveis ações (VOLTAIRE, 1972, p. 208).

Tanto Martinho quanto o padre concordam a respeito do temperamento insólito dos franceses. Para ambos, a civilidade dos parisienses é na verdade constituída por uma mescla de elementos dispares que resulta em uma forma bastante peculiar de lidar com a moralidade. Sempre prontos a rir, os franceses não parecem capazes de adotar um comportamento sério diante dos problemas, preferindo antes zombar de tudo. Não obstante o tom dessa crítica voltairiana à lassidão moral de seus compatriotas estar longe da atitude extremamente rigorosa que Rousseau confere a alguns de seus personagens, o conteúdo dela é muito semelhante ao da carta em que Saint-Preux fala a Júlia das conversas nos salões da capital. Ao contrário do que se poderia pensar, escreve Saint-Preux, tais conversas não são simplesmente satíricas, ainda que estejam recheadas de anedotas e comentários jocosos.

Em geral, a sátira é pouco usada nas grandes cidades onde o que é apenas mau é tão simples que dele não vale a pena falar. Que resta censurar onde a virtude não é mais estimada e de que serve a maledicência onde nada mais é considerado mau? Em Paris, sobretudo, onde somente se tomam as coisas pelo seu lado divertido, tudo o que deve excitar a cólera e a indignação é sempre mal recebido se não for transformado em canção ou epigrama. As mulheres bonitas não gostam de zangar-se, assim não se zangam com nada, gostam de rir e, como não se graçaça com o crime, os velhacos são pessoas honestas como todo mundo (ROUSSEAU, 1994, p. 224).

Paris surge nos textos dos dois *philosophes* como uma cidade em que o mal precisa ser transfigurado pelo riso para poder ser assimilado: a corrupção de seus habitantes é tamanha que apenas lhes resta divertir-se às custas de sua própria decadência. A mesma polidez que mascara os sentimentos revelaria, enfim, a complacência com a imoralidade.

Os espaços que talvez constituíssem os locais mais propícios para a manifestação desse temperamento francês eram os jantares oferecidos pela elite

parisiense. A freqüentação de tais ambientes pelos estrangeiros permitia que eles pudessem observar bem de perto os costumes da capital. Por este motivo o profeta Babuc, com vimos, aceitou sem demora o convite que lhe fizeram para jantar na casa de uma distinta dama da cidade, onde teve a oportunidade de se informar sobre o modo de agir de vários personagens ilustres. Sua observação revelou que eles, tanto os homens quanto as mulheres, eram promiscuos e mentirosos, e mesmo o magistrado e o religioso presentes não mereciam seus cargos. Este, por entregar-se à luxúria, e aquele por completa incompetência. Interrogando a dama que oferecia o jantar, Babuc soube que o magistrado nada conhecia de seu ofício, e empregava um velho advogado para realizá-lo em seu lugar. Naquele reino, explicou a dama, “os que envelheceram em empregos laboriosos e subalternos jamais atingem as dignidades. Esse jovem [o magistrado] exerce um alto cargo porque o seu pai é rico, e aqui o direito de distribuir justiça compra-se como a um terreno” (VOLTAIRE, 1972, p. 88). E não era apenas isto. O profeta também foi informado, para sua indignação, de que as funções de comandar o exército e de arrecadar os impostos constituíam outros bens negociáveis. Não apenas em suas relações particulares, mas também no tocante aos assuntos de domínio público, os habitantes da capital pareciam colocar seus interesses pessoais acima de tudo, não havendo preocupações éticas a lhes servir de obstáculos. As incontáveis incompatibilidades que Martinho dizia haver no governo, nos tribunais, nas igrejas e nos teatros da capital, Babuc as encontrou resumidas em volta de uma mesa.

Igual sorte teve o personagem Cândido, que também foi conduzido a jantar no salão de uma “senhora de qualidade”, onde, de acordo com o padre que o guiava, o jovem poderia ficar conhecendo Paris como se nela tivesse vivido por quatro anos. Com efeito, o texto deixa claro que a reunião na casa da marquesa de Parolignac seria um evento exemplar em se tratando do cotidiano da capital: “A ceia foi como a maioria das ceias de Paris: primeiro, silêncio, depois uma indistinta vozeria, em seguida gracejos quase sempre insípidos, boatos, argumentos pobres, um pouco de política e muito de maledicância; falou-se até de livros novos” (VOLTAIRE, 1972, p. 209). No salão da marquesa cultivavam-se, portanto, todas as atividades que

interessavam aos parisienses, desde jogos e dinheiro até as divertidas conversações sobre as mais diferentes matérias. Envolvendo-se nessas práticas, Cândido e Martinho enveredaram por discussões artísticas e filosóficas com os sábios e os “belos espíritos” que então dividiam a mesa, discussões que Voltaire faz questão de ironizar ao desmentir a autoridade dos diletantes parisienses. Um deles, que parecera falar com tanta propriedade sobre as qualidades dos bons espetáculos, nada mais era do que o autor de uma tragédia vaiada e de um livro sem leitores. Por trás de todas aquelas discussões pretensamente eruditas, reinava apenas a irveja e a falta de talento.

Quando Saint-Preux passou a frequentar mais assiduamente esses salões parisienses que Cândido viu de passagem, compreendeu que o turbilhão social na verdade era formado por uma infinidade de pequenos círculos que giravam ao redor de seus próprios eixos, movendo-se ao sabor dos fluxos e refluxos das paixões de seus membros. Segundo o personagem,

Cada grupinho tem suas regras, seus julgamentos, seus princípios que não são admitidos alhures. (...) O bem, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude têm apenas uma existência local e circunscrita. Quem quer que goste de expandir-se e frequenta vários círculos deve ser mais flexível que Alcibiades, mudar de princípios como de assembleias, modificar seu espírito, por assim dizer, a cada passo, e medir suas máximas com uma toesa (ROUSSEAU, 1994, p. 213)

E quais seriam as origens de tantas divisões na sociedade? A dissolução da corte francesa no período da Regência (1715-1723) estava entre os principais motivos da existência de tantos círculos sociais em Paris, e também da rivalidade entre eles. Segundo Pierre LEPAPÉ, com a morte do Rei Sol, a corte “havia se estiolado em querelas, conspirações, lutas de clãs, conflitos de interesse, cabalas, disputas de precedência, vinganças tribais” (1995, p. 26) Este processo deu margem à fragmentação dos interesses políticos, no sentido de que diversos centros de poder foram estabelecidos na forma de sociedades particulares, quase como pequenas “cortes” independentes. Tais sociedades estavam constantemente em conflito umas contra as outras, e todas as armas à sua disposição eram empregadas, inclusive os

artistas que abrigavam em seu interior. As penas dos literatos eram usadas como verdadeiros canhões para atacar os adversários por meio da maledicência poética<sup>105</sup>.

Saint-Preux buscava navegar com segurança pelas águas tumultuosas desse oceano de intrigas e cabalas, sem ser envolvido pelos encantadores perigos que ele apresentava. Como Ulisses longe de casa, o jovem suíço se deparou com novos costumes com os quais precisou lidar com astúcia para não atrair o desagrado alheio. Avisado por bons conselheiros, apegou-se a sua condição de estrangeiro para se manter imune aos muitos faccionismos que poderiam levá-lo à ruína e assim pôde preservar sua liberdade de movimento pela sociedade. Pouco a pouco, os ventos permitiram que aportasse em “ilhas” mais exclusivas: os *soupers priés*, jantares onde somente um número reduzido de convidados participava. Nessas ceias os convivas desfrutavam de uma maior intimidade, mas se comportavam de modo bastante semelhante aos frequentadores do salão da marquesa de Farnou. Saint-Preux escreve longamente sobre a maledicência reinante entre eles, como se nada lhes agradasse mais do que condenar o mundo todo em troca do prazer de algumas boas risadas. O principal momento era sempre a revelação dos “acontecimentos secretos da crônica escandalosa”<sup>106</sup>, atividade que os convidados exerciam competindo entre si para ver quem demonstrava mais arte e espírito que todos os outros.

No entanto, não se deve pensar que Saint-Preux não presenciou conversas sérias em ocasião alguma. Também havia sábios e “belos espíritos” nos jantares a que ele comparecia, e logo que um assunto grave era colocado em pauta por alguém de autoridade, todos os convivas adquiriam ares de profundos pensadores para debater sobre a questão. Para Saint-Preux,

<sup>105</sup> O próprio Voltaire participara dessas “batalhas literárias” quando frequentou a corte de Sceaux - um dos focos de oposição ao Regente, Philippe de Orléans - conseguindo a fama que desejava, e também a punição por suas oitadas. Os versos que escrevera contra o Regente a mando da duquesa du Maine (ela desejava que o marido, um filho bastardo de Luís XIV, chegasse ao governo) custaram-lhe duas prisões, a primeira em Sully e a segunda na Bastilha, sendo que esta última durou onze meses.

<sup>106</sup> O gosto dos franceses pelos detalhes íntimos dos escândalos que envolviam as pessoas ilustres atingia até mesmo a literatura. Como os estudos de Robert DARNTON (1998) apontam, *la chronique scandaleuse* era um dos gêneros literários mais apreciados no século XVIII, fato confirmado pela procura frequente por livros desse tipo na época.

Um ponto de moral não seria mais bem discutido num círculo de filósofos do que no de uma bonita mulher de Paris; as conclusões seriam mesmo frequentemente menos severas, pois o filósofo que quer agir como fala pensa duas vezes, mas aqui, onde toda a moral é um puro palavronio, pode-se ser austero sem conseqüências e, para rebaixar um pouco o orgulho do filósofo, gostar-se-ia de colocar a virtude em tão alta esfera que o próprio sábio não a pudesse atingir. De resto, homens e mulheres, todos, instruídos pela experiência da sociedade e sobretudo de suas consciências, reúnem-se para pensar o pior possível de sua espécie, sempre filosofando tristemente, sempre degradando por vaidade a natureza humana, sempre procurando em algum vício a causa de tudo o que se faz de bem, sempre denegriado, segundo seu próprio coração, o coração do homem (ROUSSEAU, 1994, p. 225).

Se aparentemente deixavam de lado as brincadeiras para discutir seriamente, os parisienses, no fundo, apenas estavam mudando o tom de seus jogos de palavras. Eles continuavam se divertindo ao fazer a paródia do discurso dos moralistas, e ao mesmo tempo justificavam sua própria falta de escrúpulos transformando a conduta virtuosa em uma finalidade inalcançável para qualquer ser humano. Em última instância, eles estavam somente fazendo a crônica escandalosa da humanidade.

Mas afinal, em meio a tanta lassidão moral, seria possível preservar a própria inocência? Cercados por pessoas tão complacentes com o vício, tentados por muitos prazeres admitidos sem condenação, por quanto tempo homens como o ingênuo Cândido e o virtuoso Saint-Preux seriam capazes de se manter fiéis a si mesmos e à lembrança de suas amadas? Ainda que hajam tentado resistir com prudência, as forças do turbilhão social parisiense acabaram por arrastá-los a direções que não desejavam. Já foi dito que Saint-Preux, à semelhança de Ulisses, usara de inteligência para conseguir navegar pelas águas tumultuosas da alta sociedade evitando os perigos de Cila e Caribde. Contudo, Ulisses não caiu sob os encantos da bela feiticeira Circe? Em uma carta cheia de arrependimento, o jovem suíço conta a Júlia os eventos que o levaram igualmente ao leito de uma estranha. Enganado por alguns oficiais da guarda que conhecera, Saint-Preux foi à casa da pretensa esposa de um coronel para participar de um jantar como tantos outros a que comparecera. Logo de início alguns detalhes incomuns chamaram sua atenção, especialmente os modos constrangidos das mulheres presentes, em geral tão propensas à conversação. À medida que o jantar transcorria, porém, as mulheres passaram a se comportar indecentemente, e o jovem não pôde deixar de perceber a armadilha que lhe prepararam: aqueles oficiais libertinos, desejando zombar da simplicidade dos costumes de Saint-Preux, conduziram-no a um

bordel para forçá-lo a mudar suas maneiras. O jovem tentou usar a repugnância que sentia por aquele lugar como um escudo, mas esse recurso não durou tanto quanto o desejado. “O barulho, as palavras que ouvia, os objetos que impressionavam meus olhos excitavam-me insensivelmente; minhas duas vizinhas não cessavam suas provocações que foram, enfim, levadas longe demais para deixar-me de sangue frio” (ROUSSEAU, 1994, p. 265). Entorpecido pelo vinho que bebera e mais ainda pela lascívia do ambiente, Saint-Preux caiu em um delírio que condensa suas experiências na vertiginosa miríade de sensações que era Paris: “Senti que minha cabeça se embaralhava (. . .). A embriaguez não cessou de retirar-me o pouco conhecimento que me restava. Fiquei surpreso, ao voltar a mim, de me encontrar num gabinete afastado, entre os braços de uma dessas criaturas e tive no mesmo instante o desespero de sentir-me tão culpado quanto podia sê-lo...” (ROUSSEAU, 1994, p. 265). É significativo que a última carta de Saint-Preux sobre a capital termine justamente assim, resumindo em algumas linhas todos os elementos que compunham a turbulenta atmosfera que deu origem à sensibilidade moderna.

Se as forças do turbilhão social foram arrebatadoras o bastante para vencer a resistência do antes incorruptível Saint-Preux, certamente seriam capazes de arrastar Cândido em sua torrente. Após tomar conhecimento da riqueza do jovem vestfaliano, a marquesa de Parolignac resolveu usar de seus dons para tirar proveito do rapaz. Aproximou-se dele durante o jantar, ouvindo pacientemente o relato de suas aventuras. Em seguida, enquanto os outros convidados dedicavam-se a conversar, ela o conduziu até seu gabinete particular a fim de enredá-lo mais facilmente. Lá chegando, perguntou a Cândido:

- \_ E então, ainda continua a amar perdidamente a Srta. Cunegundes de Thunder-ten-tronckh?
- \_ Sim, *madame* - respondeu Cândido. A marquesa replicou-lhe com um terno sorriso:
- \_ O senhor me responde como um jovem de Vestfália; um francês teria dito: “É verdade que amei a Srta. Cunegundes; mas, depois que vi a senhora marquesa, receio não mais amá-la”.
- \_ Ah, *madame!* - disse Cândido. - Responderei como a senhora quiser (VOLTAIRE, 1972, p. 211)

Na alcova reservada ao jogo da sedução - e mais uma vez surge esse recinto de prazeres secretos, dos quais o marquês de Sade extraiu toda uma filosofia -, a

interesseira marquesa não teve dificuldades para obter de Cândido os favores que desejava, incluindo dois enormes diamantes. Não demorou para que o jovem sentisse remorsos pela pequena traição à sua adorada Cunegundes, delito que confessou ao padre do Périgord. Este se convenceu ainda mais da credulidade de Cândido e armou uma farsa para explorá-la. Por meio de uma carta forjada da Srta. Cunegundes, o rapaz foi levado até a casa onde uma moça oculta por véus se fez passar por sua amada, fingindo uma grave enfermidade. Emocionado, Cândido cumulou a suposta Cunegundes de ouro e diamantes, e logo após ele e o amigo Martinho foram presos graças a uma intriga do padre. Somente conseguiram livrar-se da armadilha subornando seus captores, fugindo em seguida para a Inglaterra. Duplamente enganado pelos encantos femininos, Cândido sucumbiu às tentações da capital, mas teve a sorte de escapar usando sua riqueza. Dessa forma ele aprendeu que Paris estava cheia de ciladas para os que desconheciam os hábitos de seus moradores, constituindo-se em um local impróprio para a inocência e a ingenuidade, ou seja, um espaço envolto por falsas aparências capazes de seduzir e ferir em um mesmo movimento.

Na capital, enfim, ecoavam belos cantos de sereias cuja magia atraía os homens suficientemente incautos para ouvi-los. Os personagens de Voltaire e de Rousseau que se arriscaram a explorar a sociedade parisiense não escaparam dos artificios de que as mulheres então dispunham para exercer domínio sobre os homens. Nesse mundo que eles visitaram, as figuras femininas destacavam-se não apenas pela visibilidade que assumiam, mas também pela maneira como procuravam manejar as forças do turbilhão social a seu favor, e por isto merecem uma atenção especial.

### 3 AS MULHERES DA CAPITAL

A pedido de Júlia, Saint-Preux escreveu-lhe uma carta em que buscou pintar um retrato minucioso das “amáveis parisienses” (ROUSSEAU, 1994, p. 238). Sempre tendo em mente a imagem de sua amada como modelo para julgar todas as outras mulheres, o jovem produziu uma descrição bastante crítica das habitantes da capital, procurando conhecê-las não apenas como se apresentavam exteriormente, mas também

seu verdadeiro caráter oculto pelas convenções sociais. Neste sentido, *A Nova Heloisa* contém um interessante documento sobre a dimensão feminina da civilização parisiense, um aspecto relevante a ser explorado para a compreensão da configuração social do Antigo Regime, visto que na França setecentista as mulheres desempenhavam um papel bem diferente daquele que o século XIX lhes reservaria. Antes que os costumes e a sensibilidade da burguesia pressionassem as mulheres em direção ao espaço privado do ambiente doméstico (HALL, 1991), elas possuíam uma liberdade de movimento muito maior no domínio público, freqüentando a corte, os salões e os teatros, vivendo ao lado dos homens e influenciando junto com eles os rumos da sociedade e os destinos do reino. É fundamental lembrar que Rousseau desenvolveu uma opinião muito particular – e com certeza inovadora – sobre esse lugar ocupado pelo sexo feminino na época; para ele, a família deveria ser a primeira escola de virtude, e caberia às mulheres, na qualidade de mães, dedicar-se inteiramente à criação dos filhos, tarefa que exigiria sua permanência no lar e, conseqüentemente, sua exclusão da vida pública<sup>107</sup>. No *Emílio*, o autor apelou diretamente às mães para que protegessem e zelassem por seus rebentos, a fim de que eles ficassem a salvo do choque das opiniões humanas. Segundo ROUSSEAU,

a primeira educação é a mais importante e cabe incontestavelmente às mulheres. Se o autor da natureza houvesse desejado que ela coubesse aos homens, ter-lhes-ia dado leite para

<sup>107</sup> A peculiaridade das idéias de Rousseau sobre a importância da família na educação das crianças aumenta ainda mais se recordarmos o fato de que o escritor não apenas não pôde desfrutar de um ambiente familiar duradouro em sua infância, como jamais conseguiu constituir sua própria família. Embora ele acreditasse ter idealizado um método adequado para educar bem as crianças, nunca o colocou em prática, pois seus cinco filhos foram todos entregues a orfanatos. Segundo LAUNAY (1995), há alguns comentaristas que acreditam que Rousseau escreveu o *Emílio* motivado pelo remorso de ter abandonado seus filhos, buscando assim, *a posteriori*, uma expiação por seus erros, ao indicar a seus leitores os meios para evitá-los. Todavia, há pesquisadores que dão pouco valor ao sentimento de culpa na gênese do livro, pois recordam que antes mesmo de conhecer Thérèse Lavasseur, a mãe de seus filhos, Rousseau trabalhara como preceptor e já escrevera algumas de suas idéias sobre a educação. De qualquer forma, o próprio Rousseau admitia seu remorso, e vários de seus escritos autobiográficos demonstram uma constante preocupação em tentar justificar suas atitudes perante os olhos da sociedade. Às vezes suas justificativas assumiam um tom de ataque, como na carta a Sra. de Francueil em que ele lançou a responsabilidade do abandono de seus filhos sobre as instituições sociais: “É o estado dos ricos, é o vosso estado, que rouba ao meu o pão de meus filhos” (Rousseau, apud STAROBINSKI, 1991, p. 291). Como diz Starobinski, Rousseau se desculpa acusando, não sem alguma má-fé, uma vez que foi o próprio escritor que assumiu a pobreza para reforçar seu direito de criticar a civilização.

alimentar as crianças. Assim, fala sempre de preferência às mulheres em vossos tratados sobre a educação, pois, além de estarem em condições de tratá-la mais de perto do que os homens e de influírem sempre mais, o êxito também lhes interessa muito mais, já que a maior parte das viúvas se acha como que à mercê dos filhos e eles então lhe fazem sentir vivamente, no bem e no mal, o efeito da maneira como foram criados (1995a, p. 7)<sup>108</sup>.

Por essa razão, as cores fortes do retrato que Saint-Preux pinta das personagens femininas com as quais teve contato em Paris têm de ser apreciadas levando-se em conta a peculiaridade do pensamento social rousseauiano, o que o próprio texto adverte: “De resto, poucas pessoas pensam como eu das senhoras francesas mesmo se não sou, quanto ao que lhes diz respeito, totalmente o único a ter esta opinião. É sobre isto que a equidade obriga-me a prevenir-te, a fim de que saibas que eu tas descrevo não talvez como são mas como as vejo” (ROUSSEAU, 1994, p. 239). E quais foram as impressões de Saint-Preux a respeito das parisienses?

Como não poderia deixar de ser, o olhar do jovem suíço deteve-se primeiramente nos traços exteriores. Após julgar os dotes físicos das francesas, Saint-Preux passou a considerar com cuidado a maneira como elas se vestiam. Nesse momento, seu desprezo pelos efeitos perniciosos que a capitais exercem sobre seus habitantes voltou a se manifestar:

O primeiro inconveniente das grandes cidades é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhes dá, por assim dizer, um ser diferente do deles. Isto é verdadeiro sobretudo em Paris e sobretudo no que se refere às mulheres que extraem dos olhares alheios a única existência com que se preocupam. Ao abordar uma senhora numa

<sup>108</sup> Como já foi salientado, a reflexão rousseauiana sobre a família está intimamente relacionada com as transformações pelas quais esta instituição social passou ao longo do período que se estende do século XV ao XVIII. Ao final desse processo, “A família moderna (...) separa-se do mundo e opõe à sociedade o grupo solitário dos pais e filhos. Toda a energia do grupo é consumida na promoção das crianças; cada uma em particular, e sem nenhuma ambição coletiva: as crianças mais do que a família” (ARIÈS, 1981, p. 271). Rousseau não apenas defende a constituição desse modelo familiar em que a criança deve receber cuidados especiais, como também expõe, em seu *Discurso sobre a economia política* (de 1755), os motivos pelos quais as mulheres deveriam se subordinar aos homens no interior da família. Para ele, “por várias razões de ordem natural, o pai deve comandar a família. Primeiramente, a autoridade não deve ser igual entre o pai e a mãe, mas é necessário que o governo da casa seja uno e que nas divergências de opinião haja uma voz preponderante, que decida. 2º. Por mais leves que se imaginem os incômodos próprios de uma mulher, como sempre implicam um intervalo de inatividade, essa é uma razão suficiente para excluí-la da primazia (...). Além disso, o marido deve inspecionar a conduta de sua mulher, porque deve assegurar-se de que os filhos, que é obrigado a reconhecer e a alimentar, não pertençam a outros e sim a ele. Como a mulher não tem nada de semelhante a perder, não tem o mesmo direito sobre o marido” (ROUSSEAU, 1995, p. 22-23). Sobre as idéias rousseauianas a respeito da família, ver também CASSIRER (1999).

reunião, em lugar de uma parisiense, que pensais estar vendo, vedes apenas um simulacro da moda (ROUSSEAU, 1994, p. 245).

Mais uma vez, Saint-Preux deplora a desnaturação provocada pela convivência constante entre os seres humanos. Tomadas pelo desejo de viver apenas para serem bem vistas pelos outros, as mulheres de Paris são as maiores vítimas do amor-próprio: fazem da aparência pessoal sua primeira ocupação, deixando de ser o que são – isto é, o que a natureza teria destinado a elas – para se tornarem pequenos espetáculos ambulantes. Para tanto contribuem os recursos da moda, esse requinte da civilização que transformou o hábito de se vestir em uma verdadeira arte, e que tinha nas parisienses as mestras de toda a Europa. Saint-Preux chega a ponto de dizer que as mulheres da capital eram somente *simulacros* da moda, uma afirmação duplamente interessante dada a polissemia do termo empregado. Em primeiro lugar, porque caso se entenda a palavra simulacro por seu significado de *imagem*, tem-se uma nova referência ao fenômeno de “teatralização” social estudado por Sennett. Retomando as idéias deste autor, vale repetir que havia uma busca entre os habitantes da Paris do século XVIII para recriar nas relações públicas cotidianas o mesmo resultado de credibilidade que os atores conseguiam atuando nos palcos. Por esse motivo, eles tratavam seus corpos sobretudo em função da aparência que desejavam adquirir: “as pessoas visualizavam as roupas como uma questão de artifício, decoração e convenção; o corpo servia como um manequim, ao invés de ser uma criatura viva e expressiva” (SENNETT, 1995, p. 89). Quando Saint-Preux escreve que, nas reuniões, o que se viam não eram parisienses, mas simulacros da moda, ele estava certo e errado ao mesmo tempo. Certo, porque percebeu que essas mulheres abandonavam em certa medida a própria individualidade ao se esconderem por trás de uma “fantasia”, como se suas vidas fossem um eterno baile de máscaras em que as convenções da civilização urbana ditavam as regras da indumentária. E estava errado porque, baseando-se apenas em seus preconceitos sobre ser e parecer, ele relutava em admitir que era exatamente por *serem* parisienses que elas se comportavam dessa maneira, e levavam a moda mais a sério do que uma mera questão de aparências.

Em segundo lugar, o termo simulacro também pode significar *imitação*, *arremedo*, *cópia*. Neste sentido, a afirmação de Saint-Preux remete a uma certa tendência de uniformização social a que a França setecentista assistiu. O fato de as parisienses em geral poderem vestir-se como cópias de um modelo implica que as distinções econômicas estavam suplantando as diferenças hierárquicas entre os membros da nobreza e da plebe pelo menos em alguns aspectos, uma realidade que o jovem suíço pôde testemunhar pessoalmente:

Vêm-se as mesmas fazendas em todas as categorias sociais e ter-se-ia dificuldade em distinguir uma duquesa de uma burguesa, se a primeira não tivesse a arte de encontrar distinções que a outra não ousaria imitar. Ora, isto parece trazer dificuldades pois, qualquer que seja a moda que se adote na Corte, essa moda é seguida imediatamente em toda a cidade e não acontece com as burguesas de Paris o que acontece com as provincianas e as estrangeiras que somente usam a moda que passou. Também não acontece como nos outros países, onde os mais ilustres sendo também os mais ricos, suas mulheres se distinguem por um luxo que os outros não podem igualar. Se as mulheres da Corte agissem aqui desta maneira seriam logo ofuscadas pelas dos financistas (ROUSSEAU, 1994, p. 240-241).

De acordo com TOCQUEVILLE (1982), nas décadas que antecederam a grande Revolução a França era o país onde os homens tinham-se tornado os mais parecidos uns com os outros. O historiador atribui esse fenômeno ao progressivo empobrecimento da nobreza, uma decadência econômica que teve sua contrapartida no enriquecimento crescente da burguesia. O que poderia ter atuado para ampliar o fosso entre as duas classes, se os burgueses houvessem empregado suas fortunas em atividades mercantis, serviu, entretanto, para aproximá-las, na medida em que a riqueza dos plebeus acabava na maioria das vezes assumindo a mesma forma que a da aristocracia: a propriedade fundiária. Como a historiografia mais recente tem apontado (BLANNING, 1991; MAYER, 1987), talvez Tocqueville tenha exagerado quanto à decadência econômica da nobreza da França<sup>109</sup>, mas seu diagnóstico do movimento de nivelamento cultural de classes em direção à formação de uma elite mais ou menos homogênea – *l'élite des lumières* – parece bastante correto. Nobres de antiga linhagem

<sup>109</sup> Como T. BLANNING (1991, p. 19-20) salienta, muitos nobres dedicaram-se com sucesso aos empreendimentos capitalistas, envolvendo-se tanto com o comércio quanto com os setores da indústria em desenvolvimento.

e burgueses *anoblis*<sup>110</sup> conviviam bastante próximos e teceram entre si uma intrincada rede de relações espirituais (HAUSER, 1995). Ao se deparar com a dificuldade existente para se distinguir pela aparência nobres e plebéias, em virtude da imitação do figurino aristocrático pelas mulheres burguesas, Saint-Preux enxergou através da moda o mesmo processo descrito tempos depois por TOCQUEVILLE, para o qual

Em fins do século XVIII sem dúvida ainda era possível perceber uma diferença entre o comportamento da burguesia e da nobreza, pois nada iguala-se com mais vagar que esta camada de hábitos que chamam boas maneiras; porém, no fundo todos os homens que se situavam acima do povoinho eram parecidos. Tinham as mesmas idéias, os mesmos hábitos, os mesmos gostos, escolhiam os mesmos divertimentos, liam os mesmo livros, falavam a mesma linguagem (1982, p. 107).

Para o quadro ficar completo, deve-se apenas acrescentar ao texto de Tocqueville a observação de que, no fundo, todas as mulheres da elite parisiense eram parecidas, e vestiam roupas iguais.

Algo que também chamou a atenção de Saint-Preux para a “estranheza” do comportamento das mulheres da capital foi o costume que elas tinham de estarem sempre junto com os homens. O jovem contrapõe-lhes o exemplo das suíças, que apreciavam muito mais a companhia de seu próprio sexo, sentindo-se um pouco constrangidas pela presença masculina. “Em Paris”, escreve ele, “é exatamente o contrário; as mulheres somente gostam de viver com os homens, somente com eles sentem-se à vontade” (ROUSSEAU, 1994, p. 242). As conseqüências de tal costume não deixam de desagradar a Saint-Preux. A seus olhos, aquela “mistura contínua e leviana” entre os dois sexos levava a que ambos abandonassem suas características essenciais para adquirirem as do gênero oposto. Havia uma troca por meio da qual o ar, a linguagem e as maneiras femininas e masculinas perdiam, de certa forma, suas referências primeiras para se tornarem uma espécie de patrimônio comum da civilidade parisiense. É claro que o jovem sulço não poderia evitar condenar essa

<sup>110</sup> Termo utilizado para designar os indivíduos que se enobreciam pela compra de títulos ou de cargos públicos que conferiam a nobreza a seus possuidores. “Estima-se que pelo menos 6 500 famílias adquiriram nobreza no curso do século [XVIII]; em outras palavras, cerca de um quinto do total da nobreza francesa era de origem bastante recente. Significativamente, o maior desses grupos de *anoblis* era constituído de grandes mercadores, financistas e fabricantes” (BLANNING, 1991, p. 24).

promiscuidade dos hábitos: para ele, cada sexo tem um papel a desempenhar na sociedade, não sendo nem um pouco apropriado que a convivência contínua entre eles fizesse com que se esquecessem de seus respectivos lugares. Tantas vezes ele próprio não fora obrigado a respeitar as regras da conveniente separação entre homens e mulheres no tocante a sua amada Júlia, mesmo que isto tenha significado refrear seus sentimentos em nome da virtude? Na idílica Suíça imaginada por Rousseau, a família é uma instituição que vem em primeiro lugar; lá, os homens solteiros que frequentam casas onde vivem mulheres deveriam manter a devida distância que a moral exige.

Porém, em Paris tudo é bem diferente “É difícil conceber de onde tantos homens podem espalhar-se por toda a parte, mas Paris está cheia de aventureiros e de celibatários que passam sua vida correndo de casa em casa e os homens parecem, como as espécies, multiplicarem-se pela circulação. É aí portanto que uma mulher aprende a falar, a agir e pensar como eles e eles como ela” (ROUSSEAU, 1994, p. 242). Os jantares, as conversações nos salões, os espetáculos no teatro e na ópera, todas estas situações forneciam aos parisienses de ambos os sexos inúmeras oportunidades de se apresentarem uns diante dos outros, estimulando os desejos e dando margem aos jogos de sedução. Pois o fato de estarem em contato constante levava a que os relacionamentos entre homens e mulheres tomassem feições bem mais complexas do que aquelas conhecidas por Saint-Preux em sua terra natal. Ele compreendeu essa realidade refletindo sobre as conseqüências da liberdade possuída pelas mulheres da capital: “É certo que mil ligações secretas devem ser o fruto de sua maneira de viver disseminadas entre tantos homens (ROUSSEAU, 1994, p. 243). Para essas mulheres, o amor – e aqui trata-se do sentimento elevado e sincero que o jovem suíço preza acima de todas as coisas – é irrelevante em se tratando de suas relações com o sexo oposto, seja no matrimônio, seja fora dele. Pela lógica das aparências que regia a sociedade de Paris, os aspectos exteriores eram sempre os mais importantes e também os mais decisivos nas escolhas feitas pelas mulheres em suas aventuras extraconjugais. “para elas”, escreve Saint-Preux, “a galanteria e os cuidados valem mais do que o amor e, contanto que se seja assíduo, pouco lhes importa que se esteja apaixonado. As próprias palavras amor e amante são banidas do trato íntimo dos dois

sexos e relegados com as de *cadêta* e *chama* aos Romances que não se lêem mais” (ROUSSEAU, 1994, p. 243).

A indignação do jovem suíço contém as sementes de uma sensibilidade original que iria se difundir com muita força no século que se seguiu à publicação de suas cartas. Designada por muitos como romântica, a atitude expressa no texto rousseauiano quanto ao sentimento representa um ponto de inflexão não apenas na literatura, mas na vida dos europeus. Segundo Fulvia M. L. MORETTO, em *A Nova Heloísa* “o tema do amor tem uma dimensão inesperada para a sociedade do século XVIII. Em primeiro lugar, a união do amor físico e do amor espiritual foi uma novidade para um mundo que valorizava, de preferência, a sensualidade; em segundo lugar, este amor vem envolto em ternura, sentimento novo em literatura e que não é encontrado nem mesmo nas grandes paixões racinianas” (1994, p. 18). De fato, ao longo da correspondência trocada por Júlia e Saint-Preux, Rousseau redefiniu o papel das paixões, levando adiante a reabilitação que os pensadores do Iluminismo buscavam fazer delas no contexto de sua crítica à idéia de pecado da religião cristã (ver GAY, 1990). Enquanto os outros filósofos como Diderot e Voltaire desejavam retirar a mácula que o cristianismo havia lançado sobre a dimensão erótica do ser humano, fazendo até mesmo um elogio da sexualidade, Rousseau queria convencer a todos de que o verdadeiro pecado estava na dissociação entre a atração física e o sentimento amoroso. Ao se deparar com pessoas que se entregavam aos prazeres da carne sem qualquer comprometimento mais profundo, apenas levadas pelo fogo momentâneo suscitado por encantadoras lisonjas, o personagem rousseauiano acreditou estar em um mundo em que toda a ordem dos sentimentos naturais estava invertida, e onde os corações eram incapazes de formar elos entre si.

Com efeito, é preciso ter em mente que aquilo que Saint-Preux considera “a ordem dos sentimentos naturais” é muito mais uma maneira culturalmente determinada de lidar com a afetividade do que o fruto de disposições inatas da “natureza humana”. Na França do século XVIII, entre os participantes da elite, a família não era um conjunto de pessoas reunidas pelos laços do sentimento, pelo menos não necessariamente. Especialmente no caso dos nobres, os matrimônios se efetuavam em

função das conveniências ligadas à manutenção do *status*. Homens e mulheres de condição elevada – e que muitas vezes mal se conheciam – casavam-se para conservar a dignidade de sua linhagem, para unir suas fortunas e para selar alianças interfamiliares. O casamento constituía um dos recursos mais importantes e frequentes da diplomacia, uma vez que permitia às casas aristocráticas remanescentes firmar pactos entre os Estados por meio das núpcias de seus membros (ver ANDERSON, 1985). Assim, havia interesses maiores envolvidos nas escolhas dos cônjuges, e o espaço para as razões do coração era bastante resumido. Isto implicava que os esposos, após o matrimônio, poderiam levar vidas relativamente independentes, encontrando-se apenas nas ocasiões em que as convenções sociais o exigiam. Segundo Norbert ELIAS (1995), até mesmo a arquitetura das casas da nobreza visava à preservação da privacidade de seus habitantes, uns em relação aos outros, permitindo que organizassem seu cotidiano sem interferir nos hábitos dos demais moradores. Diante de todas essas práticas que caracterizavam a instituição do casamento no Antigo Regime, Saint-Preux expõe a Júlia uma opinião bastante crítica sobre os franceses:

Diz-te-a que em Paris o casamento não tem a mesma natureza que tem em todos os outros lugares. É um sacramento, ao que pretendem, e esse sacramento não tem a força dos menores contratos civis: parece ser apenas o acordo de duas pessoas livres que concordam em morar juntas, em usar o mesmo nome, em reconhecer os mesmos filhos, mas que não possuem, quanto ao mais, nenhuma espécie de direito uma sobre a outra; e um marido que tivesse a idéia de controlar aqui a má conduta de sua mulher não excitará menor número de comentários do que aquele que, entre nós, suportasse a desordem pública da sua. As mulheres, por seu lado, não usam de rigor para com seus maridos e ainda não se observa elas os façam punir por imitar suas infidelidades (ROUSSEAU, 1994, p. 244).

Novamente é necessário atentar para um ponto específico do texto, isto é, a afirmação da suposta singularidade dos casamentos existentes na capital francesa. Ora, Saint-Preux acredita que em Paris os matrimônios possuem uma natureza diferente da encontrada em qualquer outra parte, o que é um julgamento baseado somente em suas referências culturais, e não em um amplo conhecimento das peculiaridades dos casamentos na Europa e em outros lugares do mundo. Deixando de lado por um momento as particularidades de sua origem suíça, o jovem transforma os critérios morais de sua pátria em padrões universais, como se todo o mundo, menos Paris,

tivesse os mesmos costumes relativos ao casamento. Todavia, se houvesse dimensionado devidamente suas idéias sobre esta questão, teria visto que, ao contrário de ser a exceção, o tipo de relação matrimonial cultivada pelos parisienses era muito comum também em outras cidades de diversos países europeus, sendo parte do *habitus* das elites. Era o casamento alicerçado no afeto mútuo dos cônjuges, o modelo familiar defendido por Saint-Preux, que surgia como algo extraordinário para a época<sup>11</sup>.

Para o personagem, a infidelidade dos casais parisienses deveria ser motivo de grande escândalo e, no entanto, “o adultério não revolta, nele nada se encontra que seja contrário à conveniência” (ROUSSEAU, 1994, p. 243). A traição é vista como um simples divertimento a que homens e mulheres se entregam sem maiores constrangimentos. Como um outro escritor do século XVIII expressou em sua literatura, a sedução era um esporte da aristocracia tanto quanto a caça ou a esgrima. Em *As relações perigosas*, de 1783, Choderlos de Laclos descreve, também por meio de cartas, os vários lances de um jogo de conquistas disputado por nobres que não se detêm diante das barreiras morais ou sentimentais. O personagem rousseauiano observa esse jogo com grande repulsa, deplorando a efemeridade das relações – “uma ligação galante dura um pouco mais do que uma visita” (ROUSSEAU, 1994, p. 244) –, e, segundo lhe pareceu, não importava sequer quem se tomava por amante: em nome da sensatez, buscou-se facilitar a satisfação física das paixões, de modo que para isto “todos são quase igualmente bons, (...) e não há outra escolha a fazer a não ser o que cai mais comodamente nas mãos” (ROUSSEAU, 1994, p. 244). O que mais excita a aversão de Saint-Preux é a ocorrência corriqueira que o adultério assumira entre os parisienses; ele pensa em si mesmo e em sua querida Júlia, nos obstáculos intransponíveis que se interpõem à realização de seu amor, e então se vê em meio a uma sociedade tão extraordinária que admite a infidelidade como um hábito cotidiano, pois “entre a maioria das mulheres [de Paris] o amante é como um dos empregados da

<sup>11</sup> É interessante ressaltar que, diferentemente de Saint-Preux, o próprio Rousseau nem sempre agiu em conformidade com suas idéias morais sobre o valor do casamento. Em suas *Confissões*, o autor revelou ter vivido aventuras libertinas durante suas viagens. Além disso, ele viveu por vários anos um relacionamento com Mme. de Warens que evoluiu de uma amizade materno-filial para um caso de amor que nunca se consolidou na forma do matrimônio, e mesmo a relação de décadas com Thérèse Lavasseur só foi oficializada após 23 anos de convívio.

casa: se não faz seu dever é despedido e toma-se um outro; se encontra coisa melhor alhures ou se se entedia com o ofício, parte e toma-se um outro” (ROUSSEAU, 1994, p. 244-245).

Lendo-se as páginas cheias de indignação escritas por Saint-Preux, não se pode esquecer que ele é duplamente estranho a essa sociedade da capital: sendo originário da Suíça, ele vem de uma terra onde os costumes relativos ao casamento são opostos aos de Paris; como romântico, ele está imbuído de valores éticos e sentimentais que destoam completamente daqueles que observa na França. Por tudo isto, ele se constitui em um instrumento para as prédicas moralistas de Rousseau em favor da família, do amor e da sinceridade. Entretanto, é preciso reconhecer que essa imagem negativa transmitida pelo *philosophe* suíço deve ser contrabalançada. Nada mais natural, portanto, que avaliar a visada voltairiana acerca do mesmo tema. Voltaire é uma excelente opção nesse caso, porquanto suas experiências pessoais representam tudo o que Saint-Preux/Rousseau condenava como imoralidade. De fato, Voltaire conheceu desde a juventude os ambientes “liberais” da capital: sua iniciação literária ocorreu em plena convivência com os libertinos da Sociedade do Templo<sup>112</sup>. Mais tarde, ele teve relacionamentos que se tornaram célebres – o caso de muitos anos com Émilie, a esposa do marquês du Châtelet, e tempos depois a relação incestuosa com a sobrinha, Mme. Denis<sup>113</sup> – sem nunca se casar. Não causa surpresa, portanto, que sua visão a respeito do adultério seja bem mais branda do que a de Rousseau, o que se percebe retomando-se a leitura de *O mundo como está*.

Durante o jantar oferecido pela esposa do oficial que conhecera de passagem pela guerra, Babuc

<sup>112</sup> Segundo Pierre LÉPAPE, os membros da Sociedade do Templo – vários abades, alguns *gens-homens*, magistrados e um ou dois diplomatas – “bebiam a valer, empanurravam-se à mesa, participavam de farras elegantes, e escutavam Arquet, que lhes fazia versos bem ao teu gosto de epicuristas cultos: leves, rápidos e picantes, repletos de referências antigas, livres até a licenciosidade, impiedosamente escarnecedores da religião e da monarquia (1995, p. 24).

<sup>113</sup> Na décima terceira parte de *Poi-Pourri* (de 1765), ao desenvolver suas críticas à Igreja, Voltaire aproveita o ensejo para ironizar a conduta sexual dos franceses e os custos financeiros que ela às vezes acarretava, e com isto acaba fazendo uma referência indireta a seu caso com a própria sobrinha. As relações incestuosas não eram incomuns no século XVIII e, segundo o próprio escritor, há conveniências em se amar a prima e a sobrinha, “mas custa dezoito mil libras, pagáveis em Roma, para desposar uma prima, e oitenta mil francos para dormir com a sobrinha em legítimo matrimônio” (VOLTAIRE, 1972, p. 292).

Notou (...) que a dama, que começara por pedir-lhe ternamente notícias do marido, falava ainda mais ternamente, no fim da refeição, com um jovem mago. Viu um magistrado que, em presença da mulher, assediava vivamente a uma viúva; e essa viúva indulgente enfiava com uma das mãos o pescoço do magistrado, enquanto estendia a outra a um jovem cidadão muito bonito e modesto. A mulher do magistrado foi quem primeiro se ergueu da mesa, para ir falar, num gabinete vizinho, com o seu confessor, que chegara atrasado e a quem haviam esperado para jantar; e este, homem eloquente, falou-lhe naquele gabinete, com tanta veemência e unção, que a dama, ao voltar, tinha os olhos úmidos, as faces vermelhas, o passo inseguro, a voz trêmula (VOLTAIRE, 1972, p. 87).

Interrogada sobre o que se passara, a dama assegurou a Babuc que assim acontecia em todas as casas de Persépolis. Embora inicialmente a visão de tamanha licenciosidade tenha impressionado mal ao profeta, o tempo se encarregou de fazê-lo mudar de ideia. Dias depois, Babuc encontrou-se novamente com a dama, a qual fora até o gabinete do ministro e usara de todas as suas armas, do choro à eloquência, a fim de obter para o marido um posto vantajoso no Estado. Espantado com tal demonstração de zelo conjugal, Babuc questionou a mulher a respeito de seu amor pelo esposo, ao que ela lhe respondeu: "(...) Pois saiba que meu marido é o melhor amigo que tenho no mundo, que não há nada que eu não lhe sacrifique, exceto o meu amante, e que ele faria tudo por mim, menos abandonar a sua amante" (VOLTAIRE, 1972, p. 95-96). Para deixar bem claro que não havia o menor problema entre os esposos e seus respectivos amantes, a dama organizou um jantar do qual os quatro participaram harmoniosamente, e, após descrever com orgulho para Babuc as qualidades da amante de seu marido, ela afirmou que na verdade a rival exercia uma excelente influência sobre ele: "pois nada incita mais às ações virtuosas do que ter, como testemunha e juiz, uma amante cuja estima se busca merecer" (VOLTAIRE, 1972, p. 96). Onde Rousseau enxergou apenas o vício e a insinceridade, Voltaire vislumbrou aspectos da civilidade da capital que não deviam ser considerados unicamente como frutos da corrupção moral, pois ele sabia que os membros da elite parisiense haviam desenvolvido meios sofisticados de lidar com a sexualidade, a afetividade e as conveniências sociais, dissociando-as quando necessário, mas as conciliando se possível. Assim, a imagem divertida que Voltaire apresenta em sua obra da questão do adultério resulta não somente da liberalidade do autor, mas também de uma compreensão mais empática da

civilização francesa, ou seja, o discernimento de alguém que vivia essa civilização e apreciava os seus requintes, diferentemente de Rousseau, cujo *habitus* de marginal mantinha-o em eterna indisposição frente aos prazeres da sociedade.

No entanto, e apesar de descrever longamente as mulheres parisienses como tão frívolas e licenciosas, Saint-Preux procurou fazer-lhes justiça antes de terminar seu retrato. Após observá-las atentamente fora do ambiente de Paris, o jovem pôde perceber que elas possuíam certas virtudes que, potencializadas pelo papel determinante que exerciam na sociedade, eram dignas de elogio. Pois o personagem reconheceu que as mulheres francesas, de uma forma ou de outra, estavam envolvidas nas questões mais importantes do reino:

Uma observação bastante comum e que parece irritar as mulheres é que elas fazem tudo neste país e, por conseguinte, mais mal do que bem; mas o que as justifica é que fazem o mal impelidas pelos homens e o bem por sua própria iniciativa. (...) Tudo depende delas, nada se faz a não ser através delas ou para elas, o Olimpo e o Parnaso, a glória e a fortuna estão igualmente sob suas leis. Os livros não têm seu preço, os autores não têm estima a não ser à medida que às mulheres agrada conferir-lhos: elas decidem soberanamente sobre os mais altos conhecimentos assim como sobre os mais agradáveis. Poesia, literatura, história, filosofia, política mesmo, vê-se logo, pelo estulo de todos os livros, que são escritos para divertir bonitas mulheres (ROUSSEAU, 1994, p. 248).

É interessante notar que Voltaire, em *O touro branco* (de 1773), também salientou essa posição central das mulheres como referência na produção cultural francesa. Nesse conto, o autor fala de uma “História para divertir as damas”: a fim de consolar a princesa Amaside de seus sofrimentos, o sábio Mambrés aconselha que lhe contem histórias, “pois as histórias sempre divertem as moças, e é com histórias que a gente vence na vida” (VOLTAIRE, 1972, p. 619). Após ouvir algumas delas, a jovem demonstrou sua insatisfação usando argumentos que remetem diretamente à crítica de Voltaire ao tipo de História que ainda se escrevia no século XVIII:

As histórias que podiam contar à tataravó da tataravó da minha avó já não servem para mim, que fui educada pelo sábio Mambrés e que li o *Entendimento Humano* do filósofo egípcio chamado Locke, e a *Matrona de Éfeso*. Quero uma história que seja fundada na verossimilhança e não se assemelhe sempre a um sonho. Desejo que não tenha nada de trivial nem de extravagante. Desejaria sobretudo que, sob o véu da fábula, deixasse transparecer aos olhos exercitados alguma fina verdade que escapa ao vulgo” (VOLTAIRE, 1972, p. 621).

A princesa Amasíde, assim como as damas da França setecentista, era uma juíza severa das obras que chegavam às suas mãos, e sabia muito bem definir os critérios segundo os quais elas deveriam ser concebidas para agradar a seu gosto refinado.

Por estarem no centro da vida cultural parisiense, as mulheres detinham o poder de distribuir o capital simbólico almejado pelos artistas, bem como de influenciar as outras esferas do domínio público, inclusive a política. Tal poder advinha do espaço para a ação conferido às mulheres pela configuração aristocrática da sociedade francesa, que admitia a presença feminina em locais privilegiados da estrutura do governo. Afinal, não se pode esquecer que um dos períodos de maior impacto na história moderna da França foi o da regência da rainha Catarina de Médicis, na segunda metade do século XVI, durante o qual os conflitos religiosos levaram ao fatídico massacre de milhares de huguenotes no episódio conhecido como a Noite de São Bartolomeu (1572). Mesmo sem disporem de autoridade oficialmente reconhecida, outras mulheres também influíram com grande peso na conduta de figuras importantes da monarquia, notadamente como amantes dos reis. A “fase devota” de Luis XIV (LOPES, 2001), época da revogação do Editto de Nantes (1685), não por acaso coincidiu com o relacionamento do rei com a pudica marquesa de Maintenon; e houve também a marquesa de Pompadour, amante de Luis XV, célebre defensora dos iluministas. Obviamente, a França do século XVIII estava longe de ser uma monarquia em que homens e mulheres estavam em igualdade de condições, mas existiam muitas oportunidades que elas podiam aproveitar para impor a sua vontade, e se não diretamente, faziam-no por meio dos homens que estavam sob sua influência.

Saint-Preux foi direto ao ponto quando indicou a fonte da autoridade de que essas mulheres da capital desfrutavam. Era a própria civilidade parisiense, com todas as deferências implicadas no exercício da polidez, que dava às mulheres o poder de mobilizar os homens em favor de seus objetivos. Segundo ele, “Nos negócios, para obter o que pedem, possuem uma ascendência natural até sobre seus maridos, não porque são seus maridos mas porque são homens e porque concorda-se em que um homem nada recusará a nenhuma mulher, nem mesmo a sua” (ROUSSEAU, 1994, p

248). As senhoras francesas tomavam as regras da cortesia suas aliadas, usando seus encantos pessoais para persuadir e seduzir. A literatura voltairiana contém diversos exemplos dessa habilidade *femmina*: basta lembrar a dama que, em *O mundo como está*, convenceu o ministro a acatar seus pedidos, ou então a Srta. de Saint-Yves de *O Ingênuo*, cuja beleza abriu as portas da Bastilha para seu amado hurão. As mulheres não precisavam nem mesmo apelar para o afeto ou a estima a fim de fazer cumprir seus interesses. Em uma sociedade regida pela galanteria, saber utilizar os artifícios da civilização denunciados por Saint-Preux, das artimanhas da linguagem aos requintes das aparências, era o suficiente.

Foi dito acima que o protagonista de *A Nova Heloísa* enxergou positivamente a maneira como as mulheres parisienses usufruíam seu poder, e isso não entra em contradição com suas idéias sobre o papel social feminino. Mesmo que, em última instância, preferisse que as mulheres não se expusessem nos meandros da esfera pública, Saint-Preux acreditava que as francesas eram dotadas de uma benevolência natural, e que as manifestações de tal qualidade equilibravam o caráter severo dos homens, uma vez que estes tinham se enrijecido pelas preocupações cotidianas com as atividades econômicas. Segundo ele,

Em qualquer país, as pessoas encarregadas de muitos negócios são sempre desestáveis e sem comisseração e, sendo Paris o centro dos negócios do maior povo da Europa, os que os fazem são também os mais duros dos homens. É pois às mulheres que as pessoas se dirigem para obterem favores; elas são o recurso dos infelizes, elas não fecham os ouvidos às suas queixas, ouvem-nos, consolam-nos e ocupam-se com eles. No meio da vida frívola que levam, sabem roubar alguns momentos a seus prazeres para dá-los a seu bom natural (ROUSSEAU, 1994, p. 248).

Escondida sob “as máscaras da civilização” (STAROBINSKI, 2001), a solidariedade às vezes consegue emergir entre as doces mulheres da capital. O texto literário retoma as sendas do segundo *Discurso* para estabelecer a distinção entre a verdadeira natureza humana, aquela capaz de sentir sinceramente a dor alheia e de se identificar com ela, e a natureza degradada pelos desejos egoístas do amor-próprio. As mulheres, ao menos, eram capazes de demonstrações de honesta compaixão – embora limitadas a “alguns momentos” –, desde que essa caridade não atrapalhasse muito seus divertimentos. Por

pouco que isto representasse para redimir a corrupção geral do país, aos olhos de Saint-Preux tais atos femininos significavam muito, pois impediam que a sociedade degenerasse totalmente até atingir o estado de luta de todos contra todos, o qual foi descrito por Thomas Hobbes por meio da sentença latina *homo homini lupus*: “é certo que (...) são somente elas [as mulheres] que conservam em Paris a pouca humanidade que aqui se vê reinar e que, sem elas, ver-se-iam os homens ávidos e insaciáveis devorarem-se como lobos” (ROUSSEAU, 1994, p. 249).

No final, Saint-Preux admite a Júlia que sua opinião sobre as parisienses, antes tão negativa, se modificara. Após tê-las conhecido, reconsiderou o que dissera sobre as características exteriores delas: “São vícios de ostentação que é preciso ter em Paris e que, no fundo, recobrem nelas bom senso, inteligência, humanidade, boa índole” (ROUSSEAU, 1994, p. 249) Por trás de toda a artificialidade que, segundo Saint-Preux, desfigurava o sexo feminino, as parisienses conservavam algumas virtudes que a civilização não conseguira destruir. Talvez Saint-Preux não tenha adquirido tanta simpatia pelas mulheres da capital quanto o profeta Babuc, nem indicado em sua carta que algumas delas podiam ter uma elevada cultura, como a sábia princesa Amaside, mas acabou percebendo que as aparências não deviam ser levadas tão a sério em seu julgamento sobre elas.

#### 4 PEQUENOS PARAÍSO TERRESTRES

Depois de se acompanhar as aventuras dos personagens de Voltaire e Rousseau em sua estada na capital, é novamente preciso reconhecer que as opiniões de ambos acerca da civilização, mais especificamente sobre a civilização parisiense, possuem muitos pontos em comum. Os dois escritores desenvolveram temas semelhantes em suas narrativas, denunciando as contradições de uma sociedade que se acreditava superior às outras pelo refinamento de seus costumes<sup>14</sup>. Ambos mostraram

<sup>14</sup> Embora as elites francesas manifestassem tal crença, sabiam que nem toda a população do reino compartilhava de seus hábitos refinados. Por este motivo, já na segunda metade do século XVII as autoridades assumiram o objetivo de instaurar a ordem e a tranquilidade públicas por meio da polícia (*police*), termo cujo significado remete à polidez, ou seja, à civilização dos costumes. “A idéia de polícia”, escreve FARGE, “assemelha-se a uma filosofia de amplo aspecto: promover a felicidade e

que muitas vezes havia uma grande discrepância entre as palavras e os atos, como se a polidez nada mais fosse do que um mero ornamento que os habitantes de Paris usavam quando a ocasião o exigia, e não o caráter verdadeiro de seus cidadãos, cujas nuances eram bem mais complexas do que pareciam à primeira vista. Tanto Rousseau quanto Voltaire compreenderam que a civilização era uma máscara que os homens colocavam sobre seus rostos para tornar possível a convivência, para sublimar os sentimentos negativos resultante das muitas desigualdades sociais, para cobrir os privilégios da elite com a aparência da legitimidade. Em seus textos, os literatos, especialmente Rousseau, revelam que para viver na capital francesa era necessário aceitar essa máscara como uma segunda face, incorporando-se o personagem que ela representava, aprendendo suas falas e os atos que lhe eram condizentes. Se a Paris do século XVIII tornara-se um grande teatro, como diz Sennett, a civilização era a peça que nela se encenava.

A civilização era a ordem, mas também, o caos. No turbilhão social parisiense, os protagonistas das obras dos *philosophes* experimentaram a sensação de que a atmosfera à sua volta podia fazê-los perder seus mais sólidos valores morais e sentimentais, arrastando-os em um contínuo e vertiginoso movimento capaz de abalar os pilares de sua personalidade. Quanto à avaliação desse movimento, havia diferenças nas idéias de Voltaire e Rousseau. Comparando-se as atitudes de Saint-Preux e Babuc, é perceptível que, nestes personagens, os autores figuraram nuances de suas próprias

---

*o bem público; mais ainda: assegurar o bem público através da felicidade dos homens*" (1991, p. 603). Para atingir seus fins, o governo instituiu em 1665 o cargo de tenente-general de polícia, o qual foi incumbido da tarefa de intervir no cotidiano das camadas populares para ordenar e aprimorar seu comportamento. Assim, se antes a civilidade era um apanágio das elites que a cultivavam para se diferenciar do restante do povo, nos séculos XVII e XVIII o Estado buscará difundir-la amplamente: "O elemento novo deve-se ao fato de que se torna necessário promover essa idéia de civilidade fora das práticas tradicionais da corte e da magistratura para transformá-la em norma social. Já não é uma classe ou um grupo social que deve encarnar a civilidade, e sim o próprio Estado, a sociedade como um todo. Inicia-se então um processo em que tudo o que parece bárbaro, violento e irracional deve refinar-se de repente ou desaparecer" (FARGE, 1991, p. 604). As relações entre indivíduos, os ambientes familiares, as comunidades existentes no interior do espaço urbano, tudo isto estava na mira da monarquia, cujo sonho era remodelar a sociedade em nome da civilização e da felicidade geral, permitindo que o povo e o rei se unissem ainda mais pela presença da autoridade reguladora até na intimidade dos súditos. Certamente, tal sonho não poderia ser realizado sem enfrentar resistências e gerar conflitos, e Farge salienta que os revolucionários iriam questionar duramente os instrumentos utilizados pelo Estado para concretizá-lo, denunciando a arbitrariedade de seus atos.

perspectivas sobre o turbilhão social: o desconforto do jovem suiço, suas muitas críticas ao artificialismo e à imoralidade, culminando no sentimento final de culpa por ter sucumbido às tentações de Paris, contrastam com a complacência do profeta que reconhece e lamenta as mazelas da capital, mas não pode evitar sentir uma grande simpatia para com seus cidadãos. Rousseau via na Modernidade de Paris o ápice do processo de degradação da essência humana: nesta cidade de ilusões, o homem estava mais distante da natureza do que nunca, pois, rodeado de imagens efêmeras, adquiria uma inconstância tal que já não sabia distinguir com clareza o bem e o mal. Voltaire, que jamais acreditou em uma suposta benignidade natural do gênero humano, enxergava a mistura entre os vícios e as virtudes de seus compatriotas como parte indelével de sua condição. Em sua concepção, Paris era a cidade em que a civilização moderna apresentava seus contrastes mais extremos: as antigas crenças e os costumes obsoletos, os avanços científicos e as luzes da filosofia, a ignorância das diversas “canalhas”, o pedantismo dos sábios, os espetáculos da arte, os encantos dos salões. Enfim, os prazeres e os perigos da vida plena de possibilidades em uma grande capital. Porém, mesmo que apreciasse o luxo e as futilidades que a fortuna dispunha ao deleite dos ricos em Paris – como ele reconheceu sem pudor algum no poema *O mundano*<sup>115</sup>, de 1736 –, Voltaire também tinha em mente que a elite da sociedade francesa, mal acostumada pelos gozos cotidianos, precisava ser lembrada às vezes de que nem tudo ia bem a seu redor. Por ocasião do caso Calas<sup>116</sup>, Voltaire admitiu tristemente que a

<sup>115</sup> Um excerto desse poema é suficiente para dar uma boa idéia do elogio voltairiano ao bem-estar material: “Esta época profana calha com meus hábitos. / Adoro o luxo e mesmo a indolência, / Todos os prazeres, toda e qualquer arte (...) / Oh, que boa é a vida neste duro século! / O supérfluo, essa coisa indispensável, / Juntou afinal os hemisférios! (...) Em suas casas não brilhavam a seda nem o ouro: / Admirais por isso os nossos avós? / Faltava-lhes ousadia e esperteza; / Era isso virtude? Era ignorância com certeza” (Voltaire, apud LEPAPÉ, 1995, p. 113).

<sup>116</sup> Jean Calas, um protestante que vivia em Toulouse, tinha um filho que se suicidara, provavelmente motivado por problemas financeiros, e uma filha que se tornara católica. Como em Toulouse havia uma lei estabelecendo a exposição e a execração públicas dos cadáveres dos suicidas, Calas pediu aos amigos que testemunhassem ter sido natural a morte de seu filho. Começaram então a circular boatos de que o pai matara o filho para impedir sua conversão ao catolicismo, e o Sr. Calas acabou sendo preso, torturado e executado em 1761. Os remanescentes da família pediram então a ajuda de Voltaire para reabilitar o nome de Calas. Graças à atuação de escritor como intelectual mobilizando a opinião pública, a inocência de Calas foi reconhecida pela justiça, e a família recebeu uma reparação por tudo o que sofreu. Sobre esse e os outros casos judiciais em que Voltaire se envolveu, ver DURANT (1996) e LEPAPÉ (1995).

França era uma nação tão atroz quanto frívola, que passava das noites de São Bartolomeu para a ópera-cômica<sup>117</sup>. Talvez esteja aí o principal motivo pelo qual Voltaire tenha usado o riso para criticar os males da sociedade. Rousseau não havia escrito que em Paris somente se tomavam as coisas pelo seu aspecto divertido, e que tudo o que devia excitar a cólera e a indignação era sempre mal recebido se não fosse transformado em canção ou epigrama? Pois Voltaire fez com que os franceses rissem de si próprios para adquirir consciência de suas falhas. Ao contrário dele, Rousseau pensava que o melhor era combater o vício com o exemplo da virtude, e para isto transformou o romance em um veículo para a educação moral. Fins semelhantes, estilos distintos e uma só arma: a literatura.

A civilização sintetizada no ambiente da capital significava muitas coisas ao mesmo tempo, mas Paris não era, afinal, o paraíso. Em suas viagens, os personagens de Rousseau e de Voltaire conheceram muitos lugares diferentes, e alguns deles pareceram-lhes locais privilegiados em relação ao restante do mundo, verdadeiras ilhas venturosas em meio ao oceano de atribulações, cujas ondas afligiam a humanidade. Uma breve digressão através dessas terras pode não apenas esclarecer as concepções dos dois escritores quanto a seus ideais de sociedade, como também completar, pelo recurso do contraste, a avaliação que fizeram da organização de Paris e dos costumes de seus habitantes.

Em se tratando de Voltaire, *Cândido* é perfeito para se empreender essa jornada. De acordo com Marie-Hélène Catherine TORRES, a estrutura da narrativa é construída pelo autor por meio de uma oposição ternária que “se comprova, ou melhor, se encontra nas limitações dos espaços do conto, que apresenta três focos principais: os três paraísos. O primeiro paraíso está situado na Vestfália, no espaço fechado do Castelo de Thunder-ten-Tronckh. O segundo é o Eldorado na América do Sul e o terceiro, o jardim de Candide em Constantinopla, na Turquia. Um elemento é comum a estes paraísos: todos são paraísos terrestres” (1995, p. 65). Seguindo esta pista deixada

<sup>117</sup> Sobre essa crítica voltairiana à insensibilidade dos franceses diante de certas questões importantes, Pierre Lepape escreve: “O tema da ópera-cômica voltaria várias vezes, relacionado com a degenerescência da ordem clássica, o abandono à felicidade superficial, a perda estética, a ameaça da barbárie” (LEPAPE, 1995, p. 226-227)

por Torres, pode-se analisar a constituição de cada um desses paraísos a partir da descrição que o texto faz deles. O primeiro paraíso é também o ponto de partida da narrativa. Logo de início, o castelo de Thunder-ten-tronckh, domínio do senhor barão, é apresentado como um recanto tranquilo no qual todos os indivíduos têm seu lugar determinado pela hierarquia, pois este paraíso é um microcosmo onde se reproduz a configuração social do Antigo Regime; não por acaso ele se localizava na Europa, onde as casas aristocráticas regiam a sociedade e legitimavam seu poder recorrendo a costumes seculares. Os poucos expedientes de que dispunham, porém, não impediam que os donos da propriedade tentassem manter toda a estrutura condizente com a sua nobre dignidade, fato ironizado por Voltaire graças a uma série de “permutações nominais” (STAROBINSKI, 2001) que transformam a aparência das coisas:

*Monsieur le baron était un des plus puissants seigneurs de la Westphalie, car son château avait une porte et des fenêtres. Sa grande salle même était ornée d'une tapisserie. Tous les chiens de ses basses-cours composaient une meute dans le besoin; ses palefreniers étaient ses piqueurs, le vicaire du village était son grand aumônier. Ils l'appelaient tous Monseigneur, et ils rient quand il faisait des contes (VOLTAIRE, 2001)<sup>14</sup>.*

Neste pequeno feudo, o jovem Cândido possuía uma situação indeterminada. Suspeitava-se de que fosse filho da irmã do barão e de um nobre das redondezas com quem ela não se casara por julgar sua árvore genealógica demasiadamente curta – “apenas setenta e uma gerações” – para poder se juntar à dela. Em virtude de tal condição dúbia, Cândido cresceu junto aos filhos do barão, sendo educado, como eles, pelo grande mestre Pangloss, professor de metafísico-teólogo-cosmolonigologia. Toda a profunda sabedoria de Pangloss – que os eventos do conto viriam a destruir impiedosamente – levava-o a crer que não havia na Terra outro lugar mais bem-aventurado do que Thunder-ten-tronckh: “neste que é o melhor possível dos mundos, o castelo do senhor barão era o mais belo possível dos castelos e a senhora a melhor das

<sup>14</sup> Recorreu-se ao original por se considerar que, neste ponto, a tradução até então utilizada suprimia trechos interessantes do texto. Segue a tradução literal: “O senhor Barão era um dos mais poderosos senhores da Vestfália, pois seu castelo tinha uma porta e janelas. Sua grande sala era mesmo ornada de uma tapeçaria. Todos os cães de seus galinheiros compunham, na necessidade, uma matilha; seus palefreneiros eram seus oficiais de caça; o vigário da aldeia era seu capelão-mor. Todos eles chamavam-no monsenhor, e riam quando ele contava histórias”.

baronesas possíveis” (VOLTAIRE, 1972, p. 156). Convencidos pela aparente veracidade do discurso otimista do professor, que justificava a necessidade de todas as coisas existentes com grande maestria, os habitantes do castelo viviam felizes. Entre eles estava a bela filha do barão, que se chamava Cunegundes, e pela qual Cândido nutria uma profunda afeição. Entretanto, a harmonia desse paraíso quebra-se no instante em que a distância que deveria separar as ordens sociais é atravessada inocentemente. Após testemunhar o beijo trocado por Cândido e Cunegundes, o barão “correu Cândido do castelo, a pontapés no traseiro; Cunegundes desmaiou; logo que voltou a si, foi esbofeteada pela senhora baronesa; e houve a maior consternação no mais lindo e mais agradável dos castelos possíveis” (VOLTAIRE, 1972, p. 157). A violência entra em cena para garantir a manutenção do *status quo*, uma vez que o “bastardo” não pode desafiar a autoridade do barão, com todas as distinções tradicionais que ela significava, sem ser devidamente punido: por tentar ir além de sua posição subordinada, Cândido deparou-se, afinal, com o outro pilar do poder aristocrático: o monopólio da força.

Expulso do paraíso terrestre de Thunder-ten-tronckh, Cândido iniciou sua série de viagens pelo mundo afora, sendo levado pelo acaso a sofrer muitas desventuras, até se ver obrigado a abandonar a Europa para fugir da perseguição dos inquisidores portugueses. Decidiu fugir para a América, certo de que seria nesse continente que encontraria “o melhor possível dos mundos”. Todavia, enquanto permaneceu sob as terras controladas pelos conquistadores europeus, Cândido e seu criado Cacambo continuaram com os mesmos problemas que enfrentaram no velho continente; novas perseguições levaram-nos a se embrenharem mata adentro, e após quase morrerem afogados, atingiram o lendário país do Eldorado. Este segundo paraíso representa a versão voltairiana da utopia: no Eldorado, pedras e metais preciosos eram considerados sem valor, mas não havia pobreza nem violência. Ao contrário dos reis europeus, que se mantinham sempre acima de seus súditos, nessa terra venturosa o monarca era acessível a todos, recebendo em pessoa, e com toda a gentileza, aos estrangeiros. Se no velho mundo havia autoridades religiosas que disputavam por questões metafísicas e por outras coisas bastante mais mundanas, no Eldorado não

existiam sacerdotes nem várias religiões em conflito, pois cada pessoa era livre para cultuar a divindade como lhe aprouvesse. A riqueza do país atingia tal dimensão que as casas mais humildes ainda pareciam mais faustosas do que os castelos da nobreza européia, e as próprias ruas da capital eram pavimentadas com pedrarias valiosas. Levados para conhecer a cidade, os visitantes não conseguiam deixar de se encantar cada vez mais com sua grandiosidade: “Cândido pediu para ver o palácio da justiça; disseram-lhe que era coisa que não havia e que não pleiteavam nunca. Informou-se se havia prisões, e disseram-lhe que não. O que mais o surpreendeu, e maior prazer lhe causou, foi o palácio das ciências, no qual viu uma galeria de dois mil passos, cheia de instrumentos de matemática e física” (VOLTAIRE, 1972, p. 196).

O Eldorado sintetizava todos os grandes princípios pelos quais Voltaire se batia: a paz, a prosperidade, a tolerância, o cultivo das artes e das ciências. Isolado entre montanhas altíssimas – como Thunder-ten-tronckh por seus muros –, e longe da cobiça dos europeus, o paraíso americano era, portanto, perfeito; perfeito demais para homens como Cândido e Cacambo, e até mesmo para Voltaire. De fato, o autor não permitiu que o jovem vestfaliano permanecesse no país, uma vez que a amada Cunegundes não se encontrava nele. Mas este não era o único motivo, pois Voltaire delineou aquele mundo ideal não para afirmar sua possibilidade, mas para satirizar a crença em algo tão absurdo. Segundo Lidia Fachin, a descrição do Eldorado contida na narrativa de *Cândido* permite a Voltaire fazer a crítica dos “discursos mentirosos”, entre os quais estariam o *maravilhoso* e a *utopia*: a paródia construída pelo autor em torno da ideia de um local isento de dissensões é um simples jogo; “ele diverte-se utilizando um procedimento fácil e eficaz, que é fincar o extraordinário no cotidiano e no prosaico” (FACHIN, 1995, p. 119). Assim, o paraíso do Eldorado nada mais significava do que uma quimera, um não-lugar onde seres humanos normais não poderiam habitar.

O terceiro e último paraíso é atingido apenas no final do conto, depois que todos os amigos de Cândido são reunidos pelo acaso na Turquia. De toda a riqueza que Cândido recebera como presente do rei do Eldorado, restou-lhe unicamente a pequena granja que comprara nos arredores de Constantinopla, onde passou a viver com

Cunegundes, Pangloss, Martinho e os outros. Como foi comentado no capítulo anterior, a necessidade de sobreviver e de vencer o tédio transformou o trabalho na ocupação principal dos membros dessa comunidade: “A pequena propriedade rendeu bastante. Cunegundes estava, na verdade, muito feia, mas tornou-se uma excelente doceira. Paquette bordava. A velha costurava. Nem mesmo o irmão Giroflée se furtou ao trabalho; revelou-se um bom marceneiro” (VOLTAIRE, 1972, p. 238). Se o paraíso vestfaliano caracterizava-se pela ordem aristocrática que o regia e pelo fausto ilusório de seus senhores, e o paraíso americano representava a prosperidade ilimitada de uma perfeição inatingível, a constituição do paraíso turco, por sua vez, evitava os excessos de ambas. De acordo com Jean STAROBINSKI,

O que Voltaire desenha em miniatura é uma sociedade agrária que retira da terra o essencial de sua renda, a que se acrescenta o modesto luxo do bordado. De resto, trata-se de uma sociedade? Não temos aí, antes, o exemplo do recolhimento na existência privada? O grupo, em torno de Cândido, não forma nem um Estado, nem mesmo uma família: quando muito, é um pequeno encrave em um mundo abandonado ao mal: um refúgio, um “asilo” (como se dizia na época), para estropiados que o acaso e os infortúnios reuniram. Nenhum dos habitantes da propriedade arrendada a meias está em sua terra natal: uma micropátria reconstitui-se onde é melhor viver – e é melhor viver onde não se depende diretamente nem do poder religioso, nem do poder político (2001, p. 138).

De fato, o jardim de Cândido é o centro de uma comunidade “alternativa” na qual um grupo de exilados busca viver sem reproduzir as desigualdades – tanto políticas quanto econômicas – do mundo exterior. Estão longe da fácil fartura do Eldorado, pois todos precisam extrair diariamente de seu próprio suor o sustento necessário. Entretanto, não obstante a imperfeição desse paraíso, há um certo heroísmo na conduta de seus habitantes: são pessoas calejadas pelo sofrimento que, nas palavras de STAROBINSKI, “se incumbem de seu destino e que, pelo que empreendem, pelo que fazem com suas mãos, tentam em fim de percurso ser menos infelizes” (2001, p. 139).

Ora, os pequenos paraísos voltairianos não ficaram restritos apenas às páginas dos livros; o próprio Voltaire não tentou construir, por diversas vezes, paraísos terrestres em que pudesse viver? Em Cirey junto com Mme. du Châtelet, em Les Délices ou em Ferney, o literato procurou moldar os espaços sob seu domínio a fim de aperfeiçá-los de acordo com suas idéias. Em Ferney, principalmente, Voltaire

conseguiu criar um mundo à sua imagem e semelhança: nessa propriedade próxima da Suíça, adquirida em 1758, o *philosophe* era o senhor do castelo que acolhia os muitos visitantes, combatia em favor das Luzes por meio de uma prodigiosa correspondência, protegia os injustiçados, incentivava as artes e as ciências, e, como Cândido, cultivava seu jardim transformando-o em um empreendimento lucrativo. Em Ferney, escreve LEPAPE, “Voltaire se tornava empresário filantropo em um reino pequeno porém modelar, no qual não faltava trabalho, onde a população aumentava e onde a prosperidade começava a despontar, não obstante as condições naturais desfavoráveis, um reino em que as brigas religiosas entre católicos e protestantes tinham sido praticamente esquecidas graças à amável mediação do patriarca” (1995, p. 261). Ultrapassando os limites da criação literária, na prática Voltaire mostrou-se um arquiteto de paraísos muito bem-sucedido: Ferney era mais moderna do que Thunder-ten-tronckh, real como o país do Eldorado nunca seria, e certamente muito mais venturosa do que a micropátria na Turquia.

Rousseau, por sua vez, jamais teve os recursos de Voltaire para construir sua comunidade ideal. Além disto, sua personalidade e seu *habitus* como escritor, de resto inseparáveis, eram mais propensos ao isolamento, à solidão reflexiva, e não ao convívio freqüente. Contudo, tal tendência não impediu que o filósofo imaginasse seus próprios paraísos terrestres, locais onde os homens pudessem viver mais próximos à natureza e, conseqüentemente, menos degradados pela corrupção inerente ao estado civil. Para tanto, Rousseau concebeu pequenos mundos separados do restante do universo, fechados em si mesmos tanto quanto possível, e onde a organização interna pudesse refletir seu desejo de eliminar os obstáculos à comunicação direta dos indivíduos em todos os seus sentidos assim nasceram o Estado do *Contrato Social* e a “sociedade íntima” de Clarens. Sobre esta, Jean STAROBINSKI escreve que ela corresponde à necessidade profunda de Rousseau de encerrar sua vida em uma ilha. “Clarens é precisamente uma ilha, um refúgio, um jardim fechado, uma pequena comunidade centrada na felicidade que soube inventar. É o abrigo terrestre das belas almas, no interior da qual elas se *excluíram* do resto do mundo” (1991, p. 112).

Com efeito, após renunciar a seu romance com Saint-Preux e aceitar o casamento aristocrático que seu pai lhe impôs, Júlia buscou construir junto com seu marido, o Sr. de Wolmar, um ambiente em que as “belas almas” pudessem dar vazão livremente a seus mais nobres sentimentos. Aos poucos, à medida que o tempo passava, a comunidade estabelecida na propriedade de Clarens, na Suíça, foi atraindo para si todos as pessoas que faziam parte das relações de Júlia: seu pai, sua prima Clara, o amigo lorde Eduardo, e também o ex-amante Saint-Preux. Juntos, eles formam uma sociedade fraterna que tem em Júlia o seu centro unificador:

Um pequeno número de pessoas doces e tranqüilas, unidas por necessidades mútuas e por uma recíproca benevolência concorre com diferentes atividades para uma finalidade comum: como cada um encontra em sua condição tudo aquilo de que precisa para sentir-se satisfeito e para dela não desejar sair, a ela se fixa como se nela tivesse de permanecer por toda a vida e a única ambição que conserva é a de bem preencher seus deveres (ROUSSEAU, 1994, p. 474).

Em Clarens, as antigas rivalidades são esquecidas – Wolmar e Saint-Preux tornam-se grandes amigos –, e o aparecimento de novas é impedido pela ordem quase perfeita de seu funcionamento, cujo aspecto é o de um sistema harmônico e imutável que parece reproduzir a constância das leis naturais. Porém, é preciso salientar que, se todos buscam contribuir para a manutenção desse pequeno paraíso, cada um o faz de uma maneira desigual. Ao contrário do que se poderia esperar de um crítico da desigualdade como Rousseau, a idílica Clarens conserva bastante nitida a separação entre senhores e empregados. Como assinala Starobinski, o Sr. e a Sra. de Wolmar conduzem com mão firme seus subordinados, mas o fazem de modo a ganhar sua estima, tornando-os mais dóceis por meio da afeição que inspiram naqueles que recebem suas ordens: “o metódico Wolmar busca a confiança de seus subordinados unicamente para fazer deles bons *servidores*: é um método de adestramento, que antes visa obter melhores serviços que estabelecer uma sociedade igualitária. Reconhecemos, a cada linha da carta sobre a organização doméstica do domínio, as características de um domínio paternalista” (STAROBINSKI, 1991, p. 117). Ironicamente, a comunidade formada pelos personagens de Cândido no final do conto era muito mais igualitária do que Clarens: Voltaire, um rico burguês *anobli*, fez todos

os moradores da granja dedicarem-se juntos ao trabalho – como ele mesmo gostava de fazer em Ferney –, enquanto Rousseau não eliminou as distinções sociais na configuração de seu paraíso literário.

Seja como for, um dos objetivos fundamentais dos trabalhos realizados em Clarens é semelhante ao perseguido por Cândido e seus companheiros, isto é, a auto-suficiência. Os Wolmar buscavam produzir tudo o que lhes fosse necessário no interior de sua propriedade, sem ter de recorrer à intermediação do dinheiro – um desses meios que Rousseau tanto deplora – para adquirir bens supérfluos pelo comércio com o mundo exterior. Ao escrever sobre isto, Saint-Preux admira-se da capacidade de Júlia e de seu marido para engendrar em Clarens um equilíbrio tão perfeito entre as necessidades e as posses:

Não se saberia o que acrescentar nem o que eliminar aqui porque só se encontram coisas úteis e porque todas estão aqui, de forma que não se deseja nada do que não se vê e que não há nada do que se vê de que se possa dizer: por que não existe em maior quantidade? (...) Vendo tanta abundância no necessário e nenhum traço de supérfluo, somos levados a crer que, se não há, é que não se quis que houvesse e que, se se quisesse, reinaria com a mesma profusão (ROUSSEAU, 1994, p. 474).

O modelo de independência econômica dos habitantes de Clarens reflete, segundo STAROBINSKI (1991), a admiração de Rousseau pela autarquia do sábio estóico, e se constitui antes em uma “quimera sentimental” do que na possibilidade efetiva de uma comunidade fechada e ainda assim próspera. O desejo rousseauiano de recriar a auto-suficiência do indivíduo no estado de natureza manifesta-se, assim, na modelar sociedade de Clarens<sup>119</sup>.

<sup>119</sup> A auto-suficiência de Clarens revela-se também na educação dos filhos de Júlia. De fato, eles foram educados pelos pais na própria propriedade, de acordo com os princípios já mencionados no capítulo anterior, pois a Sra. de Wolmar acreditava que era preciso acostumar cada indivíduo, desde a infância, ao tipo de vida que se espera dele no futuro, e buscava instruir os camponeses neste sentido. Saint-Preux comenta a esse respeito que “Os mais abastados como os mais pobres têm igualmente a mania de enviar os filhos às cidades, uns para estudar e tornarem-se Senhores um dia, outros para servirem como empregados e libertar os pais da obrigação de mantê-los”. Diante de tal prática, os Wolmar mostravam “a todos o erro desses preconceitos, a corrupção das crianças, o abandono dos pais e os riscos contínuos da vida, da fortuna e dos bons costumes onde cem perecem para um que vence” (ROUSSEAU, 1994, p. 464).

No entanto, as atividades levadas a cabo na propriedade dos Wolmar possuíam particularidades que não se definem apenas pela busca da auto-suficiência. Dirigindo-se a seu amigo Eduardo, Saint-Preux afirma que em Clarens descobriu-se a medida certa da utilização do tempo destinado aos afazeres:

... as ocupações úteis não se limitam aos trabalhos que trazem proveito, compreendem ainda todo o divertimento inocente e simples que alimenta o gosto da vida retirada, do trabalho, da moderação e conserva, para a qual se entrega, um alma sadia, um coração livre da perturbação das paixões. Se a indolente ociosidade engendra somente tristeza e tédio, o encanto dos doces ócios é o fruto de uma vida laboriosa. Trabalha-se apenas para gozar, esta alternância de trabalho e gozo é nossa verdadeira vocação. O repouso, que serve de descanso pelos trabalhos passados e de encorajamento para outros, não é menos necessário ao homem do que o próprio trabalho (ROUSSEAU, 1994, p. 409).

Não se tratava, portanto, de fazer da produção um fim em si mesmo. Afinal, os Wolmar não eram tomados pelo desejo de acumulação e enriquecimento. Trabalhava-se somente o suficiente para garantir a satisfação das necessidades, e durante o restante do tempo aproveitava-se para revigorar o corpo e o espírito. Por isto, as festas realizadas na propriedade por ocasião da vindima eram tão importantes, pois elas celebravam a alegria espontânea de pessoas satisfeitas com o fruto de seu trabalho e que podiam se entregar ao “doce ócio” após tê-lo concluído. Além disso, as festas em Clarens eram imbuídas de todo o significado especial que Rousseau atribuía às celebrações populares nas quais todos participavam igualmente, sem terem medo de se expor diante dos outros, e sem que houvesse em seus atos a reprodução das distinções sociais. Neste tipo de espetáculo, escreve STAROBINSKI, está-se bem distante das convenções teatrais que Rousseau condena<sup>120</sup>, pois “a embriaguez alegre resultará da perfeita evidência de cada um: nada de atores mascarados, nada de espectadores mergulhados na sombra. Cada um é ao mesmo tempo ator e espectador, cada um tem direito à mesma porção de luz, à mesma quantidade de atenção” (1991, p. 103). Pelo menos no espaço de tempo em que duram as festas, a igualdade dos indivíduos é ilusoriamente restabelecida.

<sup>120</sup> Sobre a crítica rousseauniana ao teatro, ver SENNETT (1995), FORTES (1997) e MATOS (2001).

Clarens é, enfim, um paraíso projetado por Rousseau para promover o retorno à natureza, não em sua forma primitiva, mas por meio de uma ordem comunitária na qual os laços afetivos e morais que ligam os indivíduos estimulam a transparência dos sentimentos, a plena sinceridade, e a organização econômica possibilita tanto quanto possível a imediatez no domínio da subsistência. A “sociedade íntima” governada por Jûha representa, pois, uma pequena síntese de natureza e civilização que Rousseau produziu para conciliar, via literatura, esses dois estados opostos em uma forma superior de existência social.

O tema da civilização ressurgiu finalmente, e com ele o nome de Paris deve ser retomado. A digressão pelos paraísos terrestres de Voltaire e Rousseau mostrou que ambos eram capazes de vislumbrar e apreciar modos de vida substancialmente diferentes daquele que caracterizava o ambiente da capital francesa. Comparar os atributos de tais coletividades distintas implica necessariamente em se considerar novamente a dinâmica entre os espaços público e privado na França setecentista por meio das obras dos dois autores.

Ora, como SENNETT (1995) afirma, o Antigo Regime possuía uma vida pública vigorosa, cuja herança sobreviveu à Revolução de 1789, estendendo-se pelo século XIX. Na França, Paris sem dúvida era o espaço público por excelência. Seu cosmopolitismo, sua riqueza artística, sua efervescência intelectual, tudo isto multiplicava as ocasiões para que indivíduos de diversas origens e condições sociais estivessem uns diante dos outros, exercitando em público comportamentos diferentes daqueles que teriam no ambiente doméstico. A visibilidade que as pessoas adquiriam, como foi discutido, conferia às aparências uma importância fundamental, algo que Rousseau considerava um dos maiores males inerentes ao estado social. Porém, em Clarens ele esboçou um espaço privado que comportava uma mini-sociedade alternativa, oposta em muitos aspectos à parisiense. Nos domínios dos Wolmar, não existe lugar para os “mil oferecimentos aparentes” ou para as “falsas demonstrações de polidez” que Saint-Preux conheceu em sua passagem pela capital. As relações francas entre os moradores de Clarens prescindem de qualquer linguagem ambígua; sua civilidade não é uma máscara utilizada para ocultar os sentimentos frente a estranhos,

nem para sufocar a espontaneidade dos impulsos naturais, as pessoas aparentam aquilo que realmente são; não há disparidade entre o fazer e o dizer: a amabilidade é um hábito sincero. E são Júlia e seu marido os primeiros a dar o exemplo:

Sua conduta é sempre franca e aberta, porque não têm medo de que suas ações desmintam suas palavras. (...) À mesa, durante o passeio, em conversa particular ou diante de todo mundo, usam sempre a mesma linguagem: diz-se com ingenuidade o que se pensa sobre cada coisa e, sem pensar em ninguém, cada um encontra sempre alguma instrução (ROUSSEAU, 1994, p. 408).

Sempre transparentes em suas atitudes, sempre constantes em seus princípios morais, os senhores de Wolmar dirigem um mundo em que não existe uma separação perceptível entre público e privado no tocante à ética e à sensibilidade. Clarens prenuncia o que Sennett chamaria depois de “as tiranias da intimidade”, ou seja, os resultados de uma configuração sócio-psicológica em que a superposição do privado sobre o público gera um contexto no qual a credibilidade de uma pessoa é determinada por sua capacidade de refletir na vida pública o conteúdo autêntico de sua personalidade. Diferentemente do que ocorria na Paris setecentista, espaço em que a confiança entre estranhos provinha da manifestação formalizada dos sentimentos – os “códigos de crença” descritos por Sennett –, na “sociedade íntima” de Clarens é preciso ser sempre autêntico, igual em todos os momentos para conquistar o respeito alheio, pois o olhar atento de todos, especialmente do Sr. de Wolmar, está constantemente sondando as condutas em busca da contradição entre ser e parecer<sup>121</sup>.

A civilização existente em Clarens, por conseguinte, está assentada sob bases radicalmente distintas daquelas encontradas em Paris. O confronto entre as duas, ou melhor, entre a grande capital e o pequeno refúgio campestre por meio da leitura da segunda e da quinta parte de *A Nova Heloisa* leva à necessidade de se formular mais uma vez a questão do significado de termos como civilidade e polidez. De acordo com STAROBINSKI (2001), tais palavras serviam em princípio para diferenciar as

<sup>121</sup> A obsessão de Wolmar pela observação das ações alheias é admitida de um modo bastante interessante por ele em uma conversa com Júlia. “Se tenho alguma paixão dominante é a da observação; gosto de ler nos corações dos homens; (...) a sociedade me é agradável para contemplá-la, não para dela fazer parte. Se pudesse transformar a natureza de meu ser e tornar-me um olhar vivo, faria de boa vontade esta troca” (ROUSSEAU, 1994, p. 426). (grifo meu)

maneiras refinadas dos homens da cidade dos modos rústicos de outros indivíduos. Quando o provinciano Saint-Preux visita Paris, ele vê o comportamento polido dos franceses como a quintessência do artificialismo, e reage a ele com extrema negatividade. Em Clarens, por outro lado, o jovem sente-se à vontade, considerando o tipo de relações humanas ali vigente como superior ao da capital, justamente pela naturalidade que o caracteriza. Deve-se, pois, negar à comunidade suíça a qualidade de civilizada? A “rústica” espontaneidade de seus habitantes impede a convivência pacífica ou é a responsável pela harmonia reinante? Pode-se responder a essas questões reafirmando o desejo rousseauiano de purificar o estado social expurgando de seu interior os vícios que o tornam uma condição degenerada: física e espiritualmente mais próximos da natureza, os moradores da comunidade idealizada por Rousseau, embora camponeses, desenvolveram a polidez verdadeira, as marcas de uma humanidade mais afetuosa, mais ocupada com os outros e, sobretudo, mais amável<sup>122</sup>.

Comparada a Paris, Clarens é um porto seguro protegido dos ventos do turbilhão social. A vida simples dos suíços é marcada por uma rotina que não deixa margem para a agitação e a turbulência, e a solidez de seu caráter vai de encontro “à destruição das barreiras morais e dos compromissos sociais” que Marshall Berman apontou como característica do ambiente da capital. Mesmo nas ocasiões em que se rompia a ordem do cotidiano – as festas –, não havia risco de que os camponeses se deixassem levar pelo “atordimento psíquico e pela embriaguez”. Pois, se na sociedade parisiense as festas que reuniam as pessoas constituíam somente um ensejo para a ostentação e a maledicência, em Clarens a realidade era outra. As celebrações significavam momentos de união e concórdia. Durante as vindimas, todos se entregavam igualmente ao trabalho e aos festins que elas traziam consigo. Acerca destes idílios paradisíacos, escreve Saint-Preux: “Não poderíeis conceber com que zelo, com que alegria tudo isso é feito. (...) Tudo vive na maior familiaridade, todo mundo é igual e ninguém falta à conveniência” (ROUSSEAU, 1994, p. 523). E por

<sup>122</sup> Embora camponeses porque, na concepção de Beauzét citada por STAROBINSKI (2001, p. 23-24), apenas a educação adquirida por um “homem do mundo” poderia conferir a polidez a alguém.

certo a felicidade dos participantes não se fazia às custas do escândalo alheio, mas nascia do contentamento por seus próprios feitos.

Além de proporcionar esse sentimento de satisfação, o modo como o trabalho era organizado pelos Wolmar buscava também evitar um problema que Saint-Preux enxergou em Paris, ou seja, a “mistura leviana” entre os sexos:

Cada um está, por assim dizer, totalmente em contato com pessoas de seu sexo, as mulheres vivem muito separadas dos homens. Para evitar ligações suspeitas entre eles, seu grande segredo [da Sra. de Wolmar] é o de ocupar continuamente uns e outros, pois seus trabalhos são tão diferentes que apenas a ociosidade os reúne (ROUSSEAU, 1994, p. 393).

Por meio da divisão sexual do trabalho, os Wolmar garantiam que “a natureza” de cada sexo não se modificasse pelo contato excessivo entre eles. Certamente, é possível enxergar aí o projeto rousseauiano de reformar a sociedade modificando os costumes que, segundo ele, contrariavam a natureza por permitirem que homens e mulheres passassem tempo demais juntos<sup>123</sup>.

Como se vê, o trabalho assume um papel-chave no pensamento de Rousseau, e o mesmo pode ser dito a respeito de Voltaire. Ambos compartilham a concepção iluminista do homem como um ser ativo e produtivo<sup>124</sup>. A constituição de seus paraísos terrestres indica a preocupação em fazer do trabalho uma atividade dotada de dignidade e necessária à prosperidade social. Observando-se os personagens que habitavam a granja de Cândido, percebe-se que aquilo que fundamentava sua convivência era exatamente o fato de trabalharem juntos para garantir sua sobrevivência, independente da origem de cada um. Com efeito, tais personagens provinham não apenas de países diferentes, mas também dos mais diversos estratos sociais: Cunegundes e a velha eram nobres, o irmão Giroflée, um clérigo, Pangloss era filósofo e professor, Martinho se empregava como revisor de livros, Faquette e

<sup>123</sup> Sobre isto, escreve Saint-Preux: “De fato, não é um uso constante de todos os povos do mundo, exceto o francês e aqueles que o imitam, viverem os homens entre si, as mulheres entre si? (...) Não se vêem os próprios selvagens indistintamente reunidos, homens e mulheres. (...) Esta é a ordem que sua universalidade mostra ser a mais natural e, nos próprios países em que é pervertida, vêem-se ainda seus vestígios” (ROUSSEAU, 1994, p. 393).

<sup>124</sup> Não é por acaso que a economia política clássica surge nesse contexto – Adam Smith publica *A riqueza das nações* em 1776 – apontando o trabalho, e não mais a natureza, como o criador de valor.

Cacambo eram criados, e Cândido possuía uma situação indefinida em Thunder-ten-tronckh. Não obstante, no final todos acabaram iguados pela necessidade de agir para prover o sustento diário.

Neste sentido, Voltaire expõe em *Cândido* o prenúncio de um conceito moderno de sociedade segundo o qual as realizações dos indivíduos são mais importantes do que as condições de seu nascimento e representam o critério que define seu lugar no mundo. Como escreve Alain TOURAINE, "A idéia da modernidade, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, pela tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões" (1997, p. 9). Reunidos pelo acaso, mantidos juntos pelo trabalho, Cândido e seus companheiros constituíram uma coletividade alheia à influência das autoridades estabelecidas que buscava vencer o tédio pela ação. Voltaire critica desse modo o ócio da civilização parisiense e seus hábitos consumistas por meio do exemplo de um grupo de pessoas que se dedica a construir o mundo com suas próprias mãos. O pouco que conseguem fazer é mais valioso do que a falsa ostentação aristocrática do paraíso de Thunder-ten-tronckh, onde os nobres possuíam unicamente o poder como instrumento para manter o *status quo*. Voltaire, vale a pena lembrar, não condenava toda e qualquer forma de distinção social, mas se orgulhava de ter feito por merecer a riqueza de que dispunha e todos os prazeres que ela proporcionava. Como membro da esclarecida *élite des lumières*, ele acreditava que a existência ativa deveria ser prerrogativa de todos, inclusive dos "bem-nascidos".

Certamente se poderia presumir que há uma ética burguesa embasando o elogio ao trabalho em Voltaire. Mas as coisas não são assim tão simples. De acordo com STAROBINSKI,

Pelo vínculo que Voltaire estabelece entre a felicidade e o trabalho, ele esboça já, em traços rápidos, a lição que Goethe proporá no segundo *Fausto*. Essa era que começa é insuficientemente definida se se recorre ao conceito corrente de "burguesia": de fato, vê-se despojar e afirmar-se o momento em que o homem, deixando de ser o espectador

admirativo de uma totalidade que o engloba, faz-se produtor do seu mundo próprio, mundo parcial, pontual, provisório (2001, p. 138).

Voltaire já se mostrara imbuído do “espírito” dessa era quando defendia que o historiador tinha que dar a devida atenção ao desenvolvimento das artes e das manufaturas, ao crescimento do comércio e das navegações, enfim, às atividades que eram responsáveis pelo progresso das nações. Para que a civilização francesa pudesse subsistir e se aprimorar, não bastava que em Paris se praticasse a polidez e a cortesia. Ao delinear seus paraísos literários, Voltaire colocou em primeiro plano a constatação de que a riqueza que tornava possível os deleites na capital, o refinamento dos costumes e o pedantismo dos *beaux esprits* era o resultado do engajamento laborioso de muitas pessoas. Sem esse engajamento expresso no lema “é preciso cultivar o nosso jardim”, de *Cândido*, aos nobres de Thunder-ten-tronckh cabia somente manter as aparências, e se ele não se fazia necessário no país do Eldorado, era porque sua prosperidade espontânea não passava de um sonho. Mais do que burguês, Voltaire era utilitarista<sup>123</sup>. Ele reconhecia o preço que se pagava pela civilização e não pensava que se pudesse transformar radicalmente a sociedade para melhor baseando-se em utopias ou “quimeras sentimentais”.

A civilização de Paris, afinal, era um espetáculo caro, e cada espectador apreciava o glamour de suas cenas de modo diferente. Alguns, como Voltaire, preferiam assisti-las sentados comodamente sobre o palco, junto aos atores, a fim de se misturar a eles e, sempre que possível, fazer parte do espetáculo. Outros, como Rousseau, contemplavam os atos com mais distanciamento, e permaneciam de pé na platéia, sempre atentos para não perder os detalhes da representação. Todavia, mesmo desenvolvendo perspectivas distintas, os dois autores mantiveram a disposição que, para Platão, singulariza o filósofo, isto é, a virtude de se admirar. Colocados diante da sociedade parisiense, os personagens de Rousseau e Voltaire demonstraram que até os costumes aparentemente mais comuns para quem os seguia eram motivo de espanto aos olhos de outros, e é justamente desse espanto que nasce a capacidade fundamental de se questionar os valores e os paradoxos que regem a civilização.

<sup>123</sup> Sobre o utilitarismo no pensamento voltairiano, ver TOUCHARD (1970).

**CAPÍTULO IV**  
**A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA AUTORIDADE ENTRE OS**  
**HOMENS:**  
**CIVILIZAÇÃO E POLÍTICA**

Operou-se, então, uma crise na consciência europeia; entre o Renascimento, de que directamente procede, e a Revolução Francesa, que prepara, não há outra mais importante na história das idéias. A uma civilização fundada sobre a idéia de dever: deveres para com Deus, deveres para com o Príncipe, os *novos filósofos* tentaram sobrepor uma civilização fundada sobre a idéia de direito: direitos da consciência individual, direitos da crítica, direitos da razão, direitos do homem e do cidadão.

Paul Hazard, *A crise da consciência europeia*

No essencial, em sua acepção mais apropriada, a idéia de liberdade coincide com a dos direitos do homem. O que quer dizer, finalmente, *ser livre* senão conhecer os direitos do homem? Pois conhecê-los é defendê-los.

Voltaire, citado em *A filosofia do Iluminismo*

Eu havia percebido que tudo dizia respeito, radicalmente, à política, e que, de qualquer modo que se relacionasse com ela, povo algum seria mais do que aquilo que a natureza de seu governo o fizesse ser...

Rousseau, *As confissões*

Vimos que a civilização parisiense era um grande espetáculo, mas a visão desse quadro não ficaria completa sem que um personagem central da cena francesa fosse devidamente contemplado: o rei. Como afirma APOSTOLIDÈS (1993), o espetáculo e a política estavam indissolivelmente ligados na monarquia da França, e era por meio da pessoa do rei, o “maquinista” da representação do poder, que a ordem social podia ser continuamente consolidada, demarcando os lugares da elite e do povo graças a um arsenal de símbolos que evocava a diferença intrínseca entre as diversas classes de súditos. “Na representação real”, diz APOSTOLIDÈS, “os privilegiados trocam os sinais de cultura de que o poder mantém o monopólio. Apesar de suas diferentes origens sociais, eles participam de um cerimonial que os define como semelhantes. Os excluídos não têm acesso ao código da representação: permanecem fora do corpo do rei, exteriores à nação, e formam o povo espectador da nova ordem

que se constrói contra eles” (1993, p. 10). Assim, o próprio espetáculo do poder protagonizado pelo monarca refletia e reforçava a configuração da sociedade, na medida em que tecia laços entre os membros da elite, separando-os do restante da população, e deslumbrava e encantava o povo com o fausto de seu aparato, buscando convencê-lo, desse modo, da superioridade da aristocracia e do direito desta aos privilégios de que desfrutava. Por esse motivo, tal espetáculo era montado e encenado para reiterar a crença em uma certa dualidade que caracterizava a figura do monarca, isto é, a crença nos dois corpos do rei, pois, como escreve Apostolidès, há de se diferenciar o rei do Rei:

O primeiro, homem particular, possui um corpo carnal submetido às mesmas contingências que o de seus súditos; o segundo possui um corpo simbólico que não morre. Na condição de Rei, o monarca é a Justiça e o Saber encarnados; não podendo enganar-se nem agir com falsidade, a não ser induzido por maus conselheiros. (...) Toda a Justiça, todo o Saber são atribuídos ao príncipe, porquanto essas atividades se exercem no interior de seu corpo simbólico. Quando um juiz pronuncia uma sentença, é a justiça do rei; quando um autor compõe uma obra, trata-se de um servidor dos prazeres do rei; quando o carrasco executa, torna-se a mão do rei, e os intendentés que controlam a nobreza da província pretendem ser um simples órgão de registro, o olho do rei (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 13-14).

Onipresente em seus domínios por meio dos que cumpriam suas ordens, o monarca personificava o Estado, ou, dito de outra forma, o Estado e o rei não podiam ser vistos como entidades substancialmente diferentes. Os espetáculos em que o rei aparecia em toda a sua magnificência eram também os espetáculos em que o Estado francês como um todo era celebrado.

A realeza possuía, portanto, no interior do Antigo Regime, uma constituição que transcendia a simples esfera política como ela existe hoje, até mesmo porque nesse momento a política tinha um outro significado e a atuação do rei não estava apenas circunscrita à administração de seus domínios, como se ele fosse um homem comum incumbido da tarefa de governar. Ao contrário, o rei era visto como estando acima dos outros mortais, uma vez que o poder que exercia lhe teria sido outorgado pelo próprio Deus. Monarca por “direito divino”, o rei da França era o “pai” e a “cabeça” do povo, segundo as expressões de Bossuet (CHEVALIER, 1990). Sua crescente preponderância atraía para junto dele muitos membros da nobreza que antes possuíam

uma existência mais independente, mas que com o fortalecimento da monarquia nos séculos iniciais da Modernidade passaram a buscar na vida na corte uma condição mais segura. Ao redor de um rei cada vez mais poderoso, a aristocracia desenvolveu novas formas de comportamento e uma sensibilidade bastante peculiar, uma conduta, enfim, mais *civilizada* do que a de outrora. Pois, como demonstrou Norbert ELIAS (1993), a formação do Estado absolutista na França foi acompanhada de um *processo civilizador* que redefiniu a constituição social e psicológica dos grupos envolvidos. Mais do que uma transformação restrita à estrutura política do reino, a centralização do poder nas mãos do monarca e de seus subordinados em detrimento da autonomia da nobreza implicou profundas alterações na forma como esta classe via a si mesma e entendia seu lugar na sociedade. Se antes os senhores feudais constituíam uma classe guerreira e possuíam uma grande liberdade de ação sobre seus domínios pessoais, sendo muitas vezes quase que auto-suficientes em seus pequenos reinos particulares, na era do absolutismo essa independência já não é mais possível, visto que o enfraquecimento da nobreza permitiu que os tentáculos da autoridade real se estendessem até suas terras. Com isso, a necessidade de subordinação da aristocracia a seu superior hierárquico fez com que seus costumes belicosos e sua autonomia tivessem de ser refreados.

No entanto, a nobreza não foi o único grupo social afetado pela constituição da monarquia absoluta. A burguesia, cujas raízes podem ser traçadas até a Baixa Idade Média, também teve suas atividades e sua própria identidade influenciadas pelo processo de verticalização do poder. Seguindo as reflexões de ELIAS (1993) sobre essa questão, em primeiro lugar, é necessário dizer que os estratos urbanos dos quais a burguesia fazia parte tiveram uma atuação fundamental na luta pelo estabelecimento da supremacia da realeza, uma vez que, sendo em princípio convocados para as guerras movidas pela nobreza, os burgueses conseguiram o direito de não participar diretamente nos conflitos desde que pagassem uma certa quantia por tal isenção. Graças aos recursos obtidos com esta prática, um maior número de guerreiros podia ser contratado para as batalhas, fato decisivo em uma época em que a quantidade de homens envolvidos na guerra é mais importante do que a qualidade das armas. Dessa

forma, a burguesia ajudou a financiar a disputa pelo monopólio territorial e político, e obteve diversas vantagens com o seu estabelecimento. Quanto maior é o grau de controle que apenas uma casa nobre exerce sobre um vasto território, menores são os riscos físicos enfrentados pelos burgueses em suas práticas comerciais, visto que a tendência é que a fase belicosa pré-monopólio seja substituída por outra em que a ordem social está sob a tutela do governo central que tem os meios para se fazer obedecer. Além disto, a concentração de poder também cria a possibilidade da adoção de normas legais mais uniformes nas áreas controladas pelo Estado, algo que beneficia os interesses da burguesia na medida em que garante juridicamente seus títulos de propriedade e seus contratos financeiros. A padronização da cunhagem da moeda e do sistema monetário atua no mesmo sentido.

A constituição do monopólio também abriu novas portas no interior do próprio Estado para os estratos urbanos. ELIAS afirma que os burgueses ingressaram na máquina estatal por dois caminhos principais: "inicialmente, graças a sua crescente participação em cargos seculares, isto é, em posições antes ocupadas por nobres e, depois, devido a sua participação em postos antes eclesiásticos, isto é, como amanuenses" (1993, p. 159). Para tanto, a qualificação tornou-se o fator determinante, visto que os filhos da burguesia eram portadores de conhecimentos essenciais para o exercício das várias funções exigidas por uma estrutura governamental cada vez mais complexa. Recrutados para tais funções, os burgueses conseguiam, assim, ampliar seu poder em uma sociedade ainda predominantemente aristocrática. Paralelamente, a venalidade de cargos públicos pelo monarca constituía outra porta de acesso aos postos de administração do reino, junto com a comercialização de títulos de nobreza cobiçados pelos burgueses. Os cargos e títulos obtidos desse modo não apenas conferiam *status* social a seus possuidores, mas também uma série de privilégios, tais como a isenção de impostos e o acesso a algum tipo de rendimento monetário. Na França, escreve ELIAS, "foram homens desse tipo, homens da 'robe' que, durante o *ancien régime* representaram a burguesia nas assembleias dos estados, e que em geral, mesmo fora das assembleias, eram seus porta-vozes, os expoentes de seus interesses perante os outros estados e os reis" (1993, p. 153).

Quando o Iluminismo surgiu como uma força importante na conjuntura do século XVIII, todos esses elementos faziam parte da cena política francesa, e foi em grande medida a partir deles que os filósofos pensaram as questões relativas ao poder. Parafrazeando Rousseau, pode-se dizer que uma das principais tarefas que os pensadores das Luzes se incumbiram de realizar foi a busca das origens e dos fundamentos da autoridade entre os homens. Não houve apenas um discurso único escrito sobre este tema, mas todos eles tinham em mira o objetivo comum de entender quais eram os princípios que regiam a política, especialmente aquele que dizia respeito à *legitimidade* das várias formas de governo. Enquanto muitos escritores que os antecederam contentaram-se em apontar a divindade como a fonte do poder dos governantes, os iluministas quiseram encontrar nas próprias relações sociais, bem como no que eles chamavam de natureza humana, a explicação para a autoridade e para a diversidade das leis existentes no tempo e no espaço. Certamente, os autores setecentistas não foram os pioneiros nesse campo. Ainda no século XVII, os fundadores do jusnaturalismo (Grotius, Hobbes, Locke e Pufendorf, entre outros) estabeleceram as bases da reflexão que homens como Montesquieu, Rousseau e Kant iriam depois continuar. Segundo Norberto Bobbio, os jusnaturalistas empreenderam “a construção de uma ética racional, separada definitivamente da teologia e capaz por si mesma, precisamente porque fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, de garantir – bem mais do que a teologia, envolvida em contrastes de opiniões insolúveis – a universalidade dos princípios da conduta humana” (BOBBIO e BOVERO, 1987, p. 17).

Portanto, o jusnaturalismo tornou a razão, ao mesmo tempo, o instrumento principal para se lidar com as questões éticas e jurídicas, e também o fiel da balança dos valores morais, constituindo uma corrente de pensamento que o Iluminismo iria herdar e fazer prosperar: “Sobre as fundações assim preparadas pelos teóricos do direito natural foi edificada a doutrina dos *direitos do homem e do cidadão*, tal como a desenvolveu o século XVIII. Ela constitui o ponto de convergência espiritual, a unidade ideal dos múltiplos esforços tendentes a uma renovação moral e a uma

reforma política e social” (CASSIRER, 1997, p. 332)<sup>126</sup>. Como HAZARD (1948) afirmou, esses esforços são resultados da “crise da consciência européia”, a qual significou, para o autor, uma mudança radical na estrutura da civilização, pois a idéia de que todos os homens possuíam direitos gradativamente passou a suplantá-la de que eram portadores de deveres e privilégios. Portanto, a maneira como os filósofos das Luzes discutiram as questões de ordem política não se separa de suas considerações gerais sobre a civilização. Afinal, suas reflexões procuravam abarcar a figura do Estado sob dois pontos de vista diferentes – mas complementares –, ou seja, como um produto histórico da civilização e também como um agente civilizatório.

Nesse sentido, a relação íntima entre Estado e civilização no pensamento voltairiano pode ser percebida com clareza em diversos aspectos da obra do escritor. Não é nem um pouco casual a associação feita por Voltaire entre as fases de auge da civilização ocidental, os momentos que ele chama de “grandes séculos”, e os líderes políticos que se destacaram em cada um desses períodos, de Alexandre e Augusto, na Antiguidade, aos Médici e Luís XIV, nos tempos modernos. Rousseau, por sua vez, afirmava que a existência da autoridade, cerne da figura do Estado, não poderia ter uma base natural, sendo antes um produto da civilização, já que o estado de natureza é essencialmente apolítico: nele, a dispersão dos indivíduos não permite o estabelecimento das circunstâncias em que vigora a subordinação de uns a outros. O filósofo suíço também acreditava na importância das instituições políticas na constituição dos costumes de um povo, pois os males da sociedade estariam diretamente relacionados ao tipo de Estado que a governava e às leis que a regiam.

---

<sup>126</sup> Seguindo essa tendência, MONTESQUIEU, um dos maiores pensadores políticos de seu tempo, escreveu em *O espírito das leis* que “as leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (1979, p. 25), e que, “antes de haver leis feitas, existiam relações de justiça positivas” (1979, p. 25). Desejando decifrar o necessário oculto pela multiplicidade dos fenômenos do contingente, Montesquieu investigou as instituições jurídico-políticas conhecidas para abstrair seu espírito, ou seja, seu princípio fundamental, pois ele acreditava que cada forma de organização política possuía uma natureza própria independente das condições de sua manifestação histórica. Assim, o autor propôs que existiam basicamente três tipos de governo, o republicano, o monárquico e o despótico, cabendo a cada um deles um princípio específico do qual, quanto mais se aproximassem os membros do corpo político, mais perfeita seria a ordem do governo. Na República, tal princípio era a *virtude*, enquanto na Monarquia e no Despotismo eram a *honra* e o *medo*, respectivamente.

Antes, porém, de empreender um confronto entre as idéias políticas de Rousseau e Voltaire, há uma questão relevante a ser mencionada: a significativa diferença no modo de exposição dessas idéias no interior da obra de cada um dos autores. Rousseau é reconhecidamente um dos pensadores políticos mais importantes do Iluminismo, para não dizer de toda a história. Sua análise acerca do Estado e de suas relações com a sociedade perpassa toda a sua produção filosófica, mas encontra-se melhor delineada em textos como o *Discurso sobre a economia política*, *Do contrato social* e *Considerações sobre o governo da Polônia*, nos quais o autor utilizou a linguagem própria de tratados políticos para dialogar com outros autores e apresentar sua versão pessoal do assunto. Voltaire, por seu lado, não escreveu tratados nem construiu nenhum sistema sobre essa matéria, uma atitude que estava em consonância com a crítica aos sistemas metafísicos vigente no Iluminismo. Segundo CASSIRER, “[O Iluminismo] não acredita mais no privilégio nem na fecundidade do ‘espírito de sistema’: vê neste não a força mas o obstáculo e o freio da razão filosófica. Entretanto, ao abandonar o *esprit de système*, ao bater-se contra ele, nem por isso o Iluminismo renuncia ao *sprit systématique*, ao qual pretende, pelo contrário, inculcar mais valor e eficácia” (1997, p. 10). Esta afirmação vale também para Rousseau, pois mesmo o conjunto de suas obras políticas não configura um sistema propriamente dito, ainda que haja coerência entre os princípios que são expostos nelas de um modo mais sistemático do que no conjunto dos textos voltairianos<sup>177</sup>.

Entretanto, se Voltaire não construiu um sistema político nem escreveu tratados sobre o tema, onde se pode encontrar suas reflexões a esse respeito? Os contos filosóficos são uma excelente fonte para isto. Em seus estudos, LOPES (2000) procurou mostrar que, no interior da multiplicidade de assuntos abordados nos textos literários voltairianos, a representação do universo político – e da realeza, mais especificamente – construída pelo filósofo não é apenas um aspecto em especial, mas um dos principais elementos de sua composição. Tal ênfase justifica-se, segundo

<sup>177</sup> De acordo com CASSIRER, “Rousseau sempre resistiu à noção de que um pensamento só poderia ter objetivo e verdade objetiva se aparecesse desde o princípio numa forma e numa conformação sistemática – e rejeitou contrariado a impertinência de uma tal conformação sistemática” (1999, p. 42).

LOPES, porque “muitas reflexões sobre a história e a política encontram-se tão ou mais desenvolvidas nos contos filosóficos, que não se constituem meramente em textos para recreação de ‘leitores ociosos’” (2000, p. 9). Algo semelhante pode ser dito de diversos verbetes contidos no *Dicionário filosófico*, que, mais do que simplesmente fornecer os significados dos termos como num léxico comum, adentram o campo da literatura para contar suas histórias.

Em tratados e em textos literários, enfim, Rousseau e Voltaire falaram do poder e o julgaram como homens de seu tempo; pois o século XVIII levou o Estado ao tribunal da crítica (KOSELLECK, 1999), e o resultado foi uma nova forma de civilização, cujas características iriam se acentuar cada vez mais após a Revolução que se fez, em grande parte, em seu nome. Nas páginas a seguir, veremos como os dois autores conduziram esse processo em que a autoridade estava em juízo, e quais foram as sentenças que emitiram sobre ela.

## 1. DE ONDE NASCE O PODER?

Escrito no século XVI, momento em que a monarquia absoluta dava passos importantes para se estabelecer na França, o *Discurso da Servidão Voluntária*, do pensador francês Etienne La Boétie, foi publicado pela primeira vez na íntegra no ano de 1577. Distante apenas algumas décadas do *Príncipe*, de Maquiavel, o texto de La Boétie ocupa-se de questões semelhantes àquelas levantadas pelo pensador italiano, ou seja, a natureza do poder e as razões de sua conservação. Entretanto, invertendo a ótica de Maquiavel, La Boétie buscou não nas ações dos governantes a origem da autoridade, e sim na conduta dos governados em relação aos senhores o motivo da existência da servidão humana.

De fato, a pergunta crucial da investigação de La Boétie é a seguinte: “que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser o desejo de retomá-lo?” (LA BOÉTIE, 1982, p. 19) Tomando como ponto de partida o pressuposto de que seria próprio da natureza humana a vida em liberdade, o autor considera a

submissão de muitos a um só um ato de degeneração, de desvirtuação do ser do homem. Servindo a um senhor, os indivíduos não apenas perdem uma condição que lhes deveria ser inerente, como também são responsáveis, eles próprios, por sua queda em desgraça. Pois, para La Boétie, o poder do tirano não advém dele mesmo, do exercício de alguma virtude que ele possuísse e o tornaria capaz de subjugar toda uma coletividade apenas pela força de sua vontade. Sozinho, o governante não é ninguém.

Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhes dá para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocai a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com os quais espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos? Como ele tem algum poder sobre vós, senão por vós? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? (LA BOÉTIE, 1982, p. 16)

Ao colocar à disposição do tirano sua própria pessoa como objeto para a prática do poder, cada um torna-se cúmplice do governo autoritário, fazendo de si mesmo também um instrumento para a perpetuação do domínio. Nesse estado de submissão conivente, os homens já não vivem mais uns para os outros, como seria de se esperar pelo modo como a natureza os fez, isto é, para estar como companheiros. Eles permanecem unidos sim, mas como elos de uma cadeia de servidão voluntária, entregando a seus mestres o direito de decidir por eles. Desta forma, o poder do um, do déspota, estende-se por toda a sociedade, na medida em que, hierarquicamente, a autoridade arrebanha seus seguidores.

Se La Boétie desenvolveu todas essas reflexões em um período no qual a autoridade monárquica ainda nem havia atingido toda a força que chegaria a ter na França, no século XVIII, que se sucedeu ao auge do absolutismo durante o reinado de Luis XIV, com muito mais veemência os *philosophes* continuaram a levantar a mesma questão. “Como foi possível a um homem tomar-se senhor de outro homem e por que espécie de magia pôde esse homem tornar-se senhor de muitos mais homens?” (VOLTAIRE, 1988, p. 199); “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles. Como adveio tal mudança?” (ROUSSEAU, 1973, p. 28) Após vivenciarem a

experiência do regime absolutista em sua plenitude, os pensadores franceses indagavam-se cada vez mais sobre a própria condição de existência de uma tal forma de governo em que o poder de um se sobrepunha às vontades individuais de milhões. Para encontrar os esclarecimentos que procuravam, dirigiram suas investigações até os primórdios da sociedade humana, a fim de entender se a constituição dos laços sociais estava ou não intrinsecamente ligada à desigualdade política, uma questão cuja resposta seria fundamental para o sucesso dos projetos de reforma que Iluminismo propunha.

Como vimos, tal empreendimento levou Rousseau a acreditar que a formação da sociedade tornou os homens desiguais ao colocá-los uns diante dos outros e ao inspirar neles, por meio das inevitáveis comparações que faziam entre si, o desejo de serem superiores aos demais. Essa situação de desigualdade, acrescenta o autor no segundo *Discurso*, acentua-se ainda mais quando passa a incluir a subordinação de muitos aos designios de poucos. A autonomia que caracterizava os indivíduos no estado de natureza é então substituída pela heteronomia na vida em sociedade. Mas como se verificou tal transformação? Ora, afirma Rousseau, para que um homem aceite ser dominado por outro é preciso que algo o constranja a tanto, pois de outra forma ele jamais desistiria de sua liberdade original, e tal constrangimento torna-se possível no instante mesmo em que a *propriedade privada* é instituída<sup>128</sup>. Na medida em que o cultivo da terra adquire uma condição de atividade permanente, os indivíduos nela envolvidos concebem a idéia de direito sobre os frutos de seu labor. “Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade” (ROUSSEAU, 1973, p. 272). Entretanto, prossegue Rousseau, a extensão da terra não é ilimitada, e num dado momento a ocupação de uma dada região estava completa, sendo que a prosperidade de alguns apenas era possível em detrimento de seus vizinhos. Assim, a riqueza e a pobreza entram em

<sup>128</sup> É nesse sentido que deve ser entendida a célebre frase de ROUSSEAU segundo a qual “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (1973, p. 265).

cena, e a subsistência de uma parte dos homens, que antes a obtinham por si mesmos, fica subordinada aos interesses daqueles que detêm a propriedade:

Dai começam a nascer, segundo os vários caracteres de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e os roubos. Os ricos, de sua parte, nem bem experimentaram o prazer de dominar, logo desdenharam todos os outros e, utilizando seus escravos para subtraer outros, só pensaram em subjugar e dominar seus vizinhos, como aqueles lobos que, uma vez comendo carne humana, recusam qualquer outro alimento e só querem devorar homens (ROUSSEAU, 1973, p. 274).

Todavia, a utilização da força, pura e simplesmente, como instrumento de dominação não garantia aos ricos, de forma definitiva, o direito à propriedade. O estado de guerra entre os homens que nasceu junto com a desigualdade econômica – e que não fazia parte do próprio estado de natureza, como pretendia Hobbes –, escreveu Rousseau, tornou-se gradativamente insuportável, pois, por um lado, os que enriqueceram por meio da usurpação perceberam que os custos e os riscos para manter suas propriedades nessa fase de conflito constante eram altos demais, e, por outro, os que enriqueceram pelo trabalho sabiam que a qualquer momento poderiam ser saqueados pelos demais. Nesse momento, a astúcia dos mais ricos deu origem a um plano graças ao qual seriam capazes de se defender dos ataques aos seus bens utilizando-se daqueles mesmos despossuídos que os ameaçavam. Assim, diz ROUSSEAU,

Com esse designio, depois de expor a seus vizinhos o horror de uma situação que os amava, a todos, uns contra os outros, que lhes tomava as posses tão queridas quanto o eram suas necessidades, e na qual ninguém encontrava a segurança, fosse na pobreza ou na riqueza, [o rico] inventou facilmente razões especiosas para fazer com que aceitassem seus objetivos: "Unamo-nos", disse-lhes, "para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhes pertence; instituímos regulamentos de justiça e paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna" (1973, p. 274-275).

Essa foi a origem de um contrato social<sup>129</sup> firmado entre indivíduos em condições desiguais e que, por esse motivo, estabeleceu uma sociedade civil caracteristicamente corrompida desde os seus primórdios<sup>130</sup>.

Embora seja anacrônico atribuir a essa análise de Rousseau a caracterização de crítica da ideologia, é muito clara a semelhança entre ela e o tipo de interpretação que diversos autores do século XIX, especialmente os de linhagem marxista (STIELTJES, 2001), farão dos princípios ideológicos de legitimação do poder defendidos pelas elites dominantes. Verdadeiramente, o que Rousseau realiza é a denúncia do “discurso mentiroso” por meio do qual a desigualdade de fato transforma-se em desigualdade de direito, uma vez que a linguagem ardilosa dos ricos constrói uma imagem distorcida em que os aparentes benefícios mútuos da constituição de um pacto entre eles e o restante dos indivíduos ocultam uma realidade na qual o único grupo que ganha com o estabelecimento da ordem política é a minoria formada pelos proprietários<sup>131</sup>. Como sintetiza STAROBINSKI “A desigualdade, agravada pelo logro, torna-se manifesta nesse diálogo mistificador entre um só e todos” (1991, p. 305), ou seja, entre o rico que se elevará ao posto de governante e os demais que se sujeitarão à sua vontade em troca de paz injusta. Eis novamente o “mau encontro” que La Boétie denunciou em seu

<sup>129</sup> Não se trata aqui, é claro, do contrato social descrito na obra com esse título e que Rousseau colocou como princípio de uma república ideal.

<sup>130</sup> É importante reafirmar o teor hipotético da exposição histórica feita por Rousseau, segundo o qual “tal foi ou *deve ser* a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves aos fracos e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (1973, p. 275-276). (grifo meu)

<sup>131</sup> Segundo LEPAPE (1995), a denúncia de Rousseau contra a propriedade foi vista por Voltaire como parte da contra-ofensiva aristocrática para impedir a elevação dos valores ligados ao dinheiro. Por mais estranha que tal acusação possa parecer, ela não era desprovida de razão, se não por causa das intenções de Rousseau – que nunca quis defender os privilégios dos “bem-nascidos” –, pela interpretação que muitos nobres fizeram do segundo *Discurso*. Ainda de acordo com Lepape, uma parcela considerável da aristocracia francesa do século XVIII estava bastante preocupada com seu próprio empobrecimento, e via no enriquecimento dos burgueses uma afronta à sociedade tradicional. “Ora”, escreve o autor, “no seu *Discurso* Rousseau atribuía à desigualdade fundamentos puramente econômicos, criando assim um impasse sobre a desigualdade das classes e categorias. Assim, o que hoje vemos como um discurso revolucionário, foi recebido em 1775 como um discurso antiburguês, em conformidade com a ideologia tradicional da nobreza (...). Assim talvez se possa compreender um pouco melhor o fato de o rousseauismo ter conquistado tantos adeptos na nobreza pobre das províncias, e o de Jean-Jacques ter sido, até o fim, sustentado e protegido por grandes famílias da aristocracia” (LEPAPE, 1995, p. 200).

tempo, e que, no século XVIII, Rousseau e outros pensadores não se cansavam de atacar, fazendo de sua atividade de crítica dos fundamentos da autoridade uma forma de engajamento por meio da qual alertavam a sociedade sobre os artifícios utilizados pelos poderosos. É desse modo que o filósofo suíço,

segundo uma inclinação da filosofia das luzes, explica pela *impostura* a origem das instituições abusivas. (...) A inteligência filosófica se atribui como tarefa fazer circular a senha de um contraplô, de uma conjuração libertadora: é preciso desvelar pela análise racional a origem inteiramente humana de uma ordem que os impostores pretendem sagrada; é preciso “desmistificar” os espíritos, ressaltando a mistificação que deu o poder aos primeiros opressores (STAROBINSKI, 1991, p. 305).

Esse processo de desmistificação da autoridade também foi levado a cabo por Voltaire com grande veemência. Sua admiração pela monarquia absoluta – sobretudo durante o reinado de Luís XIV – não deve levar à idéia de que o escritor acreditava que os governantes podiam e deviam se valer de qualquer tipo de argumento para legitimar seu poder, tal como o chamado “direito divino dos reis”. Desconsiderando logo de início as teorias que atribuíam origens sobrenaturais aos governos, Voltaire deixou bem claro, em diversas ocasiões, qual era sua concepção a respeito dos fundamentos que permitiram a alguns indivíduos tomarem-se senhores de outros tantos. No *Dicionário Filosófico*, por exemplo, há vários verbetes que tratam dessa questão. No verbete “Roi” (rei), ele escreveu. “Aussi il est très vraisemblable qu’après toutes les révolutions qu’éprouva notre globe, ce fut l’art de fondre les métaux qui fit les rois, comme ce sont aujourd’hui les canons qui les maintiennent. César avoit bien raison de dire qu’avec de l’or on a des hommes, et qu’avec des hommes on a de l’or. Voilà tout le secret” (VOLTAIRE, 2001b)<sup>7</sup>. Como se vê, nesse texto Voltaire raciocina como Rousseau e faz da riqueza o princípio da autoridade. Ele explica que é graças ao “círculo vicioso” pelo qual os possuidores de ouro e de outros bens arrebanham servidores, os quais, por sua vez, trabalham para ampliar a fortuna de seus senhores,

<sup>7</sup> “Também é muito verossímil que após todas as revoluções que experimentou nosso globo, foi a arte de fundir metais que fez os reis, como são hoje os canhões que os mantêm. César tinha bem razão de dizer que com o ouro se tem homens, e que com homens se tem ouro. Eis todo o segredo”. (Utilizou-se aqui o texto original porque a tradução brasileira do *Dicionário Filosófico*, utilizada até então como fonte, não contém esse verbete.)

dando-lhes novos meios para perpetuar seu domínio, que os grandes conseguem garantir sua ascendência. Mas não é apenas isto. O "segredo" do poder possui ainda outra peculiaridade que é preciso desvendar. Há mais um outro meio importante que os governantes utilizam desde a Antiguidade como forma de iludir o povo sobre sua própria condição de homens comuns: é a aliança entre as autoridades sagradas e seculares, que reforça a uma e a outra dando aos líderes uma imagem transcendental. Segundo Voltaire,

Ce secret avait été connu dès longtemps en Asie et en Égypte. Les princes et les prêtres partagèrent autant qu'ils le purent.

Le prince disait au prêtre: « Tiens, voilà de l'or, mais il faut que tu affermisses mon pouvoir, et que tu prophétises en ma faveur, je serai oint, tu seras oint. Rends des oracles, fais des miracles, tu seras bien payé, pourvu que je sois toujours le maître. » Le prêtre se faisait donner terres et monnaies, et il prophétisait pour lui-même, rendait des oracles pour lui-même, chassait le souverain très souvent, et se mettait à sa place. Ainsi les choen ou chotim d'Égypte, les mages de Perse, les Chaldéens devers Babylone, les chazin de Syrie (si je me trompe de nom il n'importe guère), tous ces gens-là voulaient dominer. Il y eut des guerres fréquentes entre le trône et l'autel en tout pays, jusque chez la misérable nation juive. (2001b) \*\*

O filósofo ressalta que nem sempre a relação entre os príncipes e os sacerdotes é harmoniosa – trata-se, no final das contas, de uma relação de poder –, mas a troca de favores entre eles possibilita que os governantes adquiram a legitimidade de que precisam frente a seus súditos. Com suas riquezas, eles compram a força dos soldados para subjugar os corpos e a aura sagrada da religião para dominar as mentes.

Mas não basta que os súditos acreditem que seus senhores são seres especiais e muito superiores a eles. É preciso que sua subserviência se manifeste em rituais em que os poderosos, mesmo que de forma bastante esdrúxula, recebem as deferências que pensam lhes ser devidas por seus subalternos. Voltaire reuniu alguns exemplos

---

\*\* Esse segredo era conhecido desde longo tempo na Ásia e no Egito. Os príncipes e os sacerdotes partilhavam tanto quanto eles podiam.

O príncipe dizia ao sacerdote: "Toma, eis ouro, mas é preciso que tu assegures meu poder, e que profetizes em meu favor; eu serei ungido, tu serás ungido. Produza oráculos, faça milagres, tu serás bem pago, contanto que eu seja sempre o senhor." O sacerdote se fazia dar terras e dinheiro, e profetizava para si mesmo, produzia oráculos para si mesmo, expulsava o soberano muito frequentemente, e se colocava em seu lugar. Assim os choen ou chotim do Egito, os magos da Pérsia, os Caldéus perante a Babilônia, os chazin da Síria (se eu me engano de nome importa pouco), todas essas gentes queriam dominar. Houve guerras frequentes entre o trono e o altar em todo país, até na miserável nação judaica.

para demonstrar que há, na pessoa dos governantes, uma estreita relação entre o desejo de veneração e a cobiça desmedida por riquezas. Segundo ele, cada chefe de nação estabeleceu um modo próprio de tornar visível sua proeminência:

C'était un crime, dit-on, de cracher en présence du roi des Mèdes. Il faut frapper la terre de son front neuf fois devant le roi de la Chine. Un roi d'Angleterre imagina de ne jamais boire un verre de bière si on ne le lui présentait à genoux. Un autre se fait baiser son pied droit. Les cérémonies diffèrent, mais tous en tout temps ont voulu avoir l'argent des peuples. Il y a des pays où l'on fait au krall, au chazan, une pension, comme en Pologne, en Suède, dans la Grande-Bretagne. Ailleurs un morceau de papier suffit pour que le bogdan ait tout l'argent qu'il désire (Voltaire, 2001b)<sup>\*\*\*</sup>

Apesar de ter deixado claro que a origem da autoridade nada tinha de misterioso, e que as exigências dos governantes muitas vezes eram exageradas e garantidas apenas pelo direito da força, Voltaire terminou o verbete ironizando o próprio alcance das críticas aos abusos dos poderosos, sugerindo que se pode querer muita coisa, mas é perigoso pedir demais quando não há liberdade para isto. Ele, que fora perseguido pelo Estado francês e e até mesmo exilado na Inglaterra por sua rebeldia, sabia bem qual era o preço a ser pago por desafiar a ordem vigente no reino dos Luíses, e recomendou aos outros espíritos inquietos qual deveria ser a melhor atitude a tomar:

Et puis, écrivez sur le droit des gens, sur la théorie de l'impôt, sur le tarif, sur le *foderum mansionaticum, viaticum*; faites de beaux calculs sur la taille proportionnelle; prouvez par de profonds raisonnements cette maxime si neuve que le berger doit tondre ses moutons, et non pas les écorcher.

Quelles sont les limites de la prérogative des rois et de la liberté des peuples? Je vous conseille d'aller examiner cette question dans l'hôtel de ville d'Amsterdam, à tête reposée (VOLTAIRE, 2001b)<sup>\*\*\*\*</sup>.

<sup>\*\*\*</sup> Era um crime, diz-se, cuspir na presença do rei dos Medos. É preciso tocar a testa na terra nove vezes diante do rei da China. Um rei da Inglaterra imaginou jamais beber um copo de cerveja se não o apresentassem de joelhos. Um outro faz beijarem seu pé direito. As cerimônias diferem, mas todos em todos os tempos quiseram ter o dinheiro dos povos. Há países onde se dá ao krall, ao chazan, uma pensão, como na Polónia, na Suécia, na Grã-Bretanha. Aíhures um pedaço de papel basta para que o bogdan tenha todo o dinheiro que desejar.

<sup>\*\*\*\*</sup> E depois, escreveis sobre o direito das gentes, sobre a teoria do imposto, sobre a tarifa, sobre o *foderum mansionaticum, viaticum*; fazeis belos cálculos sobre a talha proporcional, provais por profundos raciocínios essa máxma tão nova de que o pastor deve tosar seus carneiros, e não os esfolar.

Quais são os limites da prerrogativa dos reis e da liberdade dos povos? Eu vos aconselho a ir examinar essa questão na prefeitura de Amsterdã, com a cabeça tranqüila.

Em outro texto do *Dicionário Filosófico*, o verbete "Senhor", Voltaire recorreu à literatura para realizar sua crítica à união entre o sagrado e o profano nas questões políticas. Afirmando que estava apenas reproduzindo uma "fábula indiana", o autor quis narrar, metaforicamente, como surgiram os mestres e como puderam se fazer obedecer. A fábula conta que Adimo, o pai de todos os homens, teve quatro filhos: um gigante, um corcunda e duas mulheres. O gigante, conhecedor de suas forças, subjugou o restante da família, transformando o corcunda e as irmãs em seus escravos. Para completar seu domínio, proclamou-se gigante por direito divino, de modo que os filhos de seus irmãos crescessem e aprendessem a crer também no poder sobrenatural do tio. Passado algum tempo, o gigante morreu, "e seu filho, que, de longe não era tão forte nem tão grande, acreditou que era gigante de direito divino, como o pai. Quis fazer trabalhar para si todos os homens e deitar-se com todas as raparigas. A família coligou-se contra ele, foi sovado e implantou-se a república" (VOLTAIRE, 1988, p. 199). Voltaire acrescenta ainda que os siameses pensam que, na verdade, a república antecedeu a monarquia; os sábios do Sião e de Benarés, por outro lado, dizem que os homens viveram muito tempo sem espírito suficiente para fazer qualquer tipo de lei, e a prova disto está em que "mesmo hoje, quando toda a gente se orgulha de ter espírito, não se achou maneira de elaborar uma vintena de leis aceitavelmente boas" (1988, p. 199). Os hindus, lembra o autor, também não chegaram a uma decisão final sobre o assunto, e não sabem afirmar com certeza se o caos seria melhor que o despotismo. Embora não conheça todos os eventos históricos, VOLTAIRE conclui com a idéia de que "na [sucessão] da natureza, impõe-nos convir que, nascendo os homens todos iguais, a violência e a habilidade fizeram os primeiros senhores; as leis fizeram os seguintes" (1988, p. 199).

Na fábula, portanto, Voltaire nega ao mesmo tempo o caráter sobrenatural da monarquia, o direito divino, e o estabelecimento de um contrato social entre os indivíduos como princípios legitimadores da ordem política. Para ele, não teria sido uma decisão racional ocorrida nos primórdios da humanidade o motivo da instituição de líderes – como pretendem os teóricos contratualistas, de Hobbes e Locke a Rousseau –, nem muito menos uma revelação da vontade divina. Apenas um ato de

violência, pura e simplesmente, arrancou os homens de seu estado de igualdade natural para condená-los à submissão. A partir de tal momento, as leis promulgadas adquirem a função de prolongar esse fazer coercitivo que marca a passagem da natureza à cultura, e não somente elas: a educação assume o papel de consolidar o domínio obtido pelo exercício da violência, de tal modo que os governantes foram astutos o suficiente para aliar à capacidade de dominação de suas armas, o poder de convencimento da tradição.

De fato, o texto voltairiano subentende os costumes enquanto substrato do poder. Dado que a ação primitiva que subjogou os homens não poderia persistir para sempre, a ela deve juntar-se o mito original que explica e justifica a situação atual de desigualdade e de pertinência a um senhor. Antecipando as discussões modernas sobre a mitologia, Voltaire nela distingue o objetivo da transmissão de valores: através do mito, a crença na força transforma-se em fé no sobrenatural. Mesmo quando o gesto de violência que impôs a obediência antinatural não pode mais ser repetido, denuncia Voltaire, a lembrança de seu efeito, transmutada em princípio religioso, garante a continuidade da ordem. Para Starobinski, a utilização da fábula como um discurso crítico ao poder, realizada por diversos escritores no século XVIII, não era uma simples escolha estética, nem se restringia a abalar a hierarquia dos valores oficiais. Segundo o autor,

por via indireta, é a *autoridade* mais alta que ela ataca. Pois, embora fictício, o mundo da fábula não deixa de propor as imagens de uma soberania reinante que tem, por assim dizer, curso legal. (...) Sendo o mundo da fábula, por decreto do poder espiritual, um mundo profano, sem verdadeiro conteúdo sagrado, não pode haver aí blasfêmia nem leia-majestade quando o desfiguramos. A crítica *libertina* contra a religião ou contra a monarquia centralizadora pode exercer-se, assim, por via oblíqua, sem combater (aparentemente) outros poderes a não ser aqueles contra os quais a tradição cristã menos suspeita não cessou de dirigir condenação (STAROBINSKI, 2001, p. 243-244).

Apesar das diferenças entre os ideais políticos nutridos por Rousseau e Voltaire – que podiam ir da democracia participativa no primeiro ao despotismo esclarecido no segundo –, há uma interessante semelhança em suas análises a respeito de como a autoridade pôde se fazer presente no mundo. Na concepção dos dois autores, se algum dia a igualdade e a liberdade caracterizaram a condição humana, à

medida que os laços sociais foram se tornando mais fortes, essas qualidades perderam sua primazia em razão de um processo pelo qual uma minoria conseguiu subordinar o restante da comunidade a seus desígnios, e os instrumentos para atingir esse objetivo teriam sido sempre os mesmos: a força, a riqueza, o discurso enganador. Os corpos políticos formados por sobre tais pilares consolidar-se-iam depois com a proclamação de leis que lhes dariam uma aparência respeitável, mas suas origens permaneceriam indelévelmente marcadas pelas circunstâncias de sua fundação.

Observando-se o modo como Voltaire e Rousseau compreendiam a formação do Estado, pode-se perceber que ambos consideravam-no parte do movimento de construção da própria civilização, sendo um de seus momentos mais importantes e decisivos. Como foi afirmado de início, os dois filósofos acreditavam que os princípios políticos que regiam um povo eram essenciais para seu desenvolvimento positivo. Sem líderes capazes de assegurar a paz e a prosperidade – como defendia Voltaire –, ou sem instituições adequadas a inspirar a virtude – como queria Rousseau –, a sociedade seria incapaz de minimizar os problemas oriundos da diversidade dos interesses dos indivíduos que a compunham. Visto ou não com aprovação pelos dois, o advento da civilização era um fato dado e o que lhes restava era pensar sobre como se poderia organizar politicamente os povos para que a persistência da civilização fosse um sinal de aprimoramento e não de degeneração. Por isso, após a investigação das origens da autoridade, era preciso que fizessem o exame crítico das formas políticas existentes em sua época, o que exigia lidar com o caso da monarquia absoluta.

## 2. A CRÍTICA DO ESTADO E A DESSACRALIZAÇÃO DA REALEZA

Antes de tratar diretamente das concepções de Rousseau e Voltaire sobre esse tema, é interessante discutir, ainda que brevemente, algumas questões relativas à formação e às características principais do tipo de Estado conhecido por monarquia absoluta. Esse assunto já foi, e continua sendo, objeto de grandes polêmicas<sup>191</sup>, especialmente quanto à “base social” do absolutismo, ou seja, à definição de que grupo

- ou grupos - estaria no controle do Estado. Admite-se sem grandes problemas que a dispersão política que vigorou durante uma parte considerável da Idade Média foi superada pela verticalização do poder em direção ao monarca, o qual representaria o centro de um aparato administrativo cujo alcance atingiria - ou pelo menos buscaria atingir - todo o território sob sua jurisdição. Mas seria esse monarca absoluto uma entidade política independente das forças que o antecederam?

Para Perry ANDERSON (1985), não há erro em dizer que ao longo do período inicial da época moderna, a classe dominante continuou a mesma que detinha a hegemonia no feudalismo, ou seja, a aristocracia. Todavia, afirma Anderson, a persistência da nobreza como classe dominante exigiu que ela adotasse novas práticas a fim de garantir seu poder, uma vez que as transformações sociais e econômicas em andamento colocaram em risco a manutenção da ordem que proporcionava à aristocracia fundiária a exploração do trabalho do campesinato. A monetarização da economia, entre outros fatores, contribuiu para dissolver os elos que ligavam os trabalhadores a seus senhores tradicionais, e não foram raras as sublevações de camponeses que reivindicavam novos direitos. Para fazer frente a essa situação conturbada, a fragmentação política teve de ser superada em nome da sobrevivência social da nobreza. Por isto, segundo ANDERSON, o absolutismo foi essencialmente *“um aparelho de dominação feudal recolocado e reforçado, destinado a sujeitar as massas camponesas à sua posição social tradicional (...) Em outras palavras, o Estado absolutista nunca foi um árbitro entre a aristocracia e a burguesia, e menos ainda um instrumento da burguesia nascente contra a aristocracia: ele era a nova carapaça política de uma nobreza atemorizada”* (1985, p. 18). Vendo seu poderio local sendo ameaçado pela dissolução das formas costumeiras de prestação de serviços (corvéias), os nobres buscaram na verticalização da autoridade a saída para combater sua própria decadência. O Estado absolutista representaria esse esforço no sentido de construir e colocar em ação um aparato centralizado de dominação dotado de força militar

---

<sup>122</sup> Sobre tais polêmicas, ver os debates historiográficos realizados por BLANNING (1991) e DOYLE (1991).

suficiente para se contrapor às reivindicações do campesinato, reprimindo qualquer manifestação de rebeldia<sup>133</sup>.

Ora, a interpretação de Anderson não é a única, como já foi mencionado, mas ela possui o mérito de salientar que a formação da monarquia absoluta no Antigo Regime, não obstante a presença de agentes históricos não-feudais como a burguesia, não significou o fim da nobreza como elite dominante. Contudo, é preciso completar a análise de Anderson acrescentando que essa aristocracia não era um grupo social monolítico ou mesmo homogêneo, uma classe social “em si” e “para si”, usando-se esses conceitos no sentido dado a eles por Edward P THOMPSON (1991)<sup>134</sup>. Apesar dos muitos elementos em comum que uniam seus membros, havia tantos interesses específicos quanto subgrupos dentro dele: nobreza de ofício, nobreza de espada, *anoblis*, parlamentares, nobres da corte, nobres das províncias, etc. Certamente, o monarca teve de enfrentar tais interesses a fim de promover sua soberania, mas isto sem deixar de defender a nobreza, quando necessário, para mantê-la, e a si mesmo, acima do restante da população, uma vez que ele também era, antes de tudo, um nobre.

Norbert ELIAS (1993 e 1995), por sua vez, descreveu a “sociogênese” da monarquia absoluta por meio do conceito de “mecanismo régio”, que seria o movimento pelo qual, graças ao desenvolvimento das forças sociais, o rei atingiu uma função na rede de interdependências entre os grupos que o colocou em vantagem diante de todos, fazendo com que cada um precisasse dele para preservar sua posição.

<sup>133</sup> Paralelamente, a desagregação do feudo como unidade produtiva levou à necessidade da adoção de novas bases jurídicas relativas à propriedade da terra, o que também ajudou a redefinir as relações entre as classes sociais. Ao mesmo tempo em que a aristocracia em geral perdeu sua autonomia política anterior em razão da concentração dos instrumentos legais de coerção nas mãos do monarca, parte dela obteve ganhos econômicos graças à possibilidade de negociar as terras que passaram a ser livres das restrições tradicionais. Além disso, o novo regime jurídico assumido pelo Estado deu aos nobres os meios adequados para lidar com os trabalhadores livres, aumentando, de acordo com ANDERSON, “a eficácia da dominação aristocrática ao sujeitar um campesinato não-serviil a novas formas de dependência e exploração” (1985, p. 20).

<sup>134</sup> THOMPSON entende a classe social como uma relação histórica, um fenômeno “que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência” (1991, p. 9). Se, por um lado, “a experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente” –, as quais produzem a classe “em si”, por outro, a consciência de classe, condição para que a classe se torne “para si”, “é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais” (THOMPSON, 1991, p. 10).

No entanto, isto não significava que o próprio rei fosse totalmente autônomo. Para Elias, sem os recursos humanos e materiais fornecidos pela burguesia, por um lado, ele jamais poderia ter alcançado a hegemonia política e militar; sem a nobreza cortesã, por outro, ele não teria como marcar sua diferença intrínseca, sua distinção hereditária em relação ao povo comum. Cada classe exercia uma função especial sem a qual todo o mecanismo régio acabaria ruindo. “A nobreza de corte não exercia função direta na divisão de trabalho, mas tinha uma função para o rei. (...) Permitia-lhe distanciar-se da burguesia, exatamente como a burguesia lhe permitia distanciar-se da nobreza. Na sociedade, ela era o contrapeso da burguesia” (ELIAS, 1993, p. 188). Na base do absolutismo francês, em suma, Elias situa o equilíbrio de poder obtido pelo monarca contrabalançando nobres e burgueses num jogo de interesses bastante acirrado que durou vários séculos, e forneceu um modelo de organização social a ser copiado, com menor ou maior sucesso, por outros Estados.

Esses são somente dois exemplos da controvérsia sobre a origem do absolutismo, e muitos outros poderiam ser apresentados. O que é importante ressaltar é que em geral eles se diferenciam pela predominância que dão a determinados grupos no quadro geral. A dificuldade em fixar claramente o papel desempenhado por tais grupos no processo de constituição do Estado absolutista, bem como em sua posterior administração, reside em grande parte na já mencionada heterogeneidade desses grupos<sup>135</sup>, e além disto, no também já mencionado entrecruzamento social dos indivíduos que os compunham<sup>136</sup>. Assim, se por um lado o Estado absolutista não pode ser visto independentemente de suas linhagens aristocráticas, por outro, não se deve reduzi-lo a elas. A emergência da burguesia foi essencial na configuração política do absolutismo, embora a força dessa classe, juntamente com a sua capacidade de autoconsciência, seja frequentemente superestimada (MAYER, 1987; BLANNING, 1991; SENNETT, 1995). De qualquer modo, e não obstante as controvérsias historiográficas, pode-se dizer que os conflitos de interesses entre esses grupos sociais

<sup>135</sup> Como escreve BLANNING, “para os contemporâneos [do século XVIII], um ‘burguês’ podia ser um morador da cidade, um arrendador, um membro do Terceiro Estado, um *arobli*, um *plèben* economicamente auto independente ou simplesmente um ‘chefe’ (1991, p. 22).

<sup>136</sup> Basta lembrar a expressão “*l’élite des lumières*” que abrangia tanto nobres quanto burgueses no século XVIII.

– nobreza *versus* burguesia, nobreza *versus* campesinato – estiveram presentes na constituição da monarquia absoluta, mesmo que de uma forma mais complexa do que os historiadores muitas vezes acreditaram. E, apesar das divergências entre as interpretações, há um ponto que não parece poder ser anulado: a ideia de que essa forma política teve como marca distintiva a função de apaziguar antagonismos sociais por meio da superposição de uma autoridade forte e soberana aos designios das facções rivais.

Tal ideia é central na análise que Reinhart KOSELLECK (1999) faz da estrutura política do absolutismo, que ele define como o resultado da busca pela paz na conjuntura das guerras civis religiosas que varreram a França após a Reforma do século XVI<sup>137</sup>. Em meio à “anarquia” provocada pelas desavenças religiosas, diz o autor, somente o fortalecimento do monarca poderia por fim ao estado de guerra, fazendo com que os súditos em confronto abdicassem de agir no cenário político em troca da segurança de poder manter suas crenças na esfera privada. Como escreve KOSELLECK,

---

<sup>137</sup> Erich FROMM (1967) apontou outra relação interessante entre os efeitos da Reforma e a ascensão de regimes autoritários na Europa. Para o autor, a questão da liberdade no mundo moderno deve ser encarada a partir de dois processos fundamentais: a instalação do capitalismo e a reatuação da Reforma Protestante. Modificando as relações sociais características do mundo feudal, esses dois fenômenos históricos promoveram uma verdadeira revolução no que diz respeito às possibilidades de ação livre à disposição de cada pessoa, na medida mesmo em que as transformaram em *indivíduos*. Como isto se deu? Enquanto o catolicismo, a forma cristã predominante na Idade Média, estabelecia que a ligação do homem com Deus era mediada pela comunidade eclesial, o que criava vínculos e também restrições à liberdade, “o protestantismo fez o indivíduo enfrentar Deus sozinho. A fé, na acepção de Lutero, era uma experiência inteiramente subjetiva, qualidade esta que também tinha, como Calvino, a convicção da salvação. O indivíduo que enfrentava o poder de Deus sozinho não podia deixar de sentir-se esmagado e de procurar a salvação por meio da submissão completa” (FROMM, 1967, p. 98). De forma semelhante, o capitalismo, ao romper os laços socioeconômicos próprios do sistema feudal, acelerou o processo de individuação, exigindo que qualidades como a iniciativa pessoal fossem cultivadas. Mesmo tendo ampliado as possibilidades de exercício da liberdade – em seus sentidos negativo e positivo –, o capitalismo também transformou os resultados do trabalho humano em fins em si, e não em meios para o aumento da felicidade. Tomando-se “um dente de engrenagem na vasta máquina econômica” (FROMM, 1967, p. 99), o homem passa a sentir-se insignificante e impotente diante das forças esmagadoras da sociedade moderna, algo que contribui em muito para o surgimento do desejo de submissão como mecanismo de fuga. O raciocínio de Fromm prossegue afirmando que as tendências criadas pela Reforma e pelo capitalismo apenas se fortaleceram nos séculos que se seguiram ao final da Idade Média, favorecendo a predominância de líderes fortes como os monarcas absolutistas.

A responsabilidade absoluta do soberano exige e pressupõe a dominação absoluta de todos os sujeitos. O governante só pode assumir a responsabilidade pela paz e a ordem quando submete da mesma forma todos os súditos. (...) Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado. Para sobreviver, o súdito deve esconder sua consciência (1999, p. 22-23).

Para o autor, a ascensão do governante à posição de único responsável pelos destinos do reino representou uma ruptura fundamental no domínio da consciência, visto que a culpabilidade e a responsabilidade, antes inseparáveis, passaram a constituir atribuições distintas de acordo com a nova relação entre as pessoas do soberano e do súdito:

Diante do fórum de súditos, o soberano foi eximido de qualquer culpabilidade, mas coube a ele toda responsabilidade. O súdito foi dispensado de qualquer responsabilidade política mas, em compensação, foi ameaçado de uma dupla culpabilidade: externamente, ao proceder contra os interesses do soberano, em assuntos cuja decisão cabia apenas ao soberano, internamente, pela culpa que assalta quem se recolhe no anonimato (KOSELLECK, 1999, p. 23-24).

Nesse sentido, pode-se dizer que um grande poder traz uma grande responsabilidade, e coube ao monarca absoluto arcar com ambos.

Porém, a cisão entre as esferas da moral e da política efetuada pelo absolutismo abriu espaço para a prática do julgamento das questões de Estado levada a cabo pelos indivíduos alijados da ação política. De acordo com KOSELLECK,

o objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mau. Assim, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral. Assim, a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral (1999, p. 16)

Na França, o Iluminismo era um dos carros-chefes dessa crítica ao Estado. Os filósofos desafiavam a censura real visando fazer de seus textos veículos para a avaliação da conduta dos governantes, discutindo suas idéias nos espaços públicos aparentemente apolíticos dos salões, dos cafés e das sociedades literárias. Dentro da República das Letras, a crítica tornou-se o principal caminho para a busca da verdade, e os críticos, adversários do Estado, na medida em que se acreditavam acima dos

partidos rivais por realizarem um trabalho incessante e – diziam eles – imparcial de julgamento das diversas opiniões.

Ainda segundo Koselleck, Voltaire fez parte desse movimento crítico, mas ocultou suas intenções recorrendo à distinção entre o exercício da crítica filosófica e a emissão de juízos abertamente políticos. “Como o reino da crítica estava separado do Estado, Voltaire invocou essa mesma separação para atravessar de maneira totalmente ‘apolítica’ e puramente intelectual a fronteira política (...). Ao praticar crítica literária, estética ou histórica, criticava indiretamente a Igreja e o Estado. Desse modo, sua crítica adquiriu um significado político” (KOSELLECK, 1999, p. 101). Isto fica bastante claro em se tratando das obras literárias do escritor, nas quais os temas políticos aparecem com frequência sob o manto da ficção. Como foi dito antes, se em seus escritos historiográficos Voltaire questionava a supremacia da imagem real nas narrativas históricas sem conseguir, contudo, livrar-se totalmente do encanto da figura do rei, em suas obras literárias a monarquia continuou ocupando um papel central. “Para quem lê os contos voltairianos”, escreve LOPES, “fica clara a impressão de que, como o século XVII, o século XVIII continuou sendo o século dos príncipes, apesar de ter sido também o século dos filósofos” (2000, p. 63) Em sua discussão da cultura política do Antigo Regime, Lopes cita o conto *Zadig* para mostrar como a monarquia francesa aparece na literatura voltairiana disfarçada sob o nome da Babilônia para poder ser devidamente criticada. Mais tarde, foi o conto *A Princesa da Babilônia* (de 1768) que forneceu o ensejo ao autor para o elogio das instituições políticas inglesas, um contraponto para a estrutura sociopolítica vigente no reino dos Luíses. Assim, de várias formas e com objetivos definidos, o literato fazia de seus contos uma via privilegiada para a divulgação de uma nova imagem do monarca, uma imagem desmistificada capaz de tornar visível aquilo que Lopes ironicamente chama de “a miserável humanidade dos reis”.

De fato, após sucessivas experiências negativas junto ao “príncipe-filósofo” – Frederico da Prússia – que desejara aconselhar, Voltaire apurou ainda mais sua percepção de que os reis eram apenas homens como quaisquer outros, passíveis de todos os vícios e as limitações, sendo que seu lugar na sociedade os colocava em

posição de fazer de sua personalidade as diretrizes políticas de toda uma nação. Graças a tal entendimento, o literato incumbiu-se da tarefa de escarnecer impiedosamente de todas as pretensões de natureza sobrenatural exigidas pela realeza. Um dos alvos mais constantes do ataque voltairiano consistia no célebre direito divino dos reis que, como foi visto, Voltaire ironiza breve mas incisivamente no verbete “Senhor” do *Dicionário Filosófico*. Esse trabalho de crítica constitui uma obra importante de dessacralização de monarquia cujos desdobramentos resultarão nas formas políticas contemporâneas em que o governante já não é mais considerado o representante de Deus na Terra. Como homem comum, inclusive, o rei pode ter suas atitudes encaradas até mesmo sob o ponto de vista de suas disposições fisiológicas, algo que Voltaire propõe sarcasticamente no conto *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman* (de 1775). Resumindo a idéia principal desse texto, LOPES escreve que como “‘todos os negócios deste mundo dependem da opinião e da vontade de uma principal personagem’ – normalmente o rei –, o médico, mas também filósofo, Sidrac, desenvolvendo cuidadosa e erudita argumentação, acabou por concluir, para o espanto de seus interlocutores, que não havia como deixar de considerar a privada como o ‘móvel mais importante’” (2000, p. 92), visto que havia relatos de que muitas dos principais atos de crueldade praticados pelos governantes ocorreram quando estes sofriam de indisposições intestinais<sup>138</sup>. Sem dúvida, não há dessacralização mais definitiva do que esta levada a cabo por Voltaire.

No conto *Cândido*, os ataques impiedosos de Voltaire a certas instituições tradicionais e às crenças que as legitimavam também se dirigiram contra a realeza. Após satirizar a autoridade da Igreja Católica em diversos países europeus –

<sup>138</sup> O sábio Sidrac adverte que a própria aparência das autoridades deve servir como um sinal de suas disposições físicas e morais. Assim, quando o fluxo intestinal não está em seu funcionamento correto, o indivíduo é contaminado internamente pela matéria impura, e “o seu mau humor transforma-se em ferocidade; o branco de seus olhos se torna de um sombrio ardente, seus lábios colam-se um ao outro; a cor do rosto assume tonalidades baças. Ele parece que vos ameaça: não vos aproximeis, e, se for um ministro de Estado, guardai-vos de lhe apresentar um requerimento. Todo e qualquer papel, éle só o considera como um recurso de que bem desejaria lançar mão, segundo o antigo e abominável costume dos europeus. Informai-vos habilmente de seu criado se Sua Senhoria defecou pela manhã” (VOLTAIRE, 1972, p. 596).

especialmente as ações da Inquisição – e no Novo Mundo – o governo dos padres<sup>139</sup> no Paraguai que tanto encantou a Cacambo –, denunciando a união entre os poderes sagrado e secular, o autor incluiu no texto um episódio destinado a minar as pretensões dos reis à sacralidade de sua função. Tal episódio é a ceia da qual Cândido e Cacambo participaram em Veneza. Ao lado deles, seis convivas lamentaram um por um suas desgraças, uma vez que eram todos reis destronados que vieram a Veneza para o carnaval. Lídia Fachin afirma que esse momento do conto representa um modelo condensado da carnavalização da narrativa como um todo, uma encenação paródica que mostra exemplarmente também as finalidades que Voltaire atinge – consciente ou inconscientemente: “com ela Voltaire encena as mudanças socio-históricas, políticas e estéticas que estão ocorrendo na França – e na Europa” (FACHIN, 1995, p. 122-123). De fato, a aparição dos reis destronados ligada à realização do carnaval remete às práticas culturais em que este se fundamenta, isto é, à inversão ritual do cotidiano e do cotidiano durante um período de tempo em que as hierarquias sociais e políticas assumem uma face totalmente contrária ao seu feitiço comum<sup>140</sup>. Quando recorre à carnavalização, Voltaire subverte o texto da ordem estabelecida, satirizando assim o poder volúvel da aristocracia

Em Veneza, no início da ceia, Cândido e Martinho acreditaram estar assistindo a uma mascarada, porque jamais pensaram que um dia se sentariam à mesma mesa com seis representantes da realeza. Entretanto, a realidade era outra, pois os monarcas ali presentes eram legítimos, ou pelo menos o foram até que seus rivais retirassem-nos de seus tronos. Esta cena é bem significativa por ilustrar a concepção voltairiana de política: os reis unicamente mantiveram suas respectivas coroas por meio do recurso

<sup>139</sup> De fato, Voltaire coloca nas palavras de Cacambo uma forte ironia diante das contradições que permeiam a presença da Igreja como uma instituição política na América e suas relações com os Estados europeus: “É uma coisa admirável esse governo [dos padres]. O reino já tem mais de trezentas léguas de diâmetro; é dividido em cinco províncias. Os padres ali têm tudo, e o povo nada; é a obra-prima da razão e da justiça. Quanto a mim, não conheço nada mais divino que os padres, que aqui fazem guerra ao rei de Espanha e ao rei de Portugal, e que na Europa confessam esses reis; que aqui matam espanhóis e em Madri os mandam para o céu: isso me encanta” (VOLTAIRE, 1972, p. 183).

<sup>140</sup> Lídia Fachin baseia-se nas reflexões de Mikhail Bakhtin sobre o carnaval e a carnavalização do discurso, as quais podem ser encontradas, entre outros textos, na obra do autor russo sobre Rabelais e a cultura popular na Idade Média e no Renascimento (BAKHTIN, 1993).

da força, e não pela graça divina, como sustentavam os defensores da origem sagrada da nobreza. Eles eram apenas homens, e como tais precisavam manter o monopólio da violência para governar seus semelhantes. A narrativa dos convivas da ceia é bem enfática a este respeito. O primeiro destronado, um ex-sultão, obtivera o trono às custas da destituição do irmão, e ele próprio fora derrubado pelo sobrinho. O segundo, um russo, perdera o império ainda no berço, quando a família toda fora presa. Algo semelhante acontecera ao terceiro, um rei da Inglaterra encarcerado pelos inimigos. Os outros eram dois reis da Polônia, que não conseguiram superar os revezes de seus cargos, e um governante da Córsega reduzido à miséria. No conto, vale a pena ressaltar, não há nenhuma alusão à interferência de Deus nos eventos que conduziram os ex-monarcas à sua triste condição de exilados em férias. Os responsáveis por tudo foram seres humanos, e é neles que Voltaire aponta a fonte da autoridade. A carnavalização do discurso possibilita ao autor desconstruir os argumentos alheios: a inversão literária de uma realidade em que os nobres ainda detinham o poder na Europa, formalizada na paródia da transitoriedade de um poder que se dizia sagrado, torna visível e denuncia os “instrumentos culturais”, entre eles a religião, utilizados pelos governantes para reforçar um domínio alcançado pela violência e confirmado pela tradição.

Ora, é importante dizer que a crítica que conduzia à humanização da realeza ainda possui certos limites dentro da perspectiva de Voltaire. O filósofo denunciava as origens “espúrias” da autoridade – a violência, o logro e a riqueza –, mas não negava a necessidade de governantes nem o potencial positivo de suas ações. Basta lembrar novamente o exemplo de Luis XIV, que aos olhos de Voltaire soube conduzir o Estado e o povo com grande capacidade, propiciando o desenvolvimento das artes e das ciências, elevando a civilização francesa a um *status* jamais alcançado anteriormente. Comentando as idéias de Montesquieu, o filósofo escreveu que, “se o clima faz os homens loiros ou morenos, é o governo que lhes faz as virtudes e os vícios. Confessemos que um rei verdadeiramente bom é o mais belo presente que o céu pode oferecer à terra (VOLTAIRE, 2001, p. 81). Sua reverência pela autoridade monárquica aparece também no conto *Elogio Histórico da Razão*, no qual o autor

levou as protagonistas – a Razão e a Verdade – até a França do século XVIII para colocá-las diante dos parlamentares que sensatamente reconheciam a legalidade da primazia do rei. De fato, as “palavras notáveis” dos tribunais diziam que, em um país monárquico, não citariam “jamais dois poderes, pois só pode existir um: o do rei, ou da lei” (VOLTAIRE, 1972, p. 655). Justamente por isso, Voltaire despejou suas críticas contra a idéia de conferir ao monarca um poder duplice, ao mesmo tempo sagrado e secular. Para ele, “o poder divino é de natureza tão diferente, tão superior, que não deve ficar comprometido por uma mescla profana com as leis humanas” (VOLTAIRE, 1972, p. 655). O direito divino, portanto, era um alicerce inadequado para o reino, uma tentativa irracional de unir a finitude do ser humano – ainda que ele fosse o líder de uma grande nação – com a essência sem limites da divindade. Ao falar de Gregório VII, Voltaire reforça seus argumentos, salientando, por meio da voz dos juizes, que a atitude desse governante de ter invocado o “infinito” (Deus) contra o imperador Henrique IV só teve como resultado guerras que cobriram a Europa de sangue. Quando as esferas sagrada e mundana separaram-se novamente, somente então a paz pôde ser garantida. Desse modo, Voltaire constrói sua defesa da tolerância por meio da oposição entre a barbárie, representada nas guerras, e a civilização, cujo estado ideal deveria ser a paz, bem como pelo contraste entre o que é racional – a separação do divino e do humano – e a loucura – junção do infinito com o limitado. Afinal, é a razão que invoca a dessacralização do rei para que a sua autoridade seja mais bem dimensionada e respeitada.

De acordo com Koselleck, os continuadores da crítica voltairiana, os chamados “iluministas tardios”, acreditavam, porém, que todo poder era abuso de poder. Esses filósofos, escreve o autor, “reduzem o monarca à condição de homem e, como homem, ele só pode ser um usurpador. A crítica retira a importância do personagem histórico. Alienado de seu elemento, ou seja, da política, o rei torna-se um homem e, como tal, é alguém que comete violência, é um tirano” (KOSELLECK, 1999, p. 106)<sup>141</sup>. As conseqüências de tal radicalismo manifestaram-se com especial

<sup>141</sup> O tom do verbete “Autoridade política”, publicado no primeiro volume da *Enciclopédia*, e que foi redigido por Diderot, já prenuncia a agudez dessa crítica: “Homem nenhum recebeu da natureza o direito de mandar nos outros, a liberdade é um presente do céu, e cada indivíduo da mesma

força durante a Revolução Francesa, na qual o rei foi julgado como um homem comum e executado por seus alegados crimes contra a nação<sup>142</sup>.

Contudo, não foram apenas os “iluministas tardios” que se lançaram com ardor na crítica ao absolutismo. Em seu texto político mais importante, o *Contrato Social*, Rousseau não poderia deixar de tecer considerações sobre a monarquia em sua análise sobre os diferentes tipos de governo possíveis, e, mesmo quando ele parecia estar tratando do regime monárquico em geral, certamente era o Estado absolutista que, em última instância, tinha em mente, de modo que suas fortes acusações contra o poder real não se separam da crítica que ele dirige à civilização de sua época. Tal crítica baseava-se em princípios éticos, desafiando também a separação entre política e moral sobre a qual a monarquia absoluta se erigira, pois, como a metodologia de análise sintetizada por Rousseau no *Emílio* postula, “É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas” (1995a, p. 309).

Após definir o rei como um indivíduo que representa um ser coletivo, isto é, o conjunto do povo, e que detém em suas mãos o controle pessoal das leis e da máquina estatal, Rousseau afirma que é na monarquia que as ações do governante têm maior força, pois não são abaladas por movimentos conflitantes, visto que tudo se dirige para um mesmo objetivo. “Se não existe, porém, um Governo que possua mais vigor”, escreve o filósofo, “não há absolutamente outro em que a vontade particular disponha de mais império e mais facilmente domine as outras; é verdade que tudo se movimenta

---

espécie tem o direito de destruí-la tanto quanto destrói a razão. (...) O poder adquirido pela violência não passa de usurpação, e tem a mesma duração da força daquela que prevalece sobre os que devem obedecer”. A autoridade só pode basear-se em um pacto entre os indivíduos e aqueles a quem delegarem o poder: “O governo (...) não é uma propriedade particular, mas um bem público, que por isso mesmo não pode ser tomado do povo, a quem ele pertence, na essência e na plenitude do uso” (Diderot, apud LÉPAPE, 1993, p. 194).

<sup>142</sup> Ao tratar dos desdobramentos da crítica moral ao absolutismo, Koselleck defende a tese de que foi a crítica que levou à crise política da qual a Revolução Francesa é um dos resultados. “A transformação da história em um processo forense provocou a crise, na medida em que o novo homem acreditava poder aplicar sua garantia moral à história e à política, ou seja, na medida em que era filósofo da história” (KOSELLECK, 1999, p. 160). Assim, na opinião do autor, a Filosofia da História do Iluminismo projetava sobre o devir a vitória da sociedade aliada da ação política contra a monarquia absoluta que monopolizava o poder e, na visão dos críticos, o exercia de forma imoral: a própria história, concebida desse modo, conspirava a favor dos ideais filosóficos.

para o mesmo fim, mas esse objetivo não é o da felicidade pública" (ROUSSEAU, 1973, p. 94-95). Assim, ainda que o rei disponha dos meios mais poderosos para fazer cumprir suas determinações, estando acima dos partidos rivais, isto não resulta necessariamente em benefício do povo: para Rousseau, os interesses do monarca se sobrepõem aos dos súditos que ele comanda, e a vontade geral raramente coincide com os desejos pessoais do rei.

Rousseau não apenas enxergou na monarquia a existência de um descompasso entre os desejos do povo e do governante, mas denunciou neste último a ânsia de ampliar ao máximo o grau de seu poder. Os reis querem ser absolutos, diz o autor, e não medam esforços para atingir essa meta. Alguns aconselham os príncipes a conquistar o amor do povo. Porém, os monarcas sabem que esse é um poder precário e condicional, e buscam algo mais sólido em que se apoiar:

Os melhores reis querem ser maus, caso lhes agrade, sem deixar de ser os senhores. Será grato a um pregador político dizer-lhes que, sendo sua força a do povo, seu maior interesse estará em ser o povo florescente, numeroso, feliz: eles sabem muito bem que isso não é verdade. O seu interesse pessoal estará principalmente em ser o povo fraco, miserável, e nunca possa oferecer-lhes resistência. Creio que, supondo-se os súditos sempre perfeitamente submissos, o interesse do príncipe seria então que o povo se tornasse potente a fim de que essa força, sendo a sua, o tornasse temível aos vizinhos, mas como tal interesse só é secundário e subordinado, e como as duas suposições se mostram incompatíveis, parece natural que os príncipes prefiram a máxima que lhes seja mais imediatamente útil" (ROUSSEAU, 1973, p. 95).

Na perspectiva rousseauiana, por conseguinte, a grandeza do rei é diretamente proporcional à fraqueza dos súditos. Não era também sem motivo, portanto, que os reis europeus, o da França inclusive, faziam tão pouco para suprimir, ou mesmo amenizar, as desigualdades que mantinham a maior parte de seus governados na pobreza, enquanto o fausto da corte real permanecia intocado: afinal, um povo miserável é mais fácil de subjugar, e os reis preferiam sacrificar a prosperidade do reino por não desejarem obstáculos à sua autoridade dentro de seus próprios domínios.

O regime monárquico, prossegue Rousseau em sua crítica, é mais conveniente aos grandes Estados, mas isto não significa que eles sejam fáceis de governar por um

único indivíduo<sup>140</sup>. Nas grandes monarquias, “há uma grande distância entre o príncipe e o povo, e falta coesão ao Estado. Para constitui-la, necessitam-se, pois, ordens intermediárias; precisa-se dos príncipes, dos grandes, da nobreza para desempenhá-las” (ROUSSEAU, 1973, p. 96). Cria-se então uma estrutura administrativa que deve se encarregar de levar a autoridade real a todos os súditos, e essa estrutura é responsável pelo estabelecimento de novas desigualdades entre os membros da nação, na medida em que geram uma elite colocada acima do povo comum. Um problema fundamental na composição dessa elite, que Rousseau considera um defeito “essencial e inevitável” do governo monárquico, é que os homens que assumem os primeiros postos no Estado “não passam, comumente, de pequenos trapalhões, pequenos intrigantes, cujos pequenos talentos, que nas cortes facilitam o acesso aos grandes postos, só servem para mostrar ao público, assim que ascendem, sua inépcia” (ROUSSEAU, 1973, p. 96). Diferentemente das repúblicas, em que o mérito e a capacidade dos indivíduos conduzem-nos ao Estado graças ao voto do povo, na monarquia, levados às dignidades do governo por motivos alheios à sua competência, esses homens de “pequenas” virtudes são incapazes de aproveitar todos os recursos de que dispõem em benefício do bem público.

A competência do governante máximo também foi devidamente considerada por Rousseau, e de um ponto de vista educacional. O autor partia do pressuposto de que os príncipes, como quaisquer homens, precisavam receber uma formação adequada à função que deveriam executar, a fim de que seus governos fossem pelo

---

<sup>140</sup> Esse, aliás, foi um problema de que Rousseau se ocupou em suas *Considerações sobre o governo da Polónia*. Ao fazer sua proposta de reforma para as estruturas políticas da Polónia, o filósofo mostrou-se admirado com a situação desse reino, que ainda não havia sucumbido, até aquele momento, a todos os males que ele atribuía aos Estados de grande extensão territorial. “Todos os grandes povos”, escreveu ROUSSEAU dirigindo-se aos poloneses, “esmagados por suas próprias massas, gemem ou como vós, na anarquia, ou sob opressores subalternos que uma gradação necessária força os reis a lhes dar. Só Deus pode governar o mundo e seria necessário faculdades mais do que humanas para governar grandes nações. É espantoso, é prodigioso, que a vasta extensão da Polónia não tenha já cem vezes operado a conversão do Governo em despotismo, abastardado as almas dos Poloneses e corrompido a massa da nação. É um exemplo único na história que depois de séculos um Estado semelhante tenha chegado apenas até à anarquia” (1982, p. 41). Na opinião de Rousseau, a única saída para que a degeneração do reino polonês não se acentuasse ainda mais, e pudesse ser revertida por meio das reformas sugeridas, seria a diminuição do Estado, a qual poderia ser conseguida ou por seu desmembramento – opção facilitada pelas pretensões dos reinos vizinhos –, ou pela divisão do governo em diversas administrações particulares com acentuada autonomia.

menos livres de alguns erros, já que vários outros seriam inevitáveis dada a própria essência do regime monárquico. Como se vê, o tema da educação assume novamente na obra do filósofo suíço um lugar fundamental. Assim como o texto do *Emílio* propõe uma pedagogia cujo objetivo é antes evitar o mal do que instigar o bem, o *Contrato Social* contém a afirmação de que os reis devem aprender a obedecer ao invés de serem educados para mandar:

Tudo concorre para privar de justiça e de razão um homem elevado à posição de comandar os demais. Diz-se que é muito trabalhoso ensinar aos jovens príncipes a arte de reinar; não parece trazer-lhes proveito tal educação. Seria melhor começar por ensinar-lhes a arte de obedecer. Os maiores reis que a História celebra não foram educados para reinar; é uma ciência que nunca se possui menos do que depois de tê-la aprendido demais, e que melhor se adquire obedecendo do que comandando (ROUSSEAU, 1973, p. 97).

Se Rousseau defendia que a criança tem de ser preservada da corrupção moral para que a voz da consciência – que nela existe naturalmente<sup>144</sup> – se fortaleça e possa ser sempre ouvida e respeitada na vida adulta, é necessário que os príncipes, em razão das responsabilidades inerentes à sua condição na comunidade política, sejam educados de tal forma que o aprendizado da obediência refreie neles, mais tarde, as tendências despóticas que o poder certamente lhes instigará, bem como lhes ensine a respeitar a autoridade das leis e os direitos dos súditos. Contudo, Rousseau sabia bem o quão difícil era que um príncipe recebesse tal tipo de educação, e manifestou todo o seu pessimismo quanto aos monarcas que sempre teriam sua formação moral prejudicada pelos ensinamentos nocivos adquiridos na juventude e pelos vícios da autoridade que estavam destinados a desempenhar. Assim, ele se pergunta: “se a educação real corrompe necessariamente aqueles que a recebem, que se deve esperar de um séquito de homens educados para reinar? É, pois, querer iludir-se, confundir o Governo real com o de um bom rei. Para ver o que é esse Governo em si mesmo, impõe-se observá-lo quando os príncipes são tacanhos ou maus, pois chegarão assim ao trono ou o trono assim os tornará” (ROUSSEAU, 1973, p. 98).

<sup>144</sup> “Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência” (ROUSSEAU, 1995a, p. 390).

A questão da escolha e da sucessão dos chefes supremos é um outro inconveniente que Rousseau encontrou na monarquia. Se o rei fosse determinado por eleições, sempre havia a possibilidade de tumultos entre o fim de um governo e o princípio de outro, além da corrupção poder influir no resultado do processo eleitoral. Mas, se a coroa já havia se tornado hereditária, “mais se desejou o risco de aceitar como chefes crianças, monstros e imbecis, a ter de discutir sobre a escolha de bons reis” (ROUSSEAU, 1973, p. 97). Como se vê, Rousseau estava bem longe de acreditar na idéia de que as famílias reais possuíam virtudes especiais para governar os povos, virtudes que seriam transmitidas pelos reis a seus descendentes pelo sangue sagrado que corria em suas veias<sup>145</sup>. Certamente, a teoria do direito divino não pressupunha que o monarca deveria necessariamente ser um bom governante, mas, se os filhos dos reis podiam ser “monstros e imbecis” – e na história havia diversos exemplos –, como continuar sustentando a crença da sacralidade da descendência aristocrática, uma das pedras angulares da monarquia absoluta, ao invés de ver na hereditariedade da coroa a fonte de males e não de prosperidade?

Segundo Rousseau, antes dele já houve vários autores que pensaram a respeito dos problemas como esse, refletindo sobre o fato de que nem sempre a realeza é um exemplo de virtude. Ora, escreve o filósofo,

Essas dificuldades não escaparam a nossos autores, mas eles em absoluto não se embaraçaram com elas. O remédio, dizem eles, é obedecer sem murmurar. Deus dá os maus reis em sua cólera e devemos suportá-los como castigos do céu. Sem dúvida, tal discurso é edificante, mas não sei se não conviria mais num púlpito do que num livro de política. Que dizer de um médico que promete milagres, mas cuja arte se limita a exortar seu doente à paciência? Sabemos muito bem que devemos agüentar um mau Governo quando o temos, a questão está em encontrar um bom (ROUSSEAU, 1973, p. 98).

<sup>145</sup> Com isto, o filósofo contrapunha-se a uma certa imagem real que, nascida ainda na Idade Média e reforçada na Época Moderna, apresentava o monarca como um ser místico. “É a virtude do sangue que corre por suas veias que faz com que vivam seus súditos, que assegura aos seus a vitória nas guerras, os êxitos culturais” (LOPES, 1994, p. 39). Visto que os reis franceses seriam herdeiros de uma antiga linhagem ungida por Deus, a continuidade de sua descendência era vista como fundamental para a existência do próprio reino. E tamanha era a crença no poder sagrado dos reis, que, como Marc BLOCH (1993) demonstrou, ainda na Idade Moderna, os monarcas da França e da Inglaterra realizavam rituais supostamente capazes de curar doenças de forma milagrosa.

Essa alusão aos defensores da teoria do direito divino dos reis é feita por Rousseau com um duplo intuito. Em primeiro lugar, ela objetiva refutar tal teoria, reclamando uma distinção entre os domínios da religião e da política: o discurso religioso que conclama a uma obediência devota aos reis, ainda que sejam tiranos, deve ser relegado apenas ao espaço que lhe cabe, ou seja, às igrejas. Em segundo lugar, ela tem em mira indicar uma nova abordagem do problema político: não se trata mais de justificar aquilo que existe – os abusos do poder inclusive – apelando para o sobrenatural, mas de enxergar a realidade com olhos críticos para ser capaz de propor a construção de algo novo e melhor.

Essa proposta de reforma das instituições políticas estava inscrita no programa geral do Iluminismo, e constituía um de seus pontos mais importantes. Para realizá-la, seria preciso modificar e abandonar certas características da civilização europeia, da francesa em particular. Entretanto, secularizar totalmente o Estado era algo que apresentava sérias dificuldades, ainda que não insuperáveis, pois a civilização que Rousseau e Voltaire representaram em suas obras ainda possuía profundas raízes na religião cristã. Porém, as críticas que eles, assim como outros filósofos das Luzes, dirigiam ao rei por suas pretensões a um poder de origem sobrenatural, provavelmente não teriam encontrado tanta repercussão se a crença na sacralidade do monarca já não houvesse sido abalada por outras questões alheias ao próprio Iluminismo. Havia, por um lado, condições estruturais inerentes ao desenvolvimento da máquina administrativa do absolutismo, e, por outro, acontecimentos mais delimitados cujo impacto se fez sentir com grande força.

Quanto às condições estruturais, René Rémond acredita que elas dizem respeito à dialética entre o caráter pessoal da monarquia absoluta e o crescimento do Estado francês. O processo de personificação do poder na figura do governante máximo, em detrimento da dispersão da autoridade outrora existente, tinha como consequência o acúmulo de competências nas mãos do rei. Pela tradição, ele era o centro e a força de seu povo, “um soberano amado por ele mesmo” (RÉMOND, 1976, p. 74). Porém, quanto mais crescia a complexidade das atividades estatais, maior era a impossibilidade de o monarca desempenhá-las pessoalmente, o que exigia a criação de

um corpo burocrático capacitado para gerir os negócios do reino. Como afirma RÉMOND, “À medida que se estabelece uma rede de instituições pelas quais tem de passar a decisão real, cria-se outro tipo de relações, impessoais e anônimas, entre os súditos e o soberano (...). Essa evolução carrega em seu germe a ruína da idéia monárquica no espírito e no coração dos povos, porque não se trata mais de uma pessoa ou de um príncipe, mas de um regime, de uma forma anônima e jurídica” (1976, p. 75). Se Luís XIV, o “Rei Sol”, conseguiu manter um equilíbrio entre sua personalidade e a administração do reino, seus sucessores, contudo, não tiveram o mesmo sucesso ao longo do século XVIII.

Entre elas, Luís XV foi o protagonista de diversos acontecimentos prejudiciais à figura monárquica. DARNTON (1998) mostrou, em um de seus trabalhos mais recentes, que o respeito pela monarquia na França decaiu muito em meados do século XVIII, e que várias foram as circunstâncias que levaram a isto. Entre elas estavam a humilhação no exterior em virtude da derrota na Guerra da Secessão Austríaca, a crise fiscal e a controvérsia em razão da cobrança do *vingtième* (o vigésimo), e o conflito entre o rei e os parlamentos devido à agitação jansenista<sup>146</sup>. Somados, estes eventos prejudicavam a imagem real, solapando a legitimidade da Coroa. Havia também um outro agravante: quando, depois de 1738, Luís XV começou a exibir suas amantes em público, passou a se sentir incapaz, como adúltero declarado, de desempenhar as cerimônias religiosas que outrora serviram de reforço ao poder da monarquia, deixando, inclusive, de tocar os doentes de esorófulas, prática que remontava à Idade Média e constituía um dos maiores símbolos da sacralidade do rei (BLOCH, 1993). Ademais, ao levar adiante a perseguição ao jansenismo, Luís XV atraiu para si a reprovação de parte considerável de seus súditos, pois, ao fazer isto, ele juntava à sua imagem de pecador e adúltero a de “Anticristo”, uma vez que muitos franceses veneravam com extrema devoção os líderes jansenistas. “Em suma”, afirma

<sup>146</sup> Além de se oporem por questões políticas, o monarca e os parlamentares entraram em confronto também por razões de cunho religioso. Os parlamentos franceses haviam se tornado um foco do jansenismo, e Luís XIV aliou-se ao papado para combatê-lo, atitude retomada no século XVIII pelos sucessores do Rei Sol. A bula *Unigenitus*, divulgada pelo papa em 1713, na qual as teses de Quesnel eram veementemente condenadas, foi imposta na França pela Coroa, suscitando uma grande repercussão social e acirrando ainda mais a rivalidade entre o rei e os magistrados.

DARNTON, “ao deturpar o sagrado, nos rituais monárquicos e pessoais, Luís XV rompeu os laços de legitimidade que uniam o povo à Coroa” (1998, p. 253)<sup>147</sup>.

Assim, o período de auge do Iluminismo coincide com o do declínio da “aura” da monarquia. A civilização francesa passara séculos sob o encanto do esplendor real, e virá seu ponto mais alto com a ascensão do “Rei Sol”. No entanto, o século XVIII viu emergirem novas Luzes que ofuscaram o brilho da realeza, pois, ao contrário dos teólogos e demais defensores do absolutismo, os quais procuravam tornar a pessoa do rei inatingível aos juízos da humanidade, os *philosophes* iluminaram o homem que havia sob a coroa, mostrando suas virtudes mas também suas fraquezas e limitações. E os efeitos da crítica iluminista sobre o Estado não puderam ser evitados indefinidamente. Nos anos que antecederam a queda de Luís XVI, alguns dos principais expoentes do Iluminismo foram incorporados ao *establishment* francês, recebendo pensões e cargos públicos (DARNTON, 1989). Turgot é um exemplo importante de tal tendência, visto que ele foi ministro das finanças de 1774 a 1776 e tentou implantar reformas econômicas inspiradas no ideário das Luzes. Mesmo fora da França, em países onde o Iluminismo não possuía tanta difusão na sociedade, vários governantes buscaram apoio no pensamento iluminista para modernizar seus reinos. Frederico II, na Prússia, José II, na Áustria, e Catarina II, na Rússia, foram os mais conhecidos casos de “despotas esclarecidos”<sup>148</sup> que implantaram políticas em prol da racionalização do governo e da ampliação dos direitos da população, em áreas como a educação, a economia e a prática religiosa. Com certeza, nem tudo era o que parecia

<sup>147</sup> Fazendo uma síntese dos estudos de Darnton sobre os ataques à realeza via literatura, BLANNING (1991) escreve que os libelistas produziam textos repletos de indecências nos quais nem as mais elevadas autoridades do reino eram poupadas. Nesses “relatos” de depravação sexual, “as partes culpadas – os adúlteros, promíscuos, incestuosos, homossexuais e assim por diante – invariavelmente eram membros das ‘ordens privilegiadas’. Além disso, sua impotência essencial e consequente incapacidade de se dedicar à atividade sexual exceto de uma forma perversa contrastavam frequentemente com a virilidade íntegra de seus criados. A mensagem política era igualmente clara. Como Luís XVI era – é claro – descrito como impotente (e não sem razão durante os primeiros anos de seu casamento), inúmeros candidatos eram sugeridos nos *libelles* como genitor(es) de ‘seus’ filhos. Por outro lado, Maria Antonieta era representada como desempenhando o papel de uma voraz predadora sexual, com um apetite (ão indiscriminado quanto insaciável por ambos os sexos” (BLANNING, 1991, p. 34). Para uma análise detalhada dessas *libelles*, ver DARNTON (1998).

<sup>148</sup> Para mais detalhes sobre o “despotismo esclarecido”, ver RÉMOND (1976) e FORTES (1981).

nessas ações. Muitas vezes havia um grande abismo entre as intenções declaradas desses déspotas e suas atitudes efetivas, o que explica a desilusão de filósofos como Voltaire quanto ao potencial reformador de príncipes como Frederico II<sup>149</sup>. Porém, o simples fato de que os reis procurassem justificar as medidas que tomavam não apenas em uma autoridade de origem supostamente divina, mas em nome do povo e do bem público, já representa uma mudança crucial na civilização europeia. Quando Paul HAZARD (1948) falava de uma crise na consciência dos europeus por meio da qual a idéia de direito passou a se sobrepor à de dever, ele estava se referindo ao princípio das transformações na esfera da política que o século XVIII iria ver se acentuarem. Se antes o termo súdito nomeava com mais propriedade os componentes do povo, pois trazia implícita a necessidade de sua submissão ao monarca, no desenrolar da crise a palavra cidadão tornou-se a mais adequada para definir os indivíduos cujos direitos, dispostos por uma lei soberana, deveriam ser colocados acima do arbítrio dos governantes.

De fato, a defesa da civilização baseada na idéia de direitos foi um dos principais legados do Iluminismo. Rousseau e Voltaire ajudaram a construí-la na medida em que, no conjunto de suas respectivas obras, afirmaram que não eram os reis que possuíam um direito divino de governar, mas sim os cidadãos que precisavam ter certos direitos respeitados, cabendo ao rei o dever de zelar pela liberdade do povo. A definição proposta por Montesquieu da monarquia como o governo de um homem só

---

<sup>149</sup> A desilusão de Voltaire é compreensível levando-se em conta, por exemplo, a invasão da Silésia por Frederico logo após sua coroação, em 1740, um ato que contrariava as declarações "antimaquiavélicas" dadas por ele enquanto ainda era apenas o herdeiro do trono prussiano. Todavia, e apesar disso, o governo de Frederico II conteve muitos elementos de natureza modernizante. Segundo ELANNING, a comparação entre Luís XVI e Frederico II é bastante instrutiva quanto a esse ponto: "Por mais conservador - e até reacionário - que este último possa ter sido, conseguiu projetar a imagem de um modernizador esclarecido e progressista, 'o primeiro servo do Estado', em suas próprias e bem-divulgadas palavras. Ele o conseguiu através da montagem de um exemplo pessoal de incansável servidor público, na medida em que atravessava e retravessava suas possessões dispersas, investigando as condições locais, perseguindo funcionários e em geral mantendo uma presença bastante visível. Não menos importante igualmente era sua bem divulgada modernização das bases teóricas do Estado, descartando o direito divino e o dinástico em favor do contrato social" (1991, p. 36). Luís XVI, por outro lado, não apenas foi um monarca "recluso", permanecendo durante seu reinado, salvo raras exceções, em Versalhes, como insistiu em utilizar todas as paramentos religiosos tradicionais em sua coroação, revivendo também a prática de tocar escrófulas em uma época na qual havia uma forte aversão a tais demonstrações.

de acordo com a lei, ganha peso nesse momento em que muitos críticos do absolutismo chamam o rei de déspota e usurpador, clamando pela possibilidade da participação da sociedade civil na ação política, sobretudo nas funções legislativas. A antipatia de Rousseau pelo regime monárquico, como foi visto, resultava justamente da enorme distância que separava os súditos da pessoa do governante, distância que impedia a vontade geral de se fazer ouvir e levava a que o rei se preocupasse mais em conseguir a obediência rígida do que em atender aos anseios do povo. Como as monarquias costumeiramente eram – ou tendiam a se tornar – hereditárias, o sufrágio, que na opinião de Rousseau constituía o caminho mais adequado para a escolha de pessoas capazes à chefia do Estado, ficava excluído, assim como nas funções auxiliares do governo, que geralmente eram preenchidas por pessoas incompetentes. Voltaire, por sua vez, estava longe de propor a participação geral do povo na política, o que para ele significaria o mesmo que dar o poder à *canaille* ignorante e supersticiosa. A reforma no Estado, do ponto de vista do filósofo francês, deveria se dar pela entrada de indivíduos esclarecidos no governo para assessorar o rei em uma luta pela racionalização administrativa, a qual resultaria na abolição dos privilégios injustos, da censura à expressão e dos entraves à iniciativa privada, entre outros problemas. Voltaire defendia um poder executivo forte, mas exigia que a autoridade do rei e a da lei se confundissem, não pela transformação da vontade do primeiro em regras absolutas, mas pela aceitação da segunda como guia inabalável das ações reais.

Embora ambos criticassem certos aspectos da monarquia, principalmente Rousseau, os dois filósofos apontavam soluções diferentes para os problemas dessa forma de governo. Voltaire, como bom historiador, pensava que era preciso combater os defeitos contingentes do regime, depurando-o de falhas como a mescla com a religião e a ineficiência administrativa, e o melhor meio de alcançar tal objetivo seriam mudanças operadas de cima para baixo, partindo das mais altas funções – o rei em primeiro lugar – para gradativamente atingir o restante da estrutura governamental. Rousseau, como bom teórico político, via os males do regime como inerentes à sua constituição, e não nutria grandes esperanças quanto à sua reforma. Mesmo assim, se algo pudesse ser feito para aprimorar a monarquia – o que dependia de cada caso

concreto –, deveria necessariamente passar pela participação mais efetiva do povo, ou seja, por medidas propostas de baixo para cima.

Em suma, ainda poderia haver espaço para os reis na civilização que os iluministas pretendiam criar, mas apenas se os monarcas reconhecessem o fato de que seu poder tinha uma origem puramente humana, e que precisariam se remeter a ela como fonte de legitimação. Essa era uma questão fundamental dentro da concepção moderna de Estado proposta pelas Luzes, a qual será discutida a seguir. Neste sentido, o confronto entre os conceitos de Antigo Regime e de Modernidade é um ponto de partida excelente para a compreensão de como Rousseau e Voltaire percebiam as relações entre política e sociedade em sua época, e dos problemas que desejavam ver superados.

### 3. ANTIGO REGIME E MODERNIDADE

Aos olhos do leitor atual, termos como Antigo Regime e Modernidade podem parecer se referir a elementos eminentemente antagônicos. Enquanto o Antigo Regime designaria uma realidade arcaica, um mundo dominado por costumes e tradições seculares a partir dos quais a sociedade era hierarquizada para garantir a supremacia das elites aristocráticas, a Modernidade, por outro lado, parece estar marcada com o sinal indelével da novidade, da mobilidade, do fim das barreiras que impediam os indivíduos de exercerem sua liberdade e alcançarem, por seu próprio mérito e esforço, um lugar de destaque. Igualmente, a associação entre Antigo Regime e absolutismo, sendo este último uma forma de governo que exclui a participação ativa dos súditos na tomada das decisões políticas, contrapõe-se àquela entre Modernidade e democracia, segundo a qual sociedade civil e a opinião pública seriam o fundamento de toda a ação política. O corolário de tal contraponto resumir-se-ia em que os interesses particulares e os privilégios, emblemas do antigo, deveriam ser substituídos pela vontade da maioria e pelos direitos universais, marcas do moderno.

Entretanto, a nitidez desse quadro de imagens opostas não se mantém quando se lança um olhar mais atento sobre a constituição desses dois complexos de

fenômenos chamados pelos nomes de Antigo Regime e Modernidade. De fato, ambos são bem mais relacionados do que pode parecer, pois compartilham diversas características em comum. Afinal, tanto um quanto a outra deram seus primeiros passos no cenário histórico num mesmo momento, ou seja, o século XVI, período de transição da Idade Média para a Moderna, embora o auge da Modernidade – seguindo-se as indicações de Marshall BERMAN (2000) – só se inicie quando as estruturas do Antigo Regime já estavam sendo desmontadas, na França, pela iniciativa dos revolucionários. De qualquer forma, é necessário discutir melhor esses dois conceitos, a fim de que as múltiplas imbricações das conjunturas históricas às quais eles remetem possam ser analisadas, bem como as linhas divergentes de tais contextos.

De acordo com LOPES (2001a), a expressão *Ancien Régime* teve em Mirabeau seu principal divulgador, já no contexto da Revolução Francesa: “O conceito surge como uma expressão negativa, e como um construto ideológico, que tentava alimentar as polêmicas em torno de uma ordem social, e de um sistema político, que se pretendia destruir. Daí a idéia ainda hoje muito arraigada de associar *Ancien Régime* a tudo que pareça arcaico e ultrapassado” (LOPES, 2001a, p. 19). Assim como os homens do início da época moderna lançaram sobre o período medieval o infame rótulo de “Idade das Trevas”, considerando a si mesmos como os contemporâneos de um renascimento cultural, já no final do século XVIII havia aqueles que julgaram a configuração social e política do absolutismo como algo a ser condenado em nome dos ideais de uma nova era iniciada com a grande Revolução.

Segundo René RÉMOND (1976), não houve apenas uma forma de organização política no Antigo Regime. De fato, o autor considera que é mais interessante referir-se a diferentes Antigos Regimes, cada qual com sua especificidade, mas que muitas vezes coexistiram lado a lado com maior ou menor grau de harmonia. “É isso é verdade”, escreve RÉMOND, “mesmo se nos limitarmos a um país. É por isso que na França, aliás uma das sociedades politicamente mais unificadas, vemos que, no século XVIII, sobrevivem resquícios de vários Antigos Regimes políticos, profundamente diversos uns dos outros” (1976, p. 60). Rémond classificou esses múltiplos regimes políticos da Europa setecentista em cinco tipos: o feudalismo

aristocrático, as repúblicas patricias, a monarquia absoluta, o despotismo esclarecido e a monarquia britânica. No caso da França, a monarquia absoluta formou-se mantendo certos elementos feudais, como a divisão da sociedade em três Estados, o que explica a referência à heterogeneidade do regime político.

Após essa aproximação preliminar ao conceito de Antigo Regime, pode-se passa ao de Modernidade. Para tratar desse conceito, é interessante retomar as idéias de Marshall BERMAN (2000). Esse autor define a “experiência vital” da Modernidade recorrendo a uma dialética entre dois processos concomitantes: a modernização e o modernismo. Por modernização, Berman entende o movimento por meio do qual as dimensões política e econômica das sociedades ocidentais (e daquelas que seguram, em maior ou menor grau, seu modelo) transformaram-se nos últimos cinco séculos no sentido de substituir configurações tradicionais e mais estáveis por outras em constante movimento, modificando radicalmente o meio ambiente, revolucionando os meios de produção, estimulando o crescimento urbano, instigando os conflitos sociais, e aumentando o controle de instituições públicas e privadas sobre os indivíduos. Na opinião de Berman, os desenvolvimentos da ciência e da tecnologia tiveram e ainda têm um papel fundamental nessas transformações. Já em se tratando do modernismo, Berman o descreve como o aspecto mais propriamente cultural da Modernidade, por meio do qual as experiências trazidas por todas essas mudanças no modo de vida das pessoas são interpretadas principalmente em termos artísticos e filosóficos. O modernismo seria algo como a “autoconsciência” que os modernos têm de viver em uma época em que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, e também representa a tentativa de lidar crítica e criativamente com esse turbilhão de experiências.

A respeito da questão que nos interessa aqui, ou seja, a das relações entre o Antigo Regime e a Modernidade, Berman tece algumas considerações sobre o Estado que podem ser esclarecedoras. Segundo o autor, uma das fontes que alimentam o “turbilhão da vida moderna” são os “Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder” (BERMAN, 2000, p. 16). Para Berman, a expansão da figura do Estado, cujos tentáculos atingem setores cada vez maiores da sociedade, faz parte do processo de

modernização na medida em que coloca seus instrumentos em ação – sua força política e econômica – para reorganizar os recursos humanos e naturais disponíveis em uma ordem mais racional.

Ora, a análise das afirmações de Berman demonstra sua filiação a uma vertente teórica que remonta aos trabalhos de Max WEBER (2001). Referindo-se às categorias utilizadas pelo sociólogo alemão para estudar certos aspectos da Modernidade<sup>150</sup>, Sérgio Paulo ROUANET (2001) escreve que, para Weber, o movimento de modernização verificado no Ocidente ao longo dos últimos séculos esteve intimamente ligado ao de racionalização, seja na esfera política, na econômica ou na cultural. Em se tratando das relações de poder, ROUANET assim descreve os efeitos desse processo:

A racionalização política conduz à substituição da autoridade descentralizada pré-moderna pelo Estado absolutista e, posteriormente, pelo Estado *verdadeiramente moderno*, dotado de um sistema tributário centralizado, de um poder militar permanente, do monopólio da violência e da legislação, e de uma administração burocrática racional. A racionalização política desemboca na *modernidade plena* quando institucionaliza a dominação legal, legitimada pela crença em regras normativas e no direito dos governantes de exercerem sua autoridade em função dessas regras (2001, p. 121). (grifos meus)

Assim, os regimes políticos anteriores à Revolução Francesa, apesar de apresentarem elementos da modernização, ainda teriam de passar por alterações estruturais para se tomarem uma forma de governo “verdadeiramente moderna”, na concepção de Rouanet. E quais seriam essas alterações?

Ao tratar da situação da monarquia francesa no século XVIII, RÉMOND escreve:

O absolutismo sobrepõe-se às outras formas políticas. A soberania monárquica ainda não conseguiu fazer tábua rasa dos vestígios do feudalismo, nem reduzir a nada a liberdade dos centros urbanos. O poder do rei tem de entrar em entendimentos com o que sobrevive do feudalismo, sempre pronto a renascer, pois basta uma crise de sucessão, uma regência, para que os grandes tenham recuperado poder e influência (1976, p. 73).

<sup>150</sup> Sobre esta questão, ver também HABERMAS (2000).

Em outras palavras, uma das principais fontes dos problemas que os monarcas desse período tiveram de enfrentar foram os obstáculos interpostos à expansão absoluta de seu poder pela presença dos setores tradicionais da sociedade, os quais se faziam representar em órgãos como os parlamentos, cuja função era a de tribunais de justiça. Há sérias divergências entre os historiadores a respeito do teor desse conflito entre o rei e a nobreza togada (DOYLE, 1991). Enquanto alguns concordam com a chamada *thèse royale*, segundo a qual os monarcas absolutistas seriam progressistas e reformadores, adeptos da racionalização do Estado e da eliminação dos privilégios sociais, mas teriam sido impedidos de consumir seus planos modernizadores pela resistência retrógrada de uma nobreza reacionária, outros consideram mais correta a *thèse nobiliaire*, pela qual os atos de oposição dos parlamentos aos desígnios reais não significavam, simplesmente, um sinal de conservadorismo político. Estes últimos autores têm afirmado que

os *parlements* nem sempre, nem mesmo normalmente, estavam movidos por interesses pessoais cegos e estritos; que as interpretações que faziam das leis freqüentemente estavam mais solidamente fundamentadas do que as adotadas pela Coroa (...) que jamais foram inteiramente reduzidos ao silêncio ou à subserviência, mesmo ao tempo de Luis XIV; e que, seus poderes extrajudiciais não eram usurpados, mas sim constituíam parte integrante e essencial do aparelho estatal, e não obstáculo a seu funcionamento desembaraçado (DOYLE, 1991, p. 32).

Se o absolutismo tinha ou não em sua estrutura uma força modernizadora, e se a elite aristocrática dos parlamentos era ou não um obstáculo a essa força, é algo que parece difícil de determinar sem sombra de dúvidas. O que parece bem menos duvidoso, entretanto, é que o Antigo Regime, como um todo, era um sistema bastante complexo em cujo interior existiam fortes enclaves de resistência ao processo de modernização, de modo que foi necessária a Revolução de 1789 para levar adiante o movimento de destruição dos particularismos e de racionalização administrativa iniciado antes dela.

Depois dessa breve discussão conceitual, deve ser mais evidente que a oposição entre Antigo Regime e Modernidade não é tão simples quanto parecia. De fato, em vários aspectos o Estado absolutista já era uma instituição moderna, embora, retrospectivamente, seja possível classificá-lo como uma fase em que essa

modernidade ainda não apresentava todas as suas características. A centralização administrativa e tributária, a tendência à uniformização das leis e à burocratização do governo, o monopólio do exercício da violência, todos estes elementos existiam na configuração do Antigo Regime francês, mas conviviam com diversos particularismos que conflitavam com eles: o complexo sistema de privilégios, a ingerência do poder eclesiástico nos assuntos do reino, a venalidade dos cargos públicos e o *ethos* da sociedade de corte. Além disso, um ponto importante é a diferença entre o tipo de legitimidade a partir do qual o absolutismo se justificava – a dominação tradicional reforçada por crenças religiosas – e aquele que os Estados “verdadeiramente modernos” iriam reivindicar, ou seja, a legitimidade fundamentada em critérios puramente legais<sup>151</sup>. Como foi visto, a monarquia absoluta, ao contrário do despotismo, precisava obedecer à lei; contudo, ela não deixava de recorrer ao simbolismo cristão para instigar nos súditos a reverência à autoridade supostamente divina do governante<sup>152</sup>.

De acordo com ROUANET (1993), os iluministas estavam entre os principais responsáveis pela modernização política e social, ao lutar para que suas propostas de reforma racional do Estado fossem implementadas em favor do aumento da eficácia de

<sup>151</sup> Segundo Max WEBER (1997), existem somente três tipos puros de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática. Na dominação legal “obedece-se não à pessoa em virtude de seu direito próprio, mas à regra estatuída, que estabelece ao mesmo tempo a quem e em que medida se deve obedecer. Também quem ordena obedece, ao emitir uma ordem, a uma regra: à ‘lei’ ou ‘regulamento’ de uma norma, formalmente abstrata” (WEBER, 1997, p. 129). A dominação tradicional existe “em virtude da crença na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes. (...) O tipo daquele que ordena é o ‘senhor’, e os que obedecem são ‘súditos’ (...). Obedece-se à pessoa em virtude de sua dignidade própria, santificada pela tradição: por fidelidade” (WEBER, 1997, p. 131). A dominação carismática, enfim, decorre da “devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. (...) O tipo que manda é o *líder*. O tipo que obedece é o ‘apóstolo’”. Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e, portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu *carisma* subsiste” (WEBER, 1997, p. 134-135).

<sup>152</sup> Assim, ainda de acordo com as categorias weberianas, pode-se dizer que as monarquias absolutistas constituíam casos de dominação de tipo misto: ao mesmo tempo em que apelavam para a lei como fundamento de sua autoridade, apoiavam-se também na força das tradições e no prestígio dos reis. Isto porque, segundo Weber, os monarcas absolutos eram “soberanos carismáticos hereditários”, e seu carisma estava ligado não exatamente a eles como indivíduos, mas ao sangue da família: “a crença não é então diretamente na pessoa como tal, mas no herdeiro ‘legítimo’ da dinastia” (WEBER, 1997, p. 139).

suas ações e da autonomia dos indivíduos na sociedade. Certamente, o conceito atual de “modernização” não era utilizado por eles para se referir àquilo que defendiam, mas parece correto concordar com Arthur Wilson em que “o que um cientista social do século XX entende por *modernização* corresponde ao que um filósofo do século XVIII entendia por *lumières*” (Wilson, apud ROUANET, 1993, p. 124). Rouanet afirma também que os filósofos se empenharam em abolir as velhas estruturas do Antigo Regime para substituí-las por outras mais racionais. Entretanto, nem sempre foi assim, pois, como o absolutismo já era em parte moderno, algumas das reivindicações dos iluministas em prol da modernização do Estado partiam das tendências existentes. Todavia, em aspectos importantes as Luzes se contrapunham frontalmente ao *status quo* da época e o sucesso de suas investidas significaria profundas transformações na ordem vigente.

É possível agora retomar as idéias de Rousseau e Voltaire para inseri-las no conjunto das propostas de modernização feitas pelo Iluminismo. Seria interessante, então, prosseguir a discussão das considerações tecidas pelos dois filósofos sobre a realeza para perceber em que medida ambos acreditavam que ela poderia se adequar a uma forma mais moderna de organização política.

Vimos que Voltaire enfatizou em seus textos o tema da dessacralização do rei. No entanto, ainda que o literato tenha se esforçado para retirar da imagem real o componente místico, sua crítica não era puramente negativa. LOPES (2001b), em sua leitura dos textos voltairianos como *miroir des princes* (espelho dos príncipes) – o antigo gênero literário cujo objetivo era definir as virtudes adequadas ao monarca – mostra como Voltaire buscou delinear uma nova configuração do papel do rei, uma configuração tal que lhe permitisse promover a prosperidade do reino e incentivar os valores civilizacionais propostos pelas Luzes. De acordo com LOPES, Voltaire reformulou o “espelho dos príncipes” para transmitir ao monarca um ideal moderno de conduta:

Se ele [Voltaire] maneja as quatro virtudes cardeais – sabedoria (ou prudência), justiça (ou equidade), coragem (ou bravura), temperança (ou moderação) – e as diversas virtudes príncipescas –, magnanimidade, clemência, honra, glória, modéstia, magnificência -, ele o

faz de maneira apenas diferente dos autores dos séculos XVI e XVII (...). Com efeito, as virtudes morais do príncipe encontram-se dissociadas da religião, e podem traduzir-se por ímpeto, por força que magnetiza a história, uma poderosa vontade em realizar a paz e o bem-estar públicos de uma nação (2001b, p. 105).

Assim, Voltaire definia as virtudes que seriam próprias de um bom governante em função do auxílio que elas poderiam prestar à eficácia e à força de suas ações. Dentre tais virtudes, as principais seriam a justiça, a prodigalidade, a magnificência, a operosidade, a sabedoria e a tolerância, enquanto entre os vícios condenáveis na personalidade do rei estariam a irascibilidade, a imprudência, o esbanjamento e a covardia. Por meio de suas obras históricas – em que personagens como os monarcas Carlos XII, Pedro, o Grande, Henrique IV e Luís XIV são analisados – e literárias, o filósofo francês tornou-se “um autêntico pedagogo político” (LOPES, 2001b, p. 106), buscando ensinar a realeza a se comportar com excelência no governo na qualidade de verdadeira agente da civilização.

No conto *Zadig*, por exemplo, Voltaire forneceu um modelo de rei ideal na figura do protagonista. Zadig é descrito logo de início como um jovem de boa índole e bem educado, senhor de suas paixões, sensato e generoso. Em suma, “era o mais sábio possível, pois procurava viver com os sábios” (VOLTAIRE, 1972, p. 17). Sua sabedoria atraía a ira dos invejosos, mas ele conseguia superar as intrigas que tramaram contra ele, de modo que sua fama se espalhava pelo reino. O soberano da Babilônia admirou-se com o discernimento do jovem e o nomeou seu primeiro-ministro. Nesta função, Zadig mostrou-se imbuído das qualidades que Voltaire exigia de um bom governante:

[Zadig] fez pesar sobre todos o sagrado poder das leis, e a ninguém fez sentir o peso de sua própria dignidade. Não interferiu nos votos do divã<sup>153</sup>, e cada vizir<sup>154</sup> podia ter sua opinião sem lhe cair no desagradado. Quando julgava uma causa, não era ele que julgava, era a lei, mas, quando esta era demasiado severa, sabia temperá-la, e, se não havia leis sobre a matéria, a sua equidade as criava tais que poderiam ser tomadas pelas do próprio Zoroastro (VOLTAIRE, 1972, p. 30).

<sup>153</sup> Conselho de Estado do sultão.

<sup>154</sup> Cargo equivalente ao de ministro.

Ao invés de se aproveitar das possibilidades que o posto lhe oferecia para auferir vantagens pessoais, Zadig fez de si mesmo um mero servidor do Estado, subordinando-se a lei e interpretando-a com justiça, sem fazer distinção entre as pessoas que deveria julgar. Colocando a lei acima de tudo e de todos, esse primeiro-ministro exemplar corporificava o ideal de equidade que Voltaire reivindicava. Além disso, o respeito de Zadig pela autonomia dos conselhos deliberativos do Estado aponta para o problema da relação entre liberdade e ordem legal. Como salienta CASSIRER (1997), Voltaire tendia a deixar de lado as especulações teóricas sobre a liberdade para tratar da matéria como um problema prático. Por esse motivo, o filósofo não separava a questão da liberdade daquela dos direitos civis, sustentando que não se pode ser realmente livre onde a lei não estabelece esse direito e o governo não o garante. Ao não interferir arbitrariamente nas atividades dos demais membros do Estado, Zadig ensinava que o governante deveria ser o primeiro guardião da liberdade de seus súditos.

Todavia, malgrado sua conduta irrepreensível, Zadig foi vítima de novas intrigas e caiu em desgraça, sendo exilado do reino. As muitas aventuras e desventuras pelas quais passou em seguida apenas reforçaram a retidão de seu caráter e aumentaram ainda mais a sua sabedoria. Alguém com tamanhas qualidades merecia um destino feliz, e Voltaire tratou de lhe dar um: Zadig seria novamente conduzido ao Estado, mas desta vez como monarca. Estando vago o trono da Babilônia, decidiu-se que o novo governante seria aquele que vencesse provas de habilidade guerreira, e fosse sábio e capaz a respeito de temas como a justiça, o soberano bem e a arte de reinar. Zadig mostrou-se o melhor em todos os testes – afinal, era dotado de todas as virtudes dos “espelhos dos príncipes” voltairianos – e recebeu a coroa. Quando um indivíduo tão especial ascende à realeza, isto representa um momento extraordinário na história e digno de grandes louvores. Zadig, esse Luís XIV babilônio, foi feliz em suas ações como estadista, e sob a sua direção “o império gozou da paz, da glória e da abundância; foi o mas belo século da terra; era esta governada pela justiça e o amor. Bendiziam a Zadig, e Zadig bendizia o céu” (VOLTAIRE, 1972, p. 71).

E quanto a Rousseau? O filósofo suíço não teria jamais escrito palavras favoráveis em relação à monarquia? Ora, não obstante ter considerado esse tipo de

regime político condenável por diversos motivos, Rousseau não pregava sua abolição imediata em todos os casos em prol da adoção da democracia participativa, como uma leitura restrita ao *Contrato Social* poderia sugerir. Há obras do autor em que, de fato, a monarquia aparece de uma forma bem menos negativa, ainda que não isenta de problemas. Um deles é o texto literário intitulado *A Rainha Fantasiada*, de 1756. Neste conto de fadas, Rousseau relatou alguns acontecimentos dignos de nota ocorridos nos domínios de um certo rei Fênix. Segundo Jalamir, o narrador da estória, Fênix era um monarca que amava seu povo e que,

por consequência, era adorado. Ele havia feito todos os seus esforços para encontrar Ministros igualmente bem intencionados como ele; mas tendo reconhecido enfim a loucura de uma tal busca, ele se ocupou da tarefa de fazer totalmente sozinho todas as coisas que podia subtrair à atividade nociva deles. Como estava corajosamente obstinado no bizarro projeto de tornar seus súditos felizes, agiu em consequência e uma conduta tão singular fazia-o passar por um ridículo inesquecível entre os Grandes. O povo o bendizia, mas na Corte ele passava por louco (ROUSSEAU, 2001e).

No reino imaginário do conto, existia um governante que estava unido ao povo por fortes laços afetivos, uma vez que seu objetivo maior era a bem-aventurança dos súditos. Se Rousseau afirmou alhures que a distância entre o príncipe e o povo prejudicava a coesão do Estado e exigia a criação de ordens intermediárias entre eles, no reinado de Fênix isso não era um problema, pois o rei assumira sozinho o trabalho que deveria caber aos ministros e fora bem sucedido em tal empreitada.

Entretanto, Fênix era um indivíduo extraordinário, e temia que toda a sua obra se perdesse ao fim de seu reinado. Ele precisava garantir que seu herdeiro e sucessor prosseguisse na mesma direção, mas sua esposa, a rainha Fantasiada, cujo caráter era bem descrito por seu nome, preferia que os filhos gêmeos recém-nascidos fossem educados para os prazeres fúteis da corte e não para a missão de governar. A fada Discreta, amiga dos governantes, prometeu dar às duas crianças, num passe de mágica, o caráter que os pais desejassem e, enquanto a rainha quis que uma das crianças fosse bela e dotada de boas maneiras – ainda que estúpida –, o rei pediu que a sensatez fosse a característica principal da outra. Ora, a leitura dessa parte do conto mostra que Rousseau também se preocupou em apontar quais deveriam ser as virtudes mais

aconselháveis aos reis. Talvez não caiba a essa obra do filósofo suíço a classificação de “espelho dos príncipes”, mas se pode inferir de sua análise um ideal de conduta indicado aos monarcas. Neste sentido, Rousseau manifesta uma opinião contrária à de MAQUIAVEL (1996) a respeito da importância da prudência na ação do governante. O escritor italiano acreditava que a conjugação da *virtù* pessoal com as benesses da *fortuna* era o fator determinante do sucesso de um príncipe, de modo que a prudência, uma virtude cristã, teria uma posição pouco relevante nesse caso. Rousseau, por outro lado, pinta um retrato da monarquia em que a prudência do governante, ou sua falta, é decisiva para a preservação do reino e a felicidade do povo. Ao comparar as qualidades e os defeitos que os gêmeos do conto deveriam desenvolver no futuro de acordo com os desejos de seus pais, o interlocutor de Jalamir prevê os problemas que o conflito entre a imprudência de um e a sensatez da outra trariam ao país.

Teu Príncipe Capricho fará virar a cabeça de todo o mundo e será muito bem imitador de sua mãe para não ser o tormento. Ele perturbará o Reino querendo reformá-lo. Para tornar seus súditos felizes ele os colocará em desespero, tomando seus próprios erros pelo dos outros, injusto por ter sido imprudente, o pesar por suas faltas o fará cometê-las de novo. Como a sabedoria não o conduzirá jamais, o bem que ele quiser fazer aumentará o mal que ele fará. Em uma palavra, ainda que no fundo ele seja bom, sensível e generoso, suas próprias virtudes o levarão ao prejuízo e apenas seu aturimento unido a seu poder o fará mais odiado do que teria feito uma maldade raciocinada. De outro lado, tua Princesa Razão, nova heroína do país das fadas, tomar-se-á um prodígio de sabedoria e de prudência e sem ter adoradores se fará a tal ponto adorar pelo Povo que cada um fará votos de ser governado por ela: sua boa conduta vantajosa a todo o mundo e a ela mesma não causará problemas a não ser a seu irmão, ao qual se oporá sem cessar os defeitos às suas virtudes e a quem a prevenção pública dará todos os defeitos que ela não terá, mesmo quando ele mesmo não os tivesse (ROUSSEAU, 2001e).

Acreditando que o príncipe teria recebido da fada um caráter igual ao da rainha, o rei já se lamentava pelo futuro de seu povo. A falta das qualidades necessárias a um bom monarca faria malograr todas as medidas tomadas pelo sucessor de Fênix, mesmo as mais bem-intencionadas dentre elas. Contudo, aquilo que parecia uma desgraça mostrou ser apenas um equívoco, pois a fada na verdade havia concedido ao menino uma personalidade semelhante à de seu pai. Dessa forma, o príncipe Razão transformou-se, desde a infância, num modelo de governante na perspectiva rousseauiana. Descrevendo a boa conduta do jovem ao assumir o Estado

no lugar de seu pai, o filósofo sintetizou as virtudes que caracterizaram seu governo, ou seja, a prudência, a busca da paz e a eficiência administrativa:

Alçado ao Trono após a morte do Rei, Razão fez muito de bem e pouco ruído; e procurando antes cumprir seus deveres que adquirir reputação, ele não fez guerra aos estrangeiros nem violência a seus súditos e recebeu mais bendizeres do que elogios. Todos os projetos feitos no reinado precedente foram executados no dele, e ao passarem da Dominação do Pai para a do filho, os Povos foram duas vezes felizes crendo não ter mudado de senhor (ROUSSEAU, 2001e)

O reinado de Razão teria sido tão excelente quanto o de seu pai, e tão concorde com o dele, que se constituiu numa notável exceção em se tratando de um regime monárquico. Rousseau escreveu no *Contrato social* que a passagem do governo de um rei para o de outro sempre trazia sérios problemas de continuidade, pois o Estado monárquico, “segundo o caráter do príncipe que reina ou das pessoas que reinam por ele, não pode manter muito tempo um objetivo fixo nem uma conduta conseqüente”, já que “a máxima comum a todos os ministros e a quase todos os reis é a de tomar em todos os assuntos posição contrária à de seu predecessor” (ROUSSEAU, 1973, p. 97-98). Fênix e Razão não apenas representariam, enfim, a realeza ideal, como também a negação dos casos concretos a partir dos quais Rousseau construiu sua teoria.

Poder-se-ia, com bons argumentos, objetar dizendo que, por se tratar de um conto de fadas, a estória desses dois monarcas exemplares não serviria para expor as verdadeiras idéias de Rousseau sobre a realeza. Contudo, as coisas não são assim tão simples. A imagem da realeza apresentada em *A Rainha Fantasiada* é, certamente, a descrição de uma monarquia ideal, mas o Estado democrático proposto no *Contrato Social* também não é a descrição de uma república ideal? Sabe-se muito bem que a monarquia era o regime político predominante na Europa setecentista, e a preocupação do filósofo suíço em mostrar, por diversos meios, como ela poderia ser aperfeiçoada não é uma vertente secundária – ou utópica – de seu pensamento. A despeito de sua apaixonada defesa da democracia, Rousseau era capaz de demonstrar um considerável realismo político, e conhecia os limites e os perigos das propostas revolucionárias. Em suas *Considerações sobre o governo da Polônia*, por exemplo, o autor reconhece que era impossível a um Estado grande como a Polônia dispensar um chefe supremo

vitalício. O que os poloneses deveriam fazer é reformar a monarquia de modo que o rei deixasse de ser o inimigo nato da nação, pois esse mal, escreve-lhes ROUSSEAU, “não é de tal maneira inerente a esse posto a ponto de não podermos dele isolá-lo ou, ao menos, diminuí-lo consideravelmente. Não há tentação sem esperança. Tomai a usurpação impossível a vossos reis e eliminar-lhes-eis a fantasia, e eles colocarão, em bem vos governar e vos defender, todos os esforços que fazem atualmente para sujeitar-nos” (1982, p. 59). O primeiro passo rumo a tal objetivo tinha de ser a limitação das atribuições do monarca – ele não poderia nomear, a seu bel prazer, todos os membros do governo – e de seus recursos financeiros<sup>155</sup> – a República<sup>156</sup> pagaria suas despesas. Além disso, a coroa, que na Polônia ainda era eletiva, jamais poderia ser transmitida de pai para filho; caso contrário, a liberdade desejada pelos súditos seria banida para sempre.

Para Rousseau, a autoridade absoluta dos reis tinha de ser combatida, ou então a liberdade dos povos jamais seria garantida. Tanto ele quanto Voltaire colocavam o primado da lei acima da autoridade real, exigindo aquilo que mais tarde, como vimos, WEBER (1997) chamou de dominação legal<sup>157</sup>. A modernização da realeza passava,

---

<sup>155</sup> Na monarquia francesa, assim como em outros reinos europeus, não havia uma separação clara entre o erário público e os bens da família real. De acordo com Norbert Elias (1995), não existia então um governo impessoal, uma instituição administrativa autônoma e objetiva, porque o tipo de poder político subjacente à sociedade de corte era tal que nele o rei dominava o país por um processo que era extensão da autoridade do príncipe sobre a sua casa e a sua corte. Se Luís XIV podia afirmar que ele e o Estado constituiriam um único ser, era porque o governo estava de tal forma vinculado à realização de seus objetivos e desígnios pessoais, como decisões do líder por excelência da corte e do reino, que não havia a possibilidade de ele ser exercido através dos métodos da imparcialidade burocrática. Mais uma vez, é ELIAS quem esclarece que “como o Estado enquanto tal não tinha a seus olhos [do rei] nem significado nem valor próprios, como no mecanismo social todo devia, de fato, contribuir para a glorificação da realeza, valor último e autônomo – pelo seu próprio preconceito de motivar todo em razões de prestígio – e como, afinal de contas, o povo, a corte e até a família não serviam senão para servir a ‘elevada reputação’ do rei, não podia haver na sua vida nenhuma separação entre a ação do Estado e a sua vida pessoal. Ele era o senhor e, por isso mesmo, o ‘sentido de tudo’, reinava no país como dono de casa e em casa como senhor do país” (1995, p. 111).

<sup>156</sup> O termo República foi usado nesse caso em referência não a um regime de governo diverso da monarquia, mas à esfera da entidade governamental, ou seja, a *coisa pública*.

<sup>157</sup> No conto *Elogio Histórico da Razão* é bem significativo que Voltaire tenha usado a figura dos “ministros das leis” e suas “palavras notáveis” para expor algumas de suas idéias sobre o Estado absolutista. Nos primórdios do Antigo Regime era o rei que dispensava justiça aos súditos, mas, com o passar do tempo, a estrutura jurídico-administrativa francesa cresceu em tamanho e complexidade, a tal ponto que as áreas de atuação da burocracia estatal passaram a se chocar com as atribuições das instituições judiciárias. A separação efetiva dos poderes não existia na França setecentista e, segundo TOCQUEVILLE (1982), era comum a intervenção do rei ou de seus funcionários no que competia

então, pela reformulação das bases e do alcance de seu poder, embora os dois filósofos divergissem quanto ao grau que a diminuição da força do monarca devesse atingir. De qualquer forma, se ambos queriam que os reis fossem mais eficazes na condução do Estado, também propunham que a estrutura administrativa como um todo precisava de reformas a fim de que seu funcionamento se tornasse mais racional.

Ora, em sua crítica ao regime monárquico, Rousseau falou dos “pequenos trapalhões” e dos “pequenos intrigantes” que usavam seus “pequenos talentos” como cortesãos para alcançar grandes postos no governo, apesar de sua inépcia pessoal. Esses comentários remetem à dinâmica da sociedade de corte no interior do Antigo Regime. Nela, as cerimônias da etiqueta, por mais opressivas que pudessem ser para seus executores, eram continuamente reiteradas porque estavam no cerne da ordenação social: como cada um executava uma determinada ação em decorrência de seu *status*, qualquer modificação nos papéis significava possivelmente o fim de um privilégio e, com isto, a diminuição do prestígio de um nobre frente aos demais. Norbert ELIAS nos diz que “a verdadeira posição de um indivíduo na trama da sociedade de corte era sempre determinada por estes dois fatores em simultâneo: a posição oficial e a posição de poder efetivo. O segundo fator era, em última análise, o mais importante” (1995, p. 65). Sujeitos ao poder da opinião de seus pares, os nobres tinham de agir com desenvoltura na corte para serem reconhecidos como realmente dignos de seu título, representando com maestria os papéis referentes às suas posições; caso contrário seriam superados na competição pelo prestígio própria de sua configuração social. Considerando a poder do rei para nomear, de acordo com sua própria vontade, as pessoas que ocupavam os cargos no Estado, em funções como os ministérios, os governos provinciais e as intendências, os cortesãos utilizavam seu prestígio junto a

---

*spens* aos magistrados julgar. Este conflito de interesses explica porque os juizes do texto voltairiano criticavam a ampliação do poder real para além de seus atributos. Além disso, é possível pensar também no sentido de que, se a racionalidade levava à constatação dos limites temporais da autoridade, os tribunais, enquanto guardiões da lei, deveriam impedir que o governo real se tornasse uma tirania, pois na monarquia o poder do governante advém da lei e não da vontade arbitrária do mesmo. De acordo com J. H. SHENNAN, “precisamente porque a autoridade política do rei, no Antigo Regime, era considerada principalmente judicial, os seus tribunais adquiriam significado político para além do judicial. As suas críticas ao governo tinham de ser tomadas tanto mais a sério quanto esses tribunais afirmavam falar pela voz do direito real francês legítimo, que os administradores despóticos tentavam derrubar” (1985, p. 31).

ele para obter tais posições privilegiadas, as quais traziam grandes possibilidades de enriquecimento. O que Rousseau assinalou com veemência foi o fato das escolhas do monarca nem sempre se basearem nas capacidades dos indivíduos para desempenhar as atividades necessárias a seu cargo, mas sim justamente nas intrincadas relações de poder que se davam na corte.

Não bastasse esse problema, os filósofos também viam na venalidade dos cargos públicos um outro mal a ser extirpado do governo francês. Para aumentar sua receita, a monarquia criara a chamada *noblesse de robe*, uma aristocracia cuja posição advinha de ter comprado o direito de exercer uma determinada função na burocracia estatal que trazia consigo um título de nobreza. Segundo Perry ANDERSON, “O sistema nasceu no século XVI e tornou-se um esteio financeiro fundamental dos Estados absolutistas durante o século XVII. O seu caráter flagrantemente parasitário é evidente: em situações extremas (a França durante a década de 1630, por exemplo), poderia custar ao orçamento real em desembolsos (via o arrendamento da coleta ou as isenções) o mesmo que fornecia em remunerações” (1985, p. 33). Nem todos os cargos comprados levavam ao enobrecimento, mas as vantagens que seu exercício propiciavam geralmente valiam o investimento. TOCQUEVILLE diz que “os burgueses procuravam essas funções com um ardor sem par. Logo que um deles tinha um pequeno capital, em vez de empregá-lo num negócio, utilizava-o imediatamente para comprar um emprego público” (1982, p. 114). Além de influir negativamente na economia do país desestimulando as aplicações financeiras em atividades produtivas – algo apontado por Tocqueville –, tal costume levava também a outra dificuldade: ele impedia que muitas pessoas capazes desempenhassem serviços úteis ao governo, ao mesmo tempo em que abria as portas do mesmo à incompetência e à corrupção. No conto *Pot-Pourri*, VOLTAIRE fez o personagem Sr. de Marsais expressar toda a sua indignação contra essa instituição: “É uma grande desgraça para o Estado (...) que um homem de mérito, sem fortuna, não possa chegar a nada. Quantos talentos enterrados, e quantos néscios em evidência! Que detestável política haver extinguido a emulação!” (1972, p. 283). Prosseguindo a crítica, o narrador do conto mostrou-se desfavorável à venalidade dos cargos ao deplorar que apenas os ricos tivessem acesso a postos

importantes no Estado, e que tantas arbitrariedades fossem cometidas por indivíduos inaptos para as funções que ocupavam. Isto porque, se os portadores de autoridade alcançada sem o devido mérito utilizavam seu poder para perseguir seus inimigos pessoais, “um Montaigne, um Charron, um Descartes, um Gassendi, um Bayle jamais teriam condenado às galés estudantes que defendessem teses contrárias à filosofia de Aristóteles” (VOLTAIRE, 1972, p. 283). Os sábios como os citados colocariam seus conhecimentos e habilidades a serviço do reino e não de si mesmos, mas isto somente seria possível se as carreiras estivessem destinadas ao talento. Porém, na época em que se passava a estória do conto, conclui o narrador, “é preciso ser filho de um rico que nos deixe com que comprar um cargo, um ofício, e o que se chama de uma *dignidade*” (VOLTAIRE, 1972, p. 283)<sup>156</sup>.

No pensamento de Rousseau, a condenação à venalidade dos cargos era uma decorrência lógica de sua teoria política. No segundo *Discurso*, o autor traçou as origens prováveis do Estado apresentando-as como uma consequência do surgimento da desigualdade econômica entre os homens. A submissão dos pobres aos ricos constitua a essência de um contrato social perverso cujos termos era preciso reverter para tornar possível a liberdade. Assim, escreve Rousseau no *Discurso sobre a economia política*, uma das tarefas primordiais do governo deveria residir no abrandamento da desigualdade das riquezas, não apenas evitando que as fortunas pudessem ser aumentadas, como também impedindo o alastramento da pobreza entre os cidadãos. Isto porque a riqueza de poucos e a pobreza de muitos são, nas palavras do filósofo, “as causas principais da opulência e da miséria, da substituição do interesse público pelo particular, da raiva mútua dos cidadãos, de sua indiferença pela causa comum, da corrupção do povo e do enfraquecimento de todos os esforços do governo” (ROUSSEAU, 1995, p. 38-39). Como a desigualdade econômica foi a causa principal do nascimento do Estado, somente esta instituição teria os meios para

<sup>156</sup> É importante lembrar que a venalidade dos cargos públicos foi um dos costumes que mais irritou ao profeta Babuc em sua visita a Persépolis. Segundo o texto do conto, “Babuc, indignado, não pôde deixar de condenar, no íntimo, um país onde se punham em leilão as dignidades da paz e da guerra, concluiu precipitadamente que ali deviam ignorar de todo a guerra e as leis e que, mesmo que Ituriel não os determinasse, pereceriam por obra de sua detestável administração” (VOLTAIRE, 1972, p. 88)

combater os males que sua existência perpetuou na sociedade. Tendo em mente a época em que vivia e o desenvolvimento que nela alcançaram as artes e os ofícios, bem como a relação entre tais atividades e o papel desempenhado pelo governo, Rousseau pintou um quadro dos problemas que os governantes precisavam visualizar com clareza a fim de os solucionar:

os homens desigualmente distribuídos pelo território e amontoados num lugar enquanto os outros ficam despovoados; as artes da diversão e de pouca habilidade são mantidas às expensas dos trabalhos úteis e penosos; a agricultura sacrificada pelo comércio, o publicano tornando-se necessário pela má administração das finanças do Estado; enfim, a venalidade levada a tal excesso que a consideração se mantém pelas armas e as próprias virtudes são vendidas por dinheiro. Conseqüentemente, esses são males que, quando são percebidos, dificilmente são sanados, mas que uma administração sábia deve prevenir para manter, junto com os bons costumes, o respeito pelas leis, o amor à pátria e o vigor da vontade geral (ROUSSEAU, 1995, p. 39).

Para Rousseau, servir ao Estado devia ser o mesmo que realizar uma tarefa cívica motivada pelo patriotismo, e a venalidade dos cargos, das dignidades da paz e da guerra mencionadas por Voltaire, era um grave sintoma de degeneração política.

No entanto, não era suficiente que a prática da venalidade deixasse de ser um expediente comum no Estado. Mesmo que a entrada no serviço público fosse facultada por outras vias que não o dinheiro, ainda se fazia imprescindível uma reforma no funcionamento da estrutura administrativa para aumentar sua eficácia e torná-la mais acessível à população. Em *O Ingênuo*, Voltaire representou os problemas que alguém tinha de enfrentar quando procurava lidar com essa estrutura problemática. No conto, o protagonista dirigiu-se à sede do governo para pedir uma recompensa pelos serviços militares que havia prestado ao reino expulsando os invasores ingleses. Infelizmente para o jovem guerreiro, os negócios do Estado francês não se resolviam tão facilmente como ele pensava, e um dos motivos para que isto ocorresse estava na extrema personalização do governo. Chegando a Versalhes, o Ingênuo quis ser recebido sem demora pelo monarca, sendo então informado por um oficial bretão que na corte não se agia com tal simplicidade. Ao invés de falar com o rei em pessoa, ele teria de se apresentar antes a um certo Monsenhor de Louvois, ministro de Sua Majestade. Contudo, ele era ainda mais difícil de se encontrar, restando a opção de se procurar o

primeiro oficial do reino, o Sr. Alexandre. Estando este em “conferência” com uma dama da corte, foi preciso recorrer a um subalterno, o qual fez o Ingânua aguardar mais tempo do que o conveniente por uma audiência em que não conseguiu nada do que viera buscar. O narrador do texto fez questão de ressaltar o descaso das autoridades para com uma “pessoa comum” que lhes requeria alguma atenção. No conto, o critério para que um funcionário recebesse ou não alguém, e atendesse ou rejeitasse a seus pedidos, residia no estrito interesse do dignitário solicitado. Esse episódio do texto voltairiano, por mais que possa parecer uma referência direta à arrogância própria dos poderosos, não se reduz unicamente a isto. Ela remete à lógica administrativa do Estado francês que ignorava o princípio da impessoalidade burocrática. Seus designios passavam pela obtenção de favores e pelo estabelecimento de relações de clientelismo – usando um termo emprestado de outra época. Inexistia nela a idéia da igualdade dos súditos perante o Estado, justamente porque no Antigo Regime havia tantas distinções legais quanto pessoas com diferentes condições sociais. Esta forma de governo, confirma RÉMOND, “parte da diversidade das situações e a consagra juridicamente. (...) O Antigo Regime é o regime das leis particulares, isto é, do privilégio” (1976, p. 53). Desse modo, o mesmo critério que permitia a alguém conseguir um cargo no Estado persistia como referência da ação dos funcionários. Para ser bem atendido, afinal, era preciso contar com boas relações.

Assim como Voltaire, Rousseau demonstrava grande repulsa por um tal sistema. Retomando-se as idéias expressas pelo filósofo suíço no *Discurso sobre a economia política*, o serviço público significava ao mesmo tempo um dever patriótico e um direito cívico, e para o bem da nação jamais poderia ser um privilégio restrito a poucos. “Então”, escreveu ROUSSEAU, “que a pátria se mostre a mãe comum de todos os cidadãos, que as vantagens que usufruem em seu país a tornem amada, que o governo os deixe participar da administração pública para perceberem que estão em casa e que as leis sejam a seus olhos garantias de sua liberdade” (1995, p. 38). Em uma democracia, o desejo do autor seria fácil de realizar. Entretanto, como a participação mais ampla do povo no governo seria possível numa época em que o regime monárquico predominava? Confrontado com essa questão prática no tocante à Polônia,

Rousseau teve de lidar com uma situação concreta de reforma administrativa, e o resultado de suas reflexões foi um “projeto para submeter a uma marcha gradual todos os membros do governo”.

De acordo com tal projeto, os membros ativos da República – leia-se o Estado polonês – seriam divididos em três classes devidamente identificadas por distintivos especiais. Para entrar na primeira delas, os jovens passariam por um período de experiência de três anos em funções como a de advogado, assessor, juiz e administrador. Após esse período, um exame severo da conduta desses funcionários por parte da dieta<sup>159</sup> provincial decidiria pela continuidade de suas carreiras no governo. Os bem-sucedidos, que receberiam o título de *Servidores do Estado*, poderiam então aspirar à segunda classe, a qual somente admitiria os indivíduos que houvessem sido eleitos nuncios na dieta por três vezes e recebido a aprovação de seus constituintes. Os membros do segundo nível seriam chamados de *Cidadãos de escolha*, e todos os componentes do senado precisariam passar por ele. A terceira e mais elevada das classes, enfim, abrangeria os que tivessem recebido o cargo de senador-deputado por três vezes, sendo avaliado com méritos por seus pares. Caberia a esses distintos cidadãos os títulos de grande castelão e palatino, este último destinado aos que ocupariam, em caráter vitalício, os postos mais eminentes da República, podendo inclusive chegar ao trono. Em todos os níveis, como se pode ver, Rousseau defende a necessidade da aprovação da “voz pública”, o que exigiria a transparência dos atos dos funcionários no exercício de suas funções. Somente a competência e a virtude tinham de ser levadas em conta na elevação de um indivíduo dentro da hierarquia estatal<sup>160</sup>.

<sup>159</sup> Os nobres poloneses reuniam-se periodicamente nas chamadas dietinas, ou dietas de palatinado, para nelas eleger os nuncios encarregados de representá-los na dieta geral. Esta se reunia a cada dois anos e era composta do senado e dos representantes da nobreza, ela partilhava com o rei o poder legislativo.

<sup>160</sup> É certo que Rousseau sabia que não estava fazendo recomendações a santos, mas a homens comuns. Por isto, ele condicionou o sucesso das reformas sugeridas menos às qualidades do próprio projeto do que à virtude dos que deveriam colocá-lo em prática: “Dir-se-á talvez aqui que todos esses atos de aprovação dados primeiramente por corpos particulares, em seguida pelas dietinas e, afinal, pela dieta, estarão menos concordes com o mérito, a justiça e a verdade do que serão extorquidos pela briga e o crédito. Acredite! falar a um povo que, sem estar isento de vícios, tinha ainda vigor e virtudes; e, supondo-se isto, meu projeto é bom. Mas, se a Polônia já chegou neste ponto em que tudo seja venal e corrompido até a raiz, é em vão que busca reformatar suas leis e conservar sua

Mas e quanto ao restante da população? Como incluí-lo na “marcha” junto com os nobres e os magistrados? Rousseau propõe que essa mudança seja feita gradualmente, sem uma revolução sensível, de forma que

a parte mais numerosa da nação se ligue de afeição à pátria e mesmo ao governo. Isso seria obtido por dois meios: o primeiro, uma exata observação da justiça, de sorte que o servo e o plebeu, não tendo nunca que temer virem a ser injustamente humilhados pelo nobre, curem-se da aversão que devem ter naturalmente por ele. Isto pede uma grande reforma nos tribunais e um cuidado particular na formação do corpo dos advogados.

O segundo meio, sem o qual o primeiro não é nada, é abrir uma porta aos servos para adquirir a liberdade e aos burgueses para adquirir a nobreza (ROUSSEAU, 1982, p. 94).

A execução do segundo meio seria uma atribuição de assembleias especialmente reunidas para avaliar a conduta de servos e burgueses a fim de decidir sobre o mérito de sua elevação de *status*. Afinal, assim como os funcionários, o povo comum também teria de se submeter à aprovação da “voz pública”. Rousseau chega a prever um futuro distante em que a consecução de seu projeto daria origem a comunas livres na Polônia, franqueando aos plebeus o direito de enviar deputados às dietinas e de participar do exército para defender o Estado. Os burgueses, por sua vez, concorreriam cada vez mais para a prosperidade da nação, pois seus esforços poderiam ser recompensados com diversas honrarias e distinções. Se suas sugestões fossem colocadas em prática com cautela e seguindo as lições da experiência, conclui o filósofo, “chegar-se-ia enfim a vivificar todas as partes da Polônia e a ligá-las de maneira a não fazer mais do que um mesmo corpo, cujo vigor e as forças seriam ao menos duplicadas com relação àquilo que podem ser hoje: e isto com a inestimável vantagem de ter evitado toda mudança viva e brusca e o perigo das revoluções” (ROUSSEAU, 1982, p. 97-98)<sup>161</sup>.

---

liberdade, é preciso que a ela renuncie e que dobre sua cabeça sobre o jugo” (ROUSSEAU, 1982, p. 92).

<sup>161</sup> A advertência de Rousseau contra o perigo das revoluções vai de encontro às interpretações de seu pensamento político que o consideram um precursor do movimento revolucionário que abalou a França no final do século XVIII. Bento PRADO JR. (1995) adverte os analistas da obra rousseauiana a respeito das leituras que, *a posteriori*, procuram encontrar nela um conteúdo revolucionário que o próprio filósofo suíço não teria percebido. Mencionando os usos feitos por Rousseau da palavra revolução em seus escritos, Prado Jr. afirma que, em se tratando de política, ela vem sempre carregada negativamente. De fato, não apenas Rousseau, como também os outros expoentes do Iluminismo não defenderam abertamente a revolução como o melhor caminho para a realização de suas propostas, e mesmo os contemporâneos em geral não parecem ter associado as críticas das Luzes a uma ameaça revolucionária. Entretanto, durante a Revolução Francesa, os

O plano traçado por Rousseau certamente obedecia a especificidades próprias da realidade polonesa, mas demonstra que o filósofo pensou seriamente em como tornar as monarquias em geral mais próximas de seu ideal de Estado. Para tanto, a coesão nacional precisava ser estabelecida no sentido de unir os grupos diversos que compunham os povos dos Antigos Regimes – nobres, burgueses e camponeses – no objetivo comum de servir à pátria. Com o passar do tempo, as desigualdades que os opunham acabariam sendo, se não abolidas, ao menos minimizadas<sup>162</sup>, e a vontade geral estaria cada vez mais próxima de ser o fundamento do corpo político. Naquela “voz pública” que tinha por meta avaliar as condutas de todos os membros da

---

*filósofos foram constantemente reivindicados como mentores intelectuais da luta pela derrubada do Antigo Regime. Por isto, pergunta DOYLE, “se, antes de 1789, a ninguém, salvo a alguns clérigos paranoicos, o Iluminismo parecia ser uma ideologia revolucionária, como pôde, imediatamente a seguir, ter sido, tão prontamente, reconhecido como tal? A resposta mais convincente bargida até agora é que a Revolução fez dele uma ideologia revolucionária. Ninguém anteviu as dimensões do colapso do Antigo Regime nem a simultânea gama de oportunidades de reforma que isso iria propiciar. Mesmo no início de 1789, a opinião reformadora era muito menos radical do que viria a ser em pleno verão. O que produziu a ideologia revolucionária foi que mentes impregnadas do Iluminismo se voltaram para os problemas práticos de, simultaneamente, governar e reorganizar um país em que a ordem pública quase se rompera. As instituições representativas levaram para o poder exatamente aquele tipo de gente que havia sido o público do Iluminismo – uma *élite des lumières* em grande medida não-comercial, fundiária e profissional liberal. A bagagem mental com que enfrentaram os problemas do governo constituíra-se no mundo intelectual dominado pelo Iluminismo, e este propiciou-lhes o material a partir do qual compuseram sua ideologia revolucionária. Não propiciou, porém, tal ideologia já inteiramente pronta. O Iluminismo era um fenômeno do Antigo Regime. A Revolução transformou-o, desfigurou-o, como a tantas outras coisas, dentro de um molde novo e diferente” (1991, p. 53-55).*

<sup>162</sup> Como foi discutido no capítulo anterior, a desigualdade não estava ausente de todos os projetos delineados por Rousseau. Em Clarens, a hierarquia entre patrões e empregados permanece intocada. STAROBINSKI escreve que “a crítica não deixou de apontar o contraste entre o ideal democrático do *Contrato Social* e a estrutura ainda feudal da comunidade de Clarens” (1991, p. 109). Assim como tentou fornecer uma compensação à desigualdade cotidiana por meio da celebração igualitária por ocasião das vindimas em Clarens, Rousseau recomendou aos poloneses que realizassem festas para instigar o amor do povo à nação, festas tais que recordassem os grandes momentos da história do país em solenidades abertas à participação popular. O objetivo dessas comemorações deveria ser não apenas homenagear os grandes exemplos de virtude cívica demonstrados por cidadãos poloneses, mas também fortalecer os laços dos diferentes estratos sociais entre si em função do sentimento patriótico comum. Para ROUSSEAU, era preciso promover “muitos jogos públicos em que a boa mãe pátria se compraza em ver brincar seus filhos. Que ela se ocupe deles com freqüência a fim de que se ocupem sempre dela” (1982, p. 32). Uma característica importante de tais comemorações seria a de fazer com que, apesar das diferenças sociais, todos se reunissem para celebrar juntos a unidade e a permanência da comunidade: “Nada, se possível, de exclusivo para os grandes e os ricos. Muitos espetáculos ao ar livre, onde os papéis sejam *distinguidos* com cuidado, mas onde todo o povo participe *igualmente*” (ROUSSEAU, 1982, p. 33). (grifos meus). Se a participação popular na política não fosse ainda possível, ao menos as festas propiciariam que a igualdade se realizasse como um “estado de alma coletivo” (STAROBINSKI, 1991, p. 110).

República pode-se ver o germe da vontade geral, e também uma extensão do desejo rousseauiano de transparência na política, de impedir que as ações individuais pudessem passar despercebidas aos olhos da comunidade. Todos deviam prestar contas, igualmente, de suas atitudes.

A leitura dos textos de Voltaire indica uma preocupação semelhante, embora não se possa perceber no pensamento do autor uma tendência igualitária com a mesma extensão daquela existente no de Rousseau. No conto *O homem dos quarenta escudos* (de 1768), por exemplo, Voltaire criticou com veemência o sistema tributário do Estado absolutista que, segundo ele, penalizava injustamente os trabalhadores<sup>163</sup>. Contudo, se ele admitia que o governo enriquecia às custas do povo, por outro lado dizia que “em todo país, o rico faz o pobre viver. Eis a única fonte da indústria, do comércio” (VOLTAIRE, 1972, p. 373). Aqueles homens que nada tinham de seu somente sobreviviam graças ao fato de que os “que possuem a sua porção, fazem-nos trabalhar e dividem-na com êles; é o que paga o teólogo, o confeitiro, o boticário, o procurador, o comediante, o pregador e o cocheiro” (VOLTAIRE, 1972, p. 372). Desse modo, a “economia política” de Voltaire via na divisão do trabalho a origem da riqueza da nação e da subsistência dos pobres, mas não o processo por meio do qual os proprietários apossavam-se do excedente gerado pelos trabalhadores. Ela representa, assim, uma formulação semelhante àquela enunciada então pelos liberais, como Gournay, Forbonnais e d’Argenson, que “militavam em favor da total liberdade dos produtores e comerciantes, convencidos de que a natureza e o mercado eram harmoniosos e razoavelmente reguladores” (LEPAPE, 1995, p. 260).

<sup>163</sup> Em um conto escrito anteriormente, *Jeannot e Colin*, Voltaire já havia se referido ao modo como a mão do Antigo Regime pesava sobre os trabalhadores na forma dos muitos impostos a que estavam sujeitos os membros do Terceiro Estado, sobretudo aqueles que produziam a riqueza da nação: o pai de Colin, “depois de haver pago a talha, mais o imposto adicional, e as gabelas, o sôdo por libra, a capitação e os vigésimos, não se encontrava lá muito rico ao fim do ano” (VOLTAIRE, 1972, p. 269). Todos estes impostos faziam parte do sistema tributário francês que, ainda no século XVIII, mantinha numerosas taxas feudais ao lado daquelas cobradas pelo monarca. Entre elas estavam a talha, o décimo e a capitação, impostos diretos fundamentais percebidos pelo rei, além dos *accessories* (pequena talha, subsídios, taxas devidas e impostos para o sustento da burocracia), dos impostos indiretos – como a gabela sobre o sal –, do dízimo eclesiástico e dos direitos feudais e senhoriais (banalidades, censo, corvéias e translados). Como escreveu Robert PONGE, “tudo o que fugia à miséria era taxado” (1995, p. 88).

Porém, mesmo que Voltaire não pregasse a igualdade das riquezas, ele não deixava de ver apontar, nos muitos privilégios que diferenciavam os súditos, a origem de graves problemas. O Geômetra, personagem de *O homem dos quarenta escudos*, considerava o tratamento desigual dado pelo Estado aos contribuintes como prejudicial à prosperidade do reino, especialmente por isentar boa parte dos mais ricos. Assim, o que ele exigia em nome da racionalidade nada mais era do que o fim dos costumes feudais de taxaço, os quais deveriam ser substituídos pelos imperativos econômicos da participação de todos os súditos no sustento do Estado e da proporcionalidade de tributação de acordo com a riqueza pessoal. Uma tal proposta implicava mudanças nas tradições seculares de diferenciação social, pois atacava os privilégios hereditários da nobreza e as isenções fiscais concedidas ao clero desde os primórdios da constituição do absolutismo. Ao mesmo tempo, sua efetivação significaria uma transformação importante no relacionamento entre a sociedade e o Estado, representando um grande passo na direção da modernização econômica<sup>164</sup> e política do reino: para Voltaire, assim como para outros filósofos das Luzes, somente a racionalização fiscal seria capaz de sanear as finanças do governo e de permitir a sua prosperidade, sem a qual os requintes e as benesses da civilização não seriam possíveis.

<sup>164</sup> Um outro passo necessário à modernização econômica, na concepção de Voltaire, consistia na diminuição significativa do clero e de suas propriedades. Em *O homem dos quarenta escudos*, após condenar a Igreja por custar caro aos cofres públicos, em razão dos dízimos enviados a Roma, o Geômetra encontrou nela uma outra mácula a ser apagada: o celibato. Para ele, o fato de o clero privar o governo de recursos monetários não era seu único "pecado": ao impedir, através do celibato, a geração de novos súditos, a Igreja reprímia uma importantíssima fonte de renovação social, de rejuvenescimento da comunidade. Os monges são descritos por Voltaire como cadáveres, e seus claustros, como túmulos. A existência deles contrariava a racionalidade das Luzes, pois, ao invés de isolamento espiritual, o que a modernidade iluminista exigia era a *praxis*, o engajamento pela ação, a ressurreição desses homens e mulheres mediante o trabalho: "Quanto mais se multiplicam as artes, mais necessário é o número de súditos laboriosos. Há sem dúvida pelos claustros muitas inteligências sepultas, que estão perdidas para o Estado. É preciso, para que um reino floresça, o mínimo possível de padres e o máximo possível de artesãos" (VOLTAIRE, 1972, p. 393). Embora a França fosse então um dos países mais populosos da Europa, Voltaire pensava que quanto maior fosse o alcance do monaquismo, maiores seriam os prejuízos em termos de recursos humanos para a monarquia.

#### 4. ILUMINISMO VERSUS BARBÁRIE: A DEFESA DOS IDEAIS DEMOCRÁTICOS

O desenvolvimento e a manutenção da civilização, por sua vez, remetem a uma outra característica fundamental da reforma político-econômica do Estado proposta pelos iluministas: a eliminação da guerra como expediente comum nas relações internacionais. No interior do ideário das Luzes era recorrente a associação entre barbárie e guerras, e, por oposição, entre civilização e paz. Neste sentido, seus objetivos se chocavam frontalmente com as práticas da monarquia absoluta. Isto por que, em sociedades de valores aristocráticos como a França dos Bourbon, a guerra era vista como o exercício da função da nobreza e, portanto, como um momento de legitimação da ordem social estabelecida: o Segundo Estado constituía, em princípio, a força militar do Antigo Regime. Mesmo quando os nobres deixaram de cumprir essa sua incumbência tradicional, o Estado manteve uma conduta "belicista". Afinal, os governos absolutistas, diz Perry ANDERSON, "eram máquinas construídas predominantemente para o campo de batalha. (...) nas vésperas pacíficas de 1789, dois terços dos gastos do Estado francês eram ainda, segundo Necker, distribuídos para o sistema militar" (1985, p. 32). Anderson atribui o caráter belicoso do absolutismo à persistência de uma "racionalidade arcaica" proveniente do feudalismo, segundo a qual a aquisição de terras mediante conquistas militares era a maneira mais rápida e eficiente para se acumular riqueza e poder.

Os filósofos iluministas, por sua vez, ao contrário de enxergar a guerra como um instrumento aceitável para promover a grandeza do reino, lançaram contra ela as mais vigorosas condenações. Já no segundo *Discurso*, Rousseau apontou os malefícios da guerra para a humanidade. O autor havia afirmado que o fim do estado de natureza dera origem a diversas sociedades e que estas, por sua vez, organizaram-se politicamente. Tais corpos políticos, porém, teriam passado a manter entre si relações que reproduziam, em uma nova e ampliada escala, o estado de natureza primordial<sup>166</sup>,

<sup>166</sup> Essa diferença de escala não era apenas quantitativa, mas também qualitativa, uma vez que os corpos políticos não conviviam na pacífica indiferença do estado de natureza original. De fato, a despeito de suas divergências quanto a certos aspectos do pensamento de HOBBS (2002), neste

o que foi a causa de funestos acontecimentos: De acordo com o filósofo, teria sido dessa situação que

nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se, por fim, os homens se massacrarem aos milhares sem saber por que e cometeram-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros (ROUSSEAU, 1973, p. 276).

Como para Rousseau a guerra surgira juntamente com a sociedade civil, somente uma organização social e política distinta daquelas que haviam caracterizado a história até o momento traria a paz entre as nações. Para isto era preciso que a preocupação maior de cada Estado fosse o respeito à liberdade de seus cidadãos e ao direito à liberdade de todos os povos.

O repúdio de Voltaire pela guerra, como afirma LOPES (2000), era tão forte que perpassou quase todos os textos do filósofo francês: "O aspecto abominável dos conflitos, a cruzeza dos campos de batalha, aparecem mais desenvolvidos nos contos filosóficos que nas obras históricas; na ficção o autor de sente à vontade para dissertar mais livremente sobre esta praga que dissipa vidas preciosas e arruína os Estados" (2000, p. 109). Em *O mundo como está*, toda a inutilidade e a estupidez da guerra se mostram quando o profeta Babuc encontra os exércitos da Pérsia e da Índia, que estavam se enfrentando. Ele passa a interrogar os soldados e percebe que nenhum deles realmente conhece os motivos do confronto. Eles batem-se por dinheiro ou por costume, e os únicos que sabem do porquê da guerra, os generais, não se importam com ele. Seu desejo é lutar simplesmente para satisfazer seus interesses pessoais, apesar de todos os custos do embate. Um general persa reconhece o fato e diz que na

---

pondo Rousseau acompanhou o raciocínio do filósofo inglês. Segundo Hobbes, as relações entre os Estados seguem a lógica do conflito inerente ao estado de natureza, o qual se caracterizaria por uma condição de guerra de todos contra todos. O autor afirma que, mesmo que tal estado jamais houvesse existido entre simples indivíduos, "em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência, vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas apontadas, cada um de olhos fixos no outro. Seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espíões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra" (HOBBES, 2002, p. 99).

guerra “multiplicam-se os assassinios, e os incêndios, as ruínas, as devastações; o universo sofre, e o encarniçamento continua. Nosso primeiro ministro e o das Índias protestam seguidamente que só se trata da felicidade do gênero humano; e, a cada protesto, há sempre algumas cidades destruídas e algumas províncias devastadas” (VOLTAIRE, 1972, p. 8). Em *Cândido*, o protagonista viu-se recrutado, contra a vontade, pelo exército búlgaro, cuja disciplina extremamente rígida quase o levou à morte. Voltaire usa o episódio para atacar a figura do herói de guerra, o herdeiro moderno do nobre cavaleiro medieval. O autor define o herói como um “brutamontes” sádico capaz de todas as crueldades em nome de um líder que mal conhece: sua única missão é trazer a morte e a destruição para entre os homens, produzindo um espetáculo infernal sancionado pelos costumes. Afinal, era no campo de batalha que, segundo as tradições da aristocracia, resolviam-se as divergências, desde as ofensas à honra pessoal – motivos dos célebres duelos – até as disputas entre os reinos e os impérios. De todas as críticas dos iluministas à política da nobreza, a que Voltaire faz ao culto das armas é uma das mais contundentes, porque, se as Luzes objetivavam propiciar o progresso humano, a guerra era sua principal inimiga: ela representava todo o caos e barbárie que a razão das Luzes tentava extinguir.

Por tudo isso, os textos de Voltaire trazem consigo uma nova concepção de relações internacionais e das funções do Estado. Neles, as guerras são expressões da loucura humana, em especial de alguns indivíduos ávidos de riqueza e poder. Assim, a glória de um reino, ao contrário de residir nas conquistas belicas por ele realizadas, constituir-se-ia nos progressos culturais que ele pudesse alcançar: cidades florescentes e tranquilas, soberanos polidos e magníficos, tolerância religiosa, justiça eficiente e avanços científicos. Esta crítica ao militarismo estatal é a de um humanista dedicado à arte. Voltaire, desde *La Henriade* (de 1724), “pregava a tolerância, a paz civil, o abandono dos fanatismos que só levam à ira, à guerra e ao retorno à barbárie. A justificação profunda da monarquia, sua legitimidade, era pacificar e unir sob um mesmo princípio indivíduos que, sem ela, se matariam mutuamente” (LÉPAPE, 1995, p. 50-51).

O alcance da crítica de Voltaire à barbárie não se restringia, porém, às páginas de seus textos. Ela era capaz de mobilizar grupos sociais importantes na França em torno de seus objetivos. Isto porque, ao longo do século XVIII, a sociedade francesa foi o palco de um fenômeno que ajudou a redefinir o papel da cultura e da filosofia no que diz respeito à função social dos artistas e dos pensadores como sujeitos engajados nos movimentos políticos de sua época. Usando a terminologia de Pierre BOURDIEU (1996 e 1997), pode-se dizer que nesse período diversos integrantes do campo literário procuraram redirecionar seu capital simbólico – seu *status* no meio artístico – no sentido de interferir ativamente nas esferas próprias do campo de poder da monarquia francesa. Esse processo complexo de mudança nas configurações sociais foi muito bem descrito por Pierre LEPAPE, que narrou a história que, “do alvorecer do século XVIII às vésperas da Revolução Francesa, levou um grupo social pequeno e de contornos vagos, os homens de letras, a se impor na sociedade francesa – e somente nela – como uma força autônoma, dotada de um poder social reconhecido e legítimo, grupo esse que mais tarde iria ser batizado de *os intelectuais*” (1995, p. 59). A argumentação de Lepape envolve os resultados de um estudo abrangendo dois movimentos entrelaçados: o surgimento de literatos envolvidos com o objetivo de transcender os limites da “arte pela arte”, cultivando, para tanto, a reflexão filosófica e o saber científico em seus escritos, e, paralelamente, a criação de um público leitor cada vez mais vasto e desejoso de instruir-se numa ampla gama de assuntos ao mesmo tempo em que realizava uma leitura agradável. Esses leitores deram origem à chamada “opinião pública” em conjunto com os indivíduos que, gradativamente, passaram a tomar partido em questões que atravessavam os muitos segmentos sociais hierarquizados da França setecentista. Pouco a pouco, o “homem comum” procurava imiscuir-se nos negócios do Estado que, de uma forma ou de outra, diziam-lhe respeito, e a literatura do Iluminismo auxiliava-o a abrir brechas no monopólio monárquico da informação. Ao discutirem em seus textos assuntos como a economia francesa, o sistema político vigente na Inglaterra, a ciência aplicada no domínio da produção manufatureira, entre outros, os escritores abriam para toda pessoa suficientemente curiosa as portas de um conhecimento outrora restrito à elite culta ou a

um pequeno número de especialistas, pois não se tratava apenas de divulgar informações, mas de o fazer por meio de uma linguagem simples e aprazível.

Voltaire foi o intelectual francês mais influente de sua época. De acordo com DARNTON, ele “representava o herói-herói, apesar de suas simpatias por Luís XIV e seu papel de historiógrafo real. Voltaire encarnava um sistema de crença inteiramente novo, que ultrapassava em muito a crítica ao clero e a libertinagem de sua juventude. No Caso Calas e em outros que se sucederam, fez de sua causa – o Iluminismo – a causa da humanidade, infundindo-lhe paixão e indignação moral” (1998, p. 212)<sup>166</sup>. Esses casos judiciais, cujos resultados tiveram de ser revistos graças à pressão da opinião pública mobilizada pelo escritor, são uma demonstração de que o combate das Luzes à barbárie conseguira arregimentar muitos adeptos. A autoridade dos juizes já podia ser contestada pelas “pessoas comuns” que não mais se contentavam em permanecer à margem do governo. Mais do que uma simples reação ao que se pensava ser uma injustiça, a atitude da população em relação aos casos Calas e Sirven revela a força contida na utilização da *publicidade*. Se conhecimento é poder, ao tornar pública uma decisão questionável de alguns juizes provincianos, Voltaire fez com que eles tivessem de justificar sua posição perante a sociedade, uma vez que esta passara a ver como de seu interesse o destino daqueles que foram condenados. Por meio de seu *status* no campo literário, Voltaire, um simples escritor, foi capaz de vencer a censura do Estado e o sigilo do poder em nome de uma concepção moderna de ação pública.

Os esforços realizados pelo filósofo quanto à necessidade de uma reforma no sistema judiciário francês fez parte dessa nova forma de ação pública. Em *O homem dos quarenta escudos*, o autor criticou a condenação dos criminosos a penas capitais, o que, para ele, era um atentado contra a vida e contra a nação. Ao invés da morte, dizia,

<sup>166</sup> O Caso Sirven foi outro desses litígios que fizeram a fama do Voltaire intelectual. Também nele, as leis intolerantes foram a causa do incidente. Tendo sido revogado o Edito de Nantes, a Igreja podia requerer a guarda de filhos de casais protestantes alegando que iria convertê-los ao catolicismo. Foi o que ocorreu no ano de 1764 com Elisabeth Sirven, arrancada da família e entregue ao bispo de Castres. Este, que não hesitou em usar de violência para alcançar seus objetivos, acabou enforcando a moça, a qual se matou atirando-se em um poço. Acusados de assassinato, os Sirvens refugiaram-se em Ferney, de onde saíram em 1771 para se entregarem à justiça. Novamente, a atuação de Voltaire e da opinião pública levou a um resultado favorável aos acusados.

os condenados deveriam receber como pena trabalhos forçados para ressarcir a sociedade e aprender com seus erros. A tortura, meio então comum para se obter confissões dos acusados, também foi abominada pelo filósofo como a origem de inúmeras injustiças. Igualmente, em *A princesa da Babilônia*, o arcaísmo das leis criminais da França foi apontado por Voltaire como causa de erros imperdoáveis e um grande exemplo de barbárie a ser extirpado. No conto são mencionados certos

zeladores de antigas usanças bárbaras contra as quais bradava a natureza; não consultavam senão os seus registros roídos de traças. Se ali encontravam algum costume insensato e horrível, consideravam-no como uma lei sagrada. Devido a esse covarde hábito de não ousarem pensar por si mesmos, e de haurirem suas idéias nos destroços dos tempos em que não se pensava, é que, na cidade dos prazeres, ainda existiam costumes atrozes. É por esse motivo que não havia nenhuma proporção entre os delitos e as penas. Faziam às vezes um inocente sofrer mil mortes para obrigá-lo a confessar um crime que não havia cometido. Puniam uma levandade de rapaz como teriam punido um envenenamento ou um parricídio (VOLTAIRE, 1972, p. 466-467).

Voltaire acreditava que era possível aprimorar muito os processos judiciais seguindo-se as recomendações do Marquês de Beccaria, cujo livro *Dos delitos e das penas* ele comentou em uma obra de 1766 (ver VOLTAIRE, 2001). Baseado nas idéias de Beccaria, VOLTAIRE escreveu em prol do direito de defesa dos réus: “Distingamos principalmente em todo processo, em todo litígio, o agressor e o ultrajado, o opressor e o oprimido. A ofensiva parte do tirano; aquele que se defende é um homem justo” (1972, p. 399) Introduzindo a primazia da defesa no sistema judiciário – o princípio moderno de que o acusado é inocente até que se prove o contrário – o autor rechaçava a crença então comum de que uma denúncia apenas já bastava para incriminar e condenar alguém.

Rousseau, apesar de ter conferido à “voz pública” um lugar privilegiado como juíza da conduta dos cidadãos, não apelou para ela a fim de interferir ativamente no desenrolar de casos como os descritos acima. Na opinião de STAROBINSKI, isto se deve a uma diferença de perspectiva e de estratégia a respeito de como combater melhor os problemas da civilização “Rousseau quer apreender o princípio do mal. Põe em causa a sociedade, a ordem social em seu conjunto. O esforço crítico, nele, não se dispersa e não se atribui como tarefa afrontar uma a uma as múltiplas manifestações do

mal. Ele remonta a uma causa geral, que o dispensa de atacar isoladamente tal abuso particular, tal usurpação, tal impostura” (1991, p. 34). Porém, mesmo que ambos discordassem quanto a suas estratégias pessoais de luta contra a injustiça e a barbárie que viam em sua época, Rousseau e Voltaire eram igualmente defensores do princípio de que somente uma civilização fundada na ideia de direitos poderia garantir a liberdade e impedir os abusos do poder.

Entre tais direitos, a liberdade de crença estava entre os mais reivindicados. Como vimos, KOSELLECK (1999) relacionou a emergência do absolutismo à pacificação das guerras civis de religião. Ao separar política e moral, o monarca teria banido os conflitos sociais motivados pelas divergências religiosas, na medida em que confinou os domínios da fé ao espaço da consciência pessoal dos súditos. Porém, na França, a revogação do Edito de Nantes por Luis XIV e a conseqüente intolerância em relação aos protestantes conduziu novamente a religião ao cenário político. Isto não causou novas guerras civis – e um retrocesso às barbáries cometidas do século XVII –, mas trouxe prejuízos consideráveis à sociedade. Um dos resultados do ato de Luis XIV foi a emigração de milhares de huguenotes – como eram chamados os protestantes franceses –, entre os quais a maioria era de trabalhadores e burgueses donos de um certo pecúlio, o que significou perda de capital e de mão-de-obra para o reino. Os protestantes que permaneceram em território francês, por sua vez, não desfrutavam de uma boa situação. Will DURANT relata que em Toulouse, a sétima cidade mais importante da França, o massacre de São Bartolomeu era celebrado como um dia santo, e “nenhum protestante podia ser (...) advogado, médico, farmacêutico, merceeiro, livreiro ou editor, tampouco podia um católico ter um protestante como criado ou empregado – em 1748, uma mulher tinha sido multada em três mil francos por usar uma parteira protestante” (1996, p. 229). Assim, além de não poder expressar livremente sua religião, os huguenotes também se viram impedidos de exercer determinados ofícios, agravando sua condição particular e a da economia do Estado.

Por esses motivos, os iluministas, especialmente Voltaire, assumiram a luta pela tolerância religiosa como um de seus principais lemas. Em textos como *O homem*

*dos quarenta escudos e O Ingênuo*<sup>167</sup>, o filósofo lamentou que o Estado francês, em nome do ódio aos huguenotes, perdera centenas de milhares de súditos somente para agradar ao papa. Segundo o autor, tal perda refletia-se de modo negativo no mercado de trabalho, criando um vácuo de mão-de-obra capaz de intensificar a crise econômica que assolou o reino em todo o século XVIII. Como exemplo a ser seguido pela França, a Holanda aparece em *Pot-Pourri* como uma terra marcada pela diversidade religiosa e ao mesmo tempo pela prosperidade material, duas circunstâncias permitidas pela liberdade de culto que não existia na pátria de Voltaire e que tantos problemas poderia solucionar. Em *Pot-Pourri*, Voltaire narra a viagem do Sr. Roginante, um gentil-homem ferrarense, a Amsterdã em busca de obras de arte, para demonstrar que, embora divergissem quanto às suas crenças, os comerciantes holandeses conviviam muito bem uns com os outros. Depois de visitar os estabelecimentos de um católico, de um sociniano, de um judeu e de um anabatista, e de perceber que eles eram de diferentes opiniões sobre questões religiosas, o Sr. Roginante acreditou inicialmente que tais pessoas com certeza se matariam caso se encontrassem juntas no mesmo lugar. Porém, o gentil-homem e seu companheiro de viagem “muito espantados ficaram quando viram tôdas aquelas excelentes criaturas saírem de casa com os empregados, cumprimentar-se polidamente e dirigir-se para a Bôlsa. Naquele dia, contando os armênios e os jansenistas, havia ao todo cinqüenta e três religiões no local. Negociaram cerca de cinqüenta e três milhões, da maneira mais pacífica do mundo” (VOLTAIRE, 1972, p. 284). Enquanto isso, na França os comerciantes protestantes sofriam as conseqüências da revogação do Edito de Nantes, tendo de ocultar sua fé caso quisessem manter seus negócios em funcionamento.

O combate de Voltaire pela tolerância religiosa pode ser visto como uma extensão de seu empenho em prol da liberdade de expressão. Como artista e filósofo,

---

<sup>167</sup> Neste conto, pela voz de um huguenote, VOLTAIRE afirma que a postura intolerante de Luís XIV devia-se ao fato de o rei ter sido enganado por seus conselheiros, especialmente pelos jesuítas: “Convenceram-no de que, logo que dissesse uma palavra, todos os homens pensariam como ele, e que nos fazia mudar de religião como o seu músico Lulli muda em um instante os cenários de suas óperas. Não só perde ele de quinhentos a seiscentos mil súditos muito úteis, como os faz inimigos seus; (...) Tanto mais espantoso é esse desastre, porquanto o papa reinante, a quem Luís XIV sacrifica parte do povo é seu inimigo declarado” (1972, p. 323).

ele desejava poder divulgar suas idéias sem precisar temer a censura do Estado e suas conseqüências, como a prisão e o exílio, perigos que o perseguiram durante quase toda a sua carreira literária. Rousseau, que teve algumas de suas obras incluídas em listas de livros condenados – em 1762, o Parlamento de Paris ordenou que o *Emílio* fosse rasgado e queimado, e o Pequeno Conselho de Genebra reservou o mesmo destino para o *Emílio* e o *Contrato Social* –, sabia bem quão valiosa era a possibilidade de se expressar livremente. E, assim como Voltaire, ele também defendia a liberdade religiosa dos cidadãos em seus textos.

No *Contrato Social*, Rousseau discutiu as relações entre as religiões e os governos recorrendo a exemplos buscados desde a Antigüidade até os tempos modernos, e apontou quais seriam os problemas causados por elas. Depois dessa avaliação histórica, o autor evocou os limites fixados pelo contrato social ao poder do soberano para assumir a causa da tolerância:

Os súditos, portanto, só devem ao soberano contas de suas opiniões enquanto elas interessam à comunidade. Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer a outrem. Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida (ROUSSEAU, 1973, p. 149).

Dessa forma, o soberano não possui o direito de impor uma determinada religião àqueles que estão sob sua influência. No entanto, tendo em vista que os deveres do cidadão para com o Estado não podem ser prejudicados pela religião, Rousseau prega que há uma “profissão de fé civil” que o governo tem de tomar conhecida e respeitada por todos. Essa profissão de fé objetiva disseminar sentimentos de sociabilidade entre os cidadãos, e o soberano “pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de molhar, sempre que necessário, sua vida a seu dever” (ROUSSEAU, 1973, p. 150). Em outras palavras, o governante deve garantir aos súditos a liberdade religiosa, mas também deve ser intransigente com aqueles que colocam a fé ou os interesses pessoais acima de suas obrigações civis, atentando assim

contra as bases do contrato social. A intolerância do Estado precisa ter como alvo os maus cidadãos e os crentes intolerantes, sem o que sua autoridade seria minada pela ação de instituições como a Igreja, pois “em todos os lugares onde se admite a intolerância religiosa, é impossível que não tenha um efeito civil e, assim que surge, o soberano não mais o é, mesmo temporalmente. Dai por diante, os padres serão os verdadeiros senhores e os reis não passarão de funcionários seus” (ROUSSEAU, 1973, p. 150).

Contra a barbárie das guerras e das perseguições por motivos religiosos, o filósofo suíço defendia, portanto, a tolerância. Este era um dos ideais democráticos que compunham os pilares do pensamento político rousseauiano. O conjunto desses ideais buscava recolocar o problema da relação entre cidadãos e governo de modo a reconciliar dois aspectos aparentemente opostos na esfera da política: o respeito à autoridade e o exercício da liberdade. A busca por atingir uma solução para tal dificuldade foi definida por Rousseau como a tentativa de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1973, p. 38). Somente a associação política modelar delineada no *Contrato Social* seria capaz de tornar isto possível, ao transformar a vontade geral em fonte da lei. Se do confronto das vontades particulares emerge um núcleo comum que é desejável por todos os cidadãos, e se esse núcleo é dotado com o poder legal, então já não existe mais contradição entre atuar livremente e obedecer à lei, porque, em última instância, ambas são ações realizadas pelos indivíduos em seu próprio benefício. Por ter reformulado a questão da autoridade nesses termos, Rousseau contrapôs-se à tese de Hobbes sobre a validade do poder do Estado. De acordo com CASSIRER, Rousseau acredita que “o contrato social é nulo, absurdo e contraditório se, em vez de unir intimamente as vontades individuais, coage-as desde o exterior a unir-se por meios físicos de coerção. Um vínculo dessa natureza carece, de fato, de um ponto de apoio e é moralmente sem valor. Para que uma autoridade possua esse valor é necessário que os indivíduos submetam-se a ela e não que ela submeta os indivíduos” (1997, p. 346).

Como foi dito anteriormente, Rousseau não escreveu o *Contrato Social* como um projeto de Estado a ser colocado integralmente em prática. Porém, ele pensava que os princípios de funcionamento da república modelar descrita em sua obra deveriam servir de referência ideal às reformas possíveis de se realizar nos governos existentes, como o caso da Polônia deixa claro. Assim, mesmo que não fosse viável constituir um Estado do qual todos os cidadãos participassem democraticamente, manifestando diretamente<sup>168</sup> suas opiniões com liberdade para dar vida à vontade geral, não havia nada de utópico no ideal de ampliar o espaço para a atuação política do povo. Entretanto, para que os súditos se transformassem em bons cidadãos, havia algo de extrema importância a ser feito: era preciso educá-los. De fato, a crítica de Rousseau à civilização de sua época indicou uma infinidade de costumes corrompidos que deviam ter as raízes extirpadas para que uma nova civilização pudesse crescer em seu lugar. E a solução pedagógica do filósofo para tal desafio tinha a virtude como pedra angular: “deseja-se a realização da vontade geral?”, pergunta ROUSSEAU, “Deve-se então fazer com que todas as vontades se reportem a ela; e como a virtude nada mais é do que essa conformidade da vontade particular à geral – para resumir tudo em uma única palavra – basta fazer remar a virtude” (1995, p. 32). Partindo do pressuposto de que a autoridade mais absoluta é aquela que penetra até o interior do homem e influencia tanto a sua vontade quanto as suas ações, o filósofo suíço pretendia que o Estado, a fim de se promover a par e o respeito à lei, tinha de modelar os cidadãos para que assumissem o caráter virtuoso adequado à nação que se queria constituir. Essa tarefa

---

<sup>168</sup> As dificuldades práticas à participação direta de todo o conjunto do corpo político chocam-se frontalmente com a concepção de Rousseau sobre o exercício pleno da soberania popular. Para o filósofo, existia um grande erro não apenas quando o regime político excluía o povo da administração do Estado, como no caso da monarquia, mas também quando havia a figura dos representantes como intermediária entre a vontade do povo e a tomada de decisões no governo. Afinal, para ROUSSEAU “A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade geral absolutamente não se representa. É ela mesma ou é outra, não há meio termo. Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes, não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar, em absoluto, não é lei” (1973, p. 113-114). O autor considerava a representação política uma prática originária do governo feudal – uma referência aos Três Estados franceses cuja assembleia era composta de deputados –, “desse Governo iníquo e absurdo no qual a espécie humana só se degrada e o nome do homem cai em desonra” (ROUSSEAU, 1973, 113-114). Sobre a crítica de Rousseau à representação política como parte de sua condenação geral à idéia de representação ver FORTES (1997).

educacional deveria começar desde a infância, de modo a lidar com as disposições naturais existentes no espírito das crianças – ou seja, mobilizando suas paixões – para instruí-las no amor à pátria. Assim, escreve o autor, se elas

desde cedo aprendem apenas a olhar sua individualidade por meio de suas relações com o corpo político e só percebem – por assim dizer – sua própria existência como uma parte daquela, poderão vir finalmente a se identificar de alguma forma com esse todo maior, a sentir-se membros da pátria, a amá-la com esse sentimento esquisito que todo homem isolado tem apenas por si mesmo, a elevar para sempre sua alma a esse grande objeto, e assim transformar em uma virtude sublime essa disposição perigosa que origina todos os nossos vícios (ROUSSEAU, 1995, p. 39-40).

Neste sentido, Rousseau mostra que era preciso recivilizar o homem: a passagem do estado de natureza à sociedade se dera com a degeneração do amor-de-si em amor-próprio, e por isto impunha-se o objetivo de regenerar tal sentimento em prol do corpo político, direcionando-o do indivíduo para a comunidade.

Voltaire, embora não deixasse de reconhecer a importância dos sentimentos virtuosos dos súditos em relação à pátria – ele não havia escrito a Rousseau que era preciso amá-la, por mais injustiças que nela se sofresse? –, duvidava da eficácia da educação do povo para atingir esse fim. Como afirma BLANNING, “na opinião de Voltaire, ‘os tempos iluminados apenas iluminarão um pequeno número de pessoas virtuosas (*honnêtes gens*). As pessoas comuns serão sempre fanáticas’ – com o que ele queria dizer apegadas à religião” (1991, p. 32). A falta de “espírito” do povo tornava-o vulnerável às invectivas dos tiranos, e o filósofo pensava que dificilmente a educação generalizada seria capaz de reverter esse quadro. Por tal motivo, não se encontra na obra de Voltaire uma defesa da participação democrática de todos cidadãos na política. Entretanto, isto não deve ser entendido simplesmente como um sintoma de elitismo aristocrático, como se o escritor não desse a mínima importância à sorte do “povo miúdo”. Pelo contrário, como foi discutido antes, ele acreditava que o melhor meio de promover a prosperidade do reino, e com isto elevar as condições de vida da população<sup>169</sup>, seria a educação dos governantes, ou seja, seu esclarecimento. Se a elite

<sup>169</sup> De acordo com ROUANET (2001), se Voltaire se mostrava relutante quanto à necessidade de educar a população, isto era motivado por sua percepção de que a primeira prioridade do povo miserável era sobreviver. Portanto, sua crítica à eficácia da instrução ampla da população

dirigente adotasse os princípios modernizantes propostos pelas Luzes, então todo o povo seria beneficiado. Considerando que na Europa predominavam as instituições governamentais monárquicas e aristocráticas, que por natureza excluíam a maioria dos súditos da cena política, a concepção de Voltaire é bastante compreensível por seu pragmatismo, ainda que não fosse a única possibilidade de reforma, como o confronto com as idéias democráticas de Rousseau indica.

Segundo John GRAY (1999), Voltaire não condenava a democracia, mas a julgava, assim como a todas as outras formas de governo, segundo a capacidade que possuía de aperfeiçoar a civilização. De acordo com esse autor, o filósofo francês era um relativista político e sustentava que “o melhor regime seria sempre aquele que mais promovesse o progresso. Mas tal regime dependia da época, do lugar e das circunstâncias” (GRAY, 1999, p. 47). Assim, não havia um único tipo de Estado coerente com as propostas do Iluminismo. No verbete “Estados, Governos” do *Dicionário Filosófico*, Voltaire indagou sobre qual seria o melhor tipo de organização política, e acabou escrevendo que, se os povos geralmente não estão satisfeitos com seus governos, o mais desejável dos Estados é aquele em que todos obedecem às leis. E onde ficaria esse país? “Há que procurá-lo” (VOLTAIRE, 1988, p. 94), concluiu o autor, talvez indicando que a melhor atitude nesse caso consiste na busca incessante pelo aprimoramento. Nesta busca, ainda segundo Gray, os ideais liberais de Voltaire eram um farol que apontava o caminho: a tolerância, a liberdade e o império do direito é que levariam ao melhor dos governos possíveis.

Para Lídia FACHIN (1995), esses ideais não eram apenas liberais. A autora afirma que a análise das obras literárias voltairianas, do *Cândido* em especial, indica que o espírito crítico a partir do qual elas se constroem demonstra no pensamento de Voltaire a presença de ideais democráticos que ainda hoje são atuais. A autora cita inclusive um texto de René Pomeau, um dos maiores especialistas sobre o filósofo

---

“não é uma crítica aos limites intelectuais do povo, e sim o reconhecimento de que é preciso transformar suas condições materiais de vida, e de que a simples educação é insuficiente para isso. O mesmo Voltaire diz que não é verdade que tudo esteja perdido quando se der ao povo a oportunidade de ver que tem inteligência, pelo contrário, tudo estará perdido se o tratarmos como um rebanho de gado, pois mais cedo ou mais tarde esse rebanho nos sangrará com seus chifres” (ROUANET, 2001, p. 165).

francês, para reforçar sua tese. Comentando a respeito da mensagem contida nas obras voltairianas, ele escreveu: “J’entends par message le combat pour les libertés, libertés intellectuelles, religieuses, politiques, le combat pour la raison, pour les droits de l’homme, pour la tolérance. Il suffit d’énumérer ce mots qui sont des mots programmes de Voltaire pour s’apercevoir de leur actualité” (Pomeau, apud FACHIN, 1995, p. 124)<sup>4</sup>. Por criticar as arbitrariedades cometidas pelos governantes, por denunciar a barbárie da guerra e da intolerância, por lutar contra a censura à expressão, e tudo isto em nome das liberdades civis, Voltaire representaria, em seu século, um dos mais importantes defensores dos ideais sem os quais a democracia moderna jamais seria viável.

Liberais ou democráticos, ou as duas coisas ao mesmo tempo, os ideais políticos de Voltaire estavam intimamente relacionados à sua concepção de civilização. Ele recorreu ao estudo da História para demonstrar o quanto os governantes eram responsáveis pela prosperidade ou miséria dos povos, e apontou exemplos de grandes líderes que foram capazes de agir com sabedoria e ter uma decisiva influência civilizatória em suas respectivas épocas, exemplos virtuosos que os príncipes modernos precisavam imitar. Entretanto, esse mesmo estudo levou o filósofo a não nutrir ilusões sobre as origens e os fundamentos do poder dos senhores. Por isto mesmo, ele compreendia a política como uma esfera puramente humana e secular, dentro da qual era possível fazer progressos importantes desde que os cidadãos tivessem liberdade não apenas para criticar os atos do Estado, mas também para contribuir, com seus conhecimentos e sua experiência, para o esclarecimento dos governantes. Rousseau, por sua vez, acrescentava que a educação dos líderes não bastaria para aperfeiçoar o governo se o conjunto dos cidadãos não fosse educado para amar a pátria e servi-la virtuosamente. Ao pensar nesta entidade sempre em termos que abrangiam a totalidade de seus componentes, o filósofo sulço sustentava que o Estado deveria tratar de modo justo e equânime a cada um de seus membros, tendo um papel fundamental na tarefa de combater os males da civilização. Isto porque, assim como

---

<sup>4</sup> “Eu entendo por mensagem o combate pelas liberdades, liberdades intelectuais, religiosas, políticas, o combate pela razão, pelos direitos do homem, pela tolerância. É suficiente enumerar estas palavras, que são palavras programáticas de Voltaire, para se aperceber de sua atualidade”.

Voltaire, Rousseau investigou as origens da autoridade e as encontrou na desigualdade econômica, a qual tornou possível a dominação dos ricos sobre os pobres, de forma que um bom governo precisaria, antes de tudo, atacar a própria desigualdade para expurgar de si os vícios que sempre acompanharam os diferentes corpos políticos ao longo da história.

Em suas reflexões sobre a configuração da prática política no século XVIII, os dois autores se defrontaram com a monarquia absoluta e suas relações com os súditos. Enquanto Voltaire via certas vantagens esse tipo de governo, como a possibilidade do rei atuar com firmeza em prol da civilização e contra os entraves ao progresso, Rousseau foi um crítico do “processo civilizador” – para tomar uma expressão emprestada de Elias – que dera origem ao Estado absolutista e à sociedade de corte, visto que tal estrutura sociopolítica resultara no acirramento da desigualdade entre os indivíduos. Certamente, Voltaire também enxergava falhas na monarquia dos Luíses, e ambos os filósofos possuíam uma lista de reformas para corrigi-las. Neste sentido, eles desenvolveram uma concepção moderna de Estado que se contrapunha em muitos aspectos àquelas existentes nos Antigos Regimes da França e de outros países europeus. Dentro dessa concepção, a legitimidade do poder do rei se fundaria na autoridade conferida a ele pelos governados em função do bem público, e não mais em um suposto direito divino. Esse “novo rei” deveria enfrentar os problemas pelos quais seu povo passava e, quando preciso, implementar mudanças significativas nas instituições políticas e econômicas da nação. Em se tratando da França setecentista, havia algumas questões fundamentais que cabia ao monarca resolver: a venalidade dos cargos públicos – fonte de corrupção e estagnação financeira –, a persistência da guerra nas relações internacionais – um impedimento inaceitável para o progresso e uma afronta à civilidade humana –, e o caráter obsoleto do sistema judiciário – motivo de inúmeras arbitrariedades e injustiças. Porém, a questão que se impunha com mais força era a da necessidade de fazer com que a lei se tornasse soberana, garantindo a tolerância religiosa e as liberdades civis a todos os membros do corpo político.

Afinal, somente após a superação destes problemas uma civilização baseada na ideia de direito se tornaria realidade. Ela era o sonho acalentado pelos filósofos em

seu reino da crítica, e enquanto seus objetivos não fossem plenamente alcançados, o julgamento dos poderes estabelecidos não seria encerrado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho, uma breve incursão pela História dos estudos comparativos que colocaram as idéias de Rousseau e de Voltaire em confronto revelou uma série de pares conceituais por meio dos quais buscou-se caracterizá-las reforma *versus* revolução, razão *versus* sentimento, natureza *versus* civilização, progresso *versus* desigualdade. Os autores que haviam utilizado esses conceitos fizeram-no com o intuito de demonstrar as diferenças essenciais entre o pensamento dos dois filósofos, ressaltando o aparente abismo que existiria entre um Voltaire reformador e moderado, homem racional, amante da civilização e defensor incansável do progresso, e um Rousseau romântico e revolucionário, criatura sentimental, crítico da civilização em nome da natureza, inimigo da desigualdade que o progresso não pôde evitar. Foi dito também que tais imagens, as quais por muito tempo impregnaram as análises das obras desses escritores, seriam examinadas por meio de uma crítica cuidadosa dessas mesmas obras, uma crítica cujos resultados formaram o corpo deste trabalho. Ao longo dos capítulos antecedentes, buscou-se encontrar os elementos que levaram as tradições interpretativas de Rousseau e Voltaire a considerá-los verdadeiros antípodas intelectuais, a fim de questionar então se realmente haveria motivos fortes o bastante para continuar situando os dois filósofos em campos opostos.

Vimos no primeiro capítulo que os dois escritores eram provenientes de origens sociais bem distintas. Enquanto Voltaire cresceu em meio às elites e permaneceu entre elas durante toda a sua vida, Rousseau partiu de uma condição humilde que, por uma série de desventuras e também por vontade própria, jamais abandonou totalmente. Um estudo que levasse em conta apenas a proveniência social dos escritores para avaliar suas idéias certamente utilizaria essa diferença entre suas respectivas histórias pessoais como causa central a justificar as perspectivas distintas com que eles enxergaram a realidade e a reconstruíram em suas obras. Porém, as coisas não são assim tão simples. Se, de fato, as origens sociais foram condicionantes decisivos na construção da personalidade de ambos, e puderam exercer alguma influência em suas produções literárias, isto se deveu à maneira como eles mesmos

interpretaram suas condições na sociedade em função de suas atividades como escritores. Neste sentido, possui toda validade a afirmação de que o importante não é o que as circunstâncias fizeram de Rousseau e Voltaire – pobre ou rico, copista ou grande proprietário –, mas o que eles fizeram do que foi feito deles, isto é, como pensaram sobre suas vidas e lidaram com seus problemas para atuar no campo literário.

Deste modo, as estratégias que eles adotaram para atingir seus fins não eram iguais, mas possuíam o objetivo comum de lhes permitir escrever com autonomia, exercendo a crítica apesar da censura e das perseguições a fim de se fazerem ouvir. E, embora cada um deles tivesse um público preferencial em mente para suas obras, pessoas que deveriam ser esclarecidas para produzir as mudanças que julgavam necessárias na sociedade, a difusão de suas idéias escapava tanto ao controle deles mesmos quanto dos censores incumbidos de barrá-las. Voltaire desejava instruir as elites dirigentes que detinham em suas mãos o poder para promover a civilização; Rousseau pretendia educar o povo para que ele reivindicasse um lugar na cena política e instaurasse um Estado virtuoso; entretanto, os receptores das idéias de ambos, assim como da literatura iluminista em geral, extrapolavam as barreiras entre os estratos sociais, atingindo desde os grandes do reino até os súditos mais desvalidos, se não diretamente por meio das obras dos próprios filósofos, indiretamente nas vulgarizações que se faziam delas. Por tudo isso, é difícil opor Rousseau a Voltaire como se o primeiro fosse um simples representante dos anseios das classes pobres oprimidas pela elite, e o segundo, um mero defensor dos interesses de uma burguesia rica mas alijada do poder. Ainda que essa caracterização tivesse alguma pertinência – e a complexidade das relações entre arte e sociedade desafia reducionismos como esse –, vimos que a literatura é uma instância que não se limita à fixação de um conjunto de sentidos em textos cuja leitura se processa de uma única maneira. Ao contrário, o ato de ler sempre implica o exercício da interpretação, e os sentidos que as obras de Rousseau e de Voltaire receberam de seus muitos leitores, que eram oriundos de diferentes situações na sociedade, também devem ser considerados para caracterizar as idéias de ambos. Afinal, a crítica do filósofo suíço à desigualdade econômica no

segundo *Discurso* não foi vista como parte da reação aristocrática contra a ascensão da burguesia? E a condenação de Voltaire à venalidade dos cargos públicos não podia ser encarada como contrária às ambições da burguesia rica que os adquiria? Em suma, a qualificação das idéias dos dois escritores como opostas em função das origens sociais deve ser no mínimo problematizada, como o foi no interior desta pesquisa.

Da mesma forma, buscou-se apreender em que medida a presença marcante do sentimentalismo na obra de Rousseau poderia ou não justificar a qualificação das idéias do autor como uma defesa dos arroubos instintivos, dos anseios do coração acima de quaisquer outros, em oposição ao suposto racionalismo frio de Voltaire, o “homem-cérebro” na descrição de Endore. Seguramente, o filósofo suíço conferiu à sensibilidade um espaço privilegiado como parte de sua investida em prol da sinceridade e da transparência nas relações humanas. Voltaire viu com certa desconfiança tal atitude, embora ele mesmo participasse do movimento de reabilitação das paixões que o Iluminismo permitira ao procurar apagar a mancha do pecado que o cristianismo lançara sobre elas. Entretanto, o filósofo suíço jamais considerou que a razão deveria se submeter cegamente aos desígnios do sentimento. A contrário, era na consciência humana que Rousseau enxergava a fonte de uma lei moral que o coração tinha de obedecer, lei que se harmonizava, em última instância, com os ditames da razão. Se no pensamento de Voltaire é possível encontrar um predomínio da racionalidade – arma do autor na luta contra o fanatismo e a superstição –, há bons motivos para se afirmar que ambos os filósofos acreditavam que sem o cultivo da razão, a humanidade não conseguiria vislumbrar o caminho rumo a tempos mais felizes.

A felicidade, bem supremo que os homens do século XVIII elegeram e sobre o qual redigiram inúmeras obras, era um tema intimamente ligado a outro de grande relevância, e que foi igualmente assunto de um sem número de páginas: a civilização. Ao longo deste trabalho, o contraste entre as concepções de Rousseau e Voltaire sobre esse tema crucial levou a diversas e fecundas discussões, as quais, sem dúvida, foram grandemente enriquecidas pela ênfase dada à leitura de seus textos literários, essas fontes especiais que, sob a aparência da ficção, recriam as múltiplas dimensões do

universo social e cultural de uma época, fornecendo assim abundantes possibilidades de olhar para ela. Num primeiro momento, considerou-se o significado da civilização no contexto mais amplo do Iluminismo. Para a maior parte dos filósofos, ela representava um conjunto de valores que, quanto mais estivessem presentes entre os homens, mais benefícios trariam à sociedade. A tolerância, a liberdade, o incentivo ao desenvolvimento das artes e das ciências, o uso da razão como guia tanto no governo quanto na economia, eram alguns desses valores. Olhando para as condições de vida da humanidade nos séculos passados, e comparando-as com as de sua própria época, muitos contemporâneos de Voltaire e Rousseau acreditaram que o processo histórico era um sinônimo de progresso, uma vez que o século XVIII lhes parecia um momento em que as realizações humanas haviam permitido à civilização existente superar em muito tudo o que já se conseguira alcançar antes. Além disso, sua visão secularizada da História levava-os a ver no futuro a continuidade de seus esforços em prol da civilização, de modo que a emancipação do homem dos males que ainda o afligiam seria certamente efetivada, mais cedo ou mais tarde.

Voltaire e Rousseau concordavam com tais esperanças? A resposta a essa pergunta, como vimos, teve de passar necessariamente pelo questionamento das imagens de um Voltaire defensor da idéia de progresso e de um Rousseau inimigo da civilização. Em ambos os casos, se as duas imagens não eram de todo ilusórias, mostraram-se, entretanto, incompletas. De fato, as idéias do escritor francês sobre a História fundamentavam-se nos estudos que ele mesmo desenvolveu nessa área, os quais representaram, para o século XVIII, um aprimoramento importante na pesquisa histórica. A adoção do que o próprio Voltaire chamou de uma perspectiva filosófica diante dos fatos permitiu que ele fosse bastante crítico em relação à possibilidade de avanços civilizatórios. Que o progresso existia, isto era indubitável para ele. Que o progresso, no entanto, fosse inevitável, era algo em que ele não podia acreditar. A História lhe ensinara que, por mais que os homens se esforçassem, a ameaça da barbárie sempre persistia. O esclarecimento constituía a arma mais poderosa no combate a tal ameaça, mas Voltaire não confiava ingenuamente que as Luzes atingiriam a todos com a mesma intensidade, garantindo a vitória da razão sobre o

fanatismo e a superstição. Seu apreço pela civilização era tanto maior pelo valor que ela possuía como uma bela jóia cuja fragilidade demandava cuidados constantes

Assim como Voltaire, Rousseau não compartilhava da crença na inexorabilidade do progresso. Se muitos pensadores viam a História como o caminho pelo qual a humanidade aprimorava cada vez mais a si mesma, o filósofo suíço a considerava também como o movimento pelo qual os homens abandonaram sua simplicidade primitiva e foram corrompidos pelo advento do amor-próprio. Para ele, o nascimento da vida em sociedade afastou gradativamente o ser humano da natureza, pois a desigualdade que passou a caracterizar a condição dos indivíduos uns em relação aos outros despertou neles necessidades artificiais que constituíam a essência da civilização. Ao contrário de enxergar o processo histórico como uma via de mão única em direção ao desenvolvimento positivo do potencial humano, Rousseau percebia nele o agravamento da desigualdade. Porém, isto não levou o autor a condenar incondicionalmente a civilização e tudo o que ela representava. Embora compreendesse as imensas dificuldades que envolviam a transformação estrutural no modo de vida das sociedades existentes, o filósofo acreditava que do interior da própria civilização poderiam surgir forças capazes de alterar os rumos da história, reconciliando o homem e a natureza, bem como combatendo a desigualdade e os problemas por ela causados. Nesse intuito, a educação assumia um papel fundamental para impedir que os males da civilização degenerassem o espírito naturalmente bom dos homens.

Portanto, Rousseau era um inimigo da civilização, mas apenas do tipo de civilização que sufocava a voz da natureza nos corações humanos, e que fazia da desigualdade sua condição de existência. E Voltaire, por sua vez, era um defensor do progresso, mas somente de um progresso que ele sabia ser o resultado de uma batalha incansável sem a qual a civilização correria o risco de sucumbir. Assim, as interpretações que vêem as idéias de Voltaire e Rousseau como inconciliáveis erram ao desconsiderar a complexidade que conceitos como progresso, natureza e civilização possuem no conjunto de suas respectivas obras. Com certeza, não se pode dizer que suas opiniões eram sempre divergentes, pois, como foi discutido, há fortes evidências

de que eles desenvolveram várias reflexões semelhantes a respeito do significado da civilização.

Isto é visível em se tratando da maneira como ambos concebiam o estágio atingido pela civilização no século XVIII. O estudo de suas obras em busca das representações que eles fizeram da sociedade de Paris revelou que tanto Voltaire quanto Rousseau enfatizaram as mesmas características da civilidade de seus membros. De fato, a linguagem cheia de sutilezas dos parisienses foi o aspecto mais ressaltado pelos dois. À medida que os personagens de seus textos tomavam contato com os habitantes da capital, iam percebendo que as palavras que usavam para se expressar nem sempre correspondiam à realidade de suas intenções. A cortesia moldava as relações humanas a fim de enquadrá-las nas regras de um comportamento refinado e bem pouco natural. Como se fizessem parte de um grande espetáculo teatral, os parisienses colocavam as máscaras da civilização sobre suas faces e desempenhavam papéis uns para os outros. Rousseau e Voltaire conseguiram enxergar através desse jogo de representações, revelando que a manutenção das aparências era essencial para o tipo de existência civilizada que caracterizava a vida dos franceses. Por este motivo, ambos demonstraram que, para além das ilusões criadas pelo refinamento da capital, persistiam desigualdades sociais que a linguagem polida de seus moradores não somente encobria, mas também reforçava.

Nesse ambiente tão distante daquela simplicidade que Rousseau atribuía à verdadeira natureza do homem, havia pouco espaço para a manifestação sincera dos sentimentos. O importante em tal sociedade, esclareceu Voltaire, era saber ser agradável, o que demandava a capacidade de agir com desenvoltura para conquistar a confiança alheia. Adaptar-se aos costumes refinados, porém, geralmente não se constituía em uma tarefa fácil. Ainda mais porque, no século XVIII, Paris estava se consolidando como o centro cultural, político e econômico do reino, e as consequências desta transformação se faziam sentir com crescente intensidade pelas pessoas que tomavam contato com ela. As obras dos dois filósofos retratam como as múltiplas experiências da modernidade parisiense influíam sobre as personalidades de modo a desafiar sua solidez, tornando ainda mais complexa a convivência dos que

habitavam ou visitavam a capital. Estar dentro do “turbilhão social” era o mesmo que ser arrebatado por um movimento que abalava os valores morais e sentimentais. Neste sentido, a civilização de Paris aparece nos textos de Rousseau e de Voltaire de forma semelhante, embora os julgamentos que cada um deles enunciou sobre ela divergisse em aspectos importantes.

Para Rousseau, a civilidade dos parisienses era o triunfo da artificialidade. Quando o filósofo suíço apontava na passagem à vida civilizada a entrada do homem no reino das aparências, domínio em que o amor-próprio era o sentimento maior, ele tinha em mente o que os resultados de tal mudança haviam gerado em sua época, isto é, a suprema desnaturação da humanidade. O surgimento de uma nova sensibilidade seria necessário para reverter os males que as “falsas demonstrações enganadoras” exigidas pelos hábitos da sociedade provocavam, e o exemplo literário da comunidade de Clarens, fundada sobre o princípio da transparência dos sentimentos, poderia servir de contraponto à polidez parisiense. Voltaire, por sua vez, reconhecia a existência de uma série de problemas, inclusive daqueles apontados por Rousseau. Entretanto, não concordava que fosse preciso abandonar os costumes refinados dessa civilização para aprimorá-la. Do mesmo modo como ele compreendia que o progresso sempre encontrava obstáculos em seu caminho, acreditava que a civilização jamais seria uma obra perfeita e acabada. O “paradoxo do mal” que perpassa sua obra descreve a vida civilizada como uma mescla de benesses e desventuras que não se deve aceitar passivamente, mas que possui um grande valor em sua própria constituição dispar. Ao mesmo tempo em que não desejava renunciar aos deleites da sociedade dos “belos espíritos”, o escritor francês não deixava de indicar os custos desses prazeres, e dava ele mesmo o exemplo de engajamento produtivo sem o qual a civilização não pode prosperar. Voltaire, afinal, era como o escultor de *O mundo como está*, cuja estátua representando a civilização compunha-se dos materiais mais nobres aos mais vis. Comparado a ele, Rousseau era um terapeuta incansável na busca do antídoto para as doenças da sociedade.

Seria possível, então, combater as mazelas relatadas pelos dois filósofos em seus textos literários? A resposta afirmativa traz consigo o tema essencial da política e

dos meios mais adequados para a transformação da sociedade. Realmente, o estudo das questões referentes à civilização no século XVIII indica que elas estavam relacionadas à esfera política de maneira muito marcante. Vimos que havia uma Filosofia da História iluminista que concebia a passagem do tempo como palco para a manifestação do progresso, cuja meta intrínseca seria o desenvolvimento contínuo da civilização. Ora, Reinhart KOSELLECK (1999) afirmou que essa Filosofia da História não se separava da crítica moral do Estado absolutista movida pelos intelectuais, de acordo com a qual a crença no progresso pressupunha igualmente a vitória final da sociedade contra uma autoridade cujos direitos eram considerados injustos. Assim, a implementação bem-sucedida do conjunto de valores éticos e racionais contidos na civilização pretendida pelas Luzes passava necessariamente por profundas mudanças no domínio político. Por outro lado, a importância do Estado como agente civilizatório era suficientemente bem conhecida na época para ser ignorada. Arlette FARGE (1991) escreveu que, ao criar instrumentos oficiais para difundir a polícia (*police*) entre todos os estratos sociais, a monarquia francesa aumentava o alcance de seu controle sobre a vida dos súditos, e procurava desse modo banir os comportamentos considerados incivilizados para garantir a ordem pública e, segundo seus defensores, a felicidade geral da população. Esses dois entrecruzamentos entre civilização e poder justificavam a ênfase dada, no pensamento filosófico do século XVIII, à política como instância fundamental em qualquer projeto de reorganização social. Rousseau tinha uma clara noção disto quando ressaltava, em vários de seus textos, que o poder do governo sobre o caráter dos governados era muito maior do que se imaginava, pois, para ele, os povos eram sempre aquilo que seus governos faziam deles. Voltaire possuía uma opinião semelhante, ao concluir que os condutores do Estado eram diretamente responsáveis pelo progresso ou pela decadência das nações, uma vez que, na concepção de História voltairiana, os mais esplendorosos momentos da civilização correspondiam aos governos de grandes estadistas.

Como se creditava ao Estado uma influência tão decisiva sobre a sociedade, os filósofos dedicaram-se a minuciosas discussões sobre as origens e os fundamentos de seu poder. Rousseau reconstruiu a História hipotética do nascimento da autoridade

relacionando-o ao surgimento da desigualdade econômica. Quando ricos e pobres passaram a disputar a propriedade privada, a ordem política foi arditamente proposta pelos abastados como meio de autoproteção. Na visão de Voltaire, não apenas as riquezas sempre estiveram presentes como base para a força dos governantes, como também a violência e a habilidade, as quais estabeleciam as bases de um poder de fato que as leis, em seguida, transformavam em poder de direito. As investigações de ambos os autores levaram-nos a compreender a autoridade dos governos como desprovida de qualquer determinação sobrenatural, ao contrário do que afirmavam os teóricos do direito divino. Para Rousseau e Voltaire, o Estado era um produto do advento da civilização, uma obra humana, portanto, e como tal poderia ser aperfeiçoado por ações conscientes de sujeitos esclarecidos.

Tais ações deveriam levar à constituição do que Paul HAZARD (1948) chamou de civilização baseada na idéia de direitos. Para tanto, era preciso que os filósofos empreendessem a crítica dos fundamentos do tipo de Estado predominante no Antigo Regime, ou seja, a monarquia absoluta. Os dois focos centrais dessa crítica incidiram na atribuição de um caráter sagrado à figura do rei, alvo privilegiado pelos ataques de Voltaire, e na distância entre as deliberações do monarca e a vontade popular, principal motivo da condenação de Rousseau ao absolutismo. Tratando o rei como um simples homem em suas obras, os filósofos defendiam que ele devia reconhecer a sociedade, e não Deus, como fonte de seu poder, e, por conseguinte, assumir perante ela o compromisso de respeitar os direitos de seus membros não somente como súditos, mas sobretudo como cidadãos. Mais do que um mero deslocamento teórico, tal mudança nas bases de legitimidade da autoridade monárquica significava uma profunda alteração nas relações entre Estado e sociedade, pois implicava um grande passo no sentido da racionalização da política.

Como vimos, o processo de racionalização das estruturas do Estado era parte do que Max Weber e seus comentadores chamaram de modernização. O conjunto de formas políticas e configurações sociais que compunham o Antigo Regime na França, bem como em outros Estados europeus, parecia aos iluministas um quadro problemático que exigia reformas importantes, as quais seriam imprescindíveis para a

superação de seus vários elementos arcaicos. No tocante à monarquia, as opiniões variavam. Havia aqueles que propunham sua abolição, enquanto outros acreditavam que ela poderia ser aprimorada. Voltaire estava entre estes últimos, pois seus textos históricos e literários continham um catálogo de virtudes que definia as qualidades necessárias a um príncipe moderno, entre as quais se encontravam a justiça, a prodigalidade, a magnificência, a operosidade, a sabedoria e a tolerância. Rousseau, por sua vez, mesmo não nutrindo grandes simpatias pelo regime monárquico, concebeu reformas capazes de aperfeiçoá-lo, propondo que a participação dos súditos na administração do reino fosse paulatinamente ampliada. Além disso, ambos os autores defenderam a superposição da lei à vontade dos reis, condição *sine qua non* da civilização dos direitos.

A constituição do império da lei representava o ponto central das reformas modernizadoras do Iluminismo, mas tinha de ser complementada por diversas outras. Assim, tanto Rousseau quanto Voltaire clamavam por critérios mais racionais de composição da estrutura administrativa, o que, em outras palavras, queria dizer o fim da venalidade dos cargos públicos. O filósofo suíço propôs inclusive a avaliação popular dos candidatos às funções estatais, a fim de que o mérito prevalecesse acima de tudo. Somente dessa forma poder-se-ia garantir uma maior eficiência nos negócios do governo, o qual, segundo Voltaire, devia eliminar também os privilégios tributários concedidos a grupos ou a indivíduos, para administrar eficazmente seus recursos financeiros. Afinal, algumas das maiores dificuldades enfrentadas pela monarquia dos Luíses no século XVIII deveram-se à sua incapacidade de equilibrar o erário do reino.

Na concepção dos filósofos, enfim, um Estado racional não poderia tolerar que a barbárie continuasse perpassando suas ações. Por este motivo, o alcance das reformas que propunham tinha de atingir a limitação da violência ao estritamente indispensável para manter a ordem pública. No âmbito externo da política, isto significava que a guerra era inaceitável como instrumento nas relações internacionais. Já no âmbito interno, dois outros elementos deveriam ser alvos de mudanças: o sistema judiciário, cujo arcaísmo resultava comumente em práticas desumanas para com os acusados (a tortura) e em penas desproporcionais para os condenados, e o princípio da

intolerância religiosa que, em nome da unidade da fé, prejudicava milhares de indivíduos cujas crenças divergiam das ortodoxas oficiais. Essas três formas de barbárie – guerra, injustiça, intolerância – opunham-se diametralmente ao conjunto dos valores da civilização desejada pelos filósofos das Luzes, na medida em que o direito à paz, a um julgamento justo e à liberdade religiosa era tido por eles como um princípio fundamental. Assim como os outros iluministas, Rousseau e Voltaire lutaram para que tal princípio fosse respeitado, especialmente este último, que fez de sua atuação como intelectual um exemplo marcante de defesa dos direitos civis.

Entretanto, muitas das mudanças que os filósofos reivindicaram em suas obras somente foram realizadas depois que a Revolução Francesa iniciou seu ataque ao Antigo Regime. Esta solução revolucionária dificilmente seria aprovada por Voltaire, cujo pragmatismo político certamente abominaria atos radicais como a execução do rei. Mas e quanto a Rousseau? Alguns dos intérpretes de sua vida e obra, como Durant e Endore, acreditavam que o filósofo suíço via na revolução o melhor caminho para destruir a sociedade corrupta e gerar, por intermédio de medidas extremas, um novo mundo mais virtuoso. Todavia, como foi discutido, Rousseau não apenas temia o perigo das revoluções, mas recomendava que as transformações nos governos deviam evitar toda mudança viva e brusca. Assim sendo, novamente se impõe a necessidade de reconsiderar as comparações dos críticos que opõem Voltaire a Rousseau, desta vez por meio do binômio reforma/revolução. Os resultados deste trabalho indicaram que tal contraste não se sustenta, visto que ambos os filósofos reconheciam as dificuldades presentes no objetivo de alterar os costumes políticos, dificuldades que seriam vencidas unicamente pela consecução de uma série de reformas modernizadoras. Os condutores de tais reformas deveriam ser os governantes esclarecidos, como propunha Voltaire, cujo trabalho poderia ser facilitado por um povo educado no amor à pátria, como ansiava Rousseau. De qualquer modo, nenhum dos dois parecia crer que algo como uma civilização baseada na idéia de direito surgiria dos arroubos de uma revolução.

Considerando que nem as idéias políticas de Rousseau nem as de Voltaire continham a defesa consciente da revolução, uma nova questão se apresenta: seria

possível contrastar a imagem de um Voltaire conservador, admirador da monarquia absoluta e do despotismo esclarecido, a de um Rousseau de convicções extremamente igualitárias, a quem somente a democracia radical agradava como regime político ideal? Certamente, o estudo das obras do filósofo suíço demonstrou seu grande apreço pela idéia de soberania popular, sua crença na vontade geral como origem da lei, e a tendência a ver na igualdade, não apenas civil, mas também econômica, uma forma de promover a coesão dos componentes do Estado. No entanto, tal estudo também indicou que Rousseau era bem mais realista do que alguns de seus críticos pensaram, e sabia que o regime monárquico, juntamente com as distinções sociais que ele comportava, não seria facilmente substituído por instituições democráticas. Assim, ele refletiu sobre a possibilidade de corrigir certos aspectos negativos da monarquia, e recomendou medidas a serem implantadas num caso concreto – o reino polonês – a fim de mobilizar todos os membros do corpo político, inspirando um mesmo espírito de patriotismo e de virtude nos governantes e nos súditos, apesar das desigualdades que os diferenciavam. No tocante a Voltaire, suas convicções políticas não podem ser completamente definidas pela referência única e exclusiva a seu apoio declarado a líderes fortes capazes de promover os valores da civilização. A análise dos textos do filósofo francês revelou que, se por um lado ele não propunha que a monarquia era o único tipo de governo desejável, por outro, ideais como a tolerância, a liberdade (intelectual, religiosa, política), o respeito à dignidade humana, e o império do direito, ideais democráticos e liberais que Voltaire admirava e pelos quais combatia incansavelmente, são princípios que ultrapassam as fronteiras do absolutismo e dizem respeito à cidadania moderna tanto quanto os ideais contidos no *Contrato Social*.

Existem, enfim, muito mais pontos em comum entre as idéias de Voltaire e de Rousseau do que os críticos costumam ressaltar. Há, seguramente, diferenças também importantes entre elas, e não se quis ocultá-las, mas somente compreender até que ponto elas realmente justificam a oposição entre esses dois escritores. Dessa forma, espera-se que este trabalho tenha contribuído para a interpretação do pensamento de ambos, e também para o entendimento dos significados da civilização no âmbito da História das idéias do Iluminismo. Tal foi o intuito que levou o autor a lançar um olhar

atento sobre algumas das imagens que, ao longo dos últimos duzentos anos, retrataram os dois maiores expoentes das Luzes. Não tendo se contentado com elas, assumiu-se aqui a mesma perspectiva cética recomendada por Voltaire. Em certa ocasião, o filósofo francês escreveu que adotara como seu "padroeiro" São Tomé de Dídimos, que sempre insistiu em fazer o exame com as próprias mãos. Igualmente, o autor deste trabalho decidiu tomar em suas próprias mãos as imagens representando Rousseau e Voltaire para apreciá-las mais de perto, explorando cada detalhe de suas figuras, não sem um certo espírito iconoclasta. Afinal, uma boa dose de ceticismo sempre foi um ingrediente necessário ao avanço do conhecimento, e para quem admira os ideais das Luzes, a ousadia de questionar é a melhor homenagem que se pode prestar a seu legado.

## REFERÊNCIAS

### I FONTES

#### I.1 Traduções

CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis). **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano** Trad. Carlos A. R. de Moura. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

DESCARTES, René. **Meditações**. In: **Descartes**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996. p. 241-337. (Os Pensadores)

ENDORE, Guy. **O coração e o espírito. a estória de Rousseau e Voltaire**. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é o "Esclarecimento"?** In: \_\_\_\_\_. **Textos seletos**. Trad. Raimundo Vier e Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-117.

\_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. In: GARDINER, Patrick. **Teorias da história**. 4. ed. Trad. Vitor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 28-41.

LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da servidão voluntária**. Trad. Laymert G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LACLOS, Choderlos de. **As relações perigosas** São Paulo: Abril Cultural, 1971.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. I. (Os Pensadores).

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de). **Do espírito das leis**. 2. ed. Trad. Fernando H. Cardoso e Leônio M. Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. In: **Rousseau**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 21-151. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: **Rousseau**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 207-326. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: **Rousseau**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 337-360. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec, Campinas. Editora da Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Trad. Maria Constança P. Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995(a).

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. In: **Santo Agostinho**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 29-416. (Os Pensadores)

VOLTAIRE [François Marie Arouet]. *Seleções*. Trad. J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson, 1952.

\_\_\_\_\_. *Contos*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Cartas inglesas*. In: **Voltaire, Diderot**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7-63. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Tratado de metafísica*. In: **Voltaire, Diderot**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 65-89. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Dicionário Filosófico*. In: **Voltaire v. I, Diderot**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 1-211. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Carta de Voltaire a Rousseau*. Trad. Ayalla K. Aguiar, Carmen M. Serralta e Rosa Maria M. Freitas. Arca: **Revista Literária Anual**, Florianópolis, n. 2, p. 55-57, 1995.

\_\_\_\_\_. *Comentários políticos*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

## 1.2 Originais

HUGO, Victor. **Les misérables**. Disponível em: <[http://minotaure.bibliopolis.fr:7999/HTML/auteurs/aut\\_ab.htm?aut-%3EHugo](http://minotaure.bibliopolis.fr:7999/HTML/auteurs/aut_ab.htm?aut-%3EHugo)> Acesso em: 30 dez. 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Disponível em: <[http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_ineg.rtf](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_ineg.rtf)> Acesso em: 05 ago. 2001.

\_\_\_\_\_. **Discours sur les sciences et les arts**. Disponível em: <[http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_sca.html](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html)> Acesso em: 05 ago. 2001(a).

\_\_\_\_\_. **Julie ou La nouvelle Héloïse: lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes**. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?E=0&O=N101488>> Acesso em: 05 ago. 2001(b).

\_\_\_\_\_. **Do contrat social**. Disponível em: <[http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?contrat1](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?contrat1)> Acesso em: 05 ago. 2001(c).

\_\_\_\_\_. **Les confessions**. Disponível em: <[http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?confessions1](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?confessions1)> Acesso em: 05 ago. 2001(d).

\_\_\_\_\_. **La reine fantasque**. Disponível em: <[http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr\\_fant.rtf](http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_fant.rtf)> Acesso em: 05 ago. 2001(e).

\_\_\_\_\_. **Émile ou De l'éducation**. Disponível em: <[www.microserve.net/~gallanar/rousseau/emile](http://www.microserve.net/~gallanar/rousseau/emile)> Acesso em: 05 ago. 2001(f).

\_\_\_\_\_. **Économie politique**. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/rousseau/rousseau.htm>> Acesso em: 05 ago. 2001(g).

\_\_\_\_\_. **Considérations sur le gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée**. Disponível em: <<http://www.microserve.net/~gallanar/rousseau/pologne.htm>> Acesso em: 05 ago. 2001(h).

VOLTAIRE [François Marie Arouet]. **Contes en vers et en prose I**. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=N101502&E=0>> Acesso em: 30 dez. 2001.

\_\_\_\_\_. **Contes en vers et en prose II**. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?O=N101503&E=0>> Acesso em: 30 dez. 2001(a).

\_\_\_\_\_. **Dictionnaire philosophique**. Disponível em: <<http://www.voltaire-integral.com/00Table/table.htm>> Acesso em: 05 ago. 2001 (b).

\_\_\_\_\_. **Lettres philosophiques**. Disponível em: <[http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner\\_html?letphil](http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?letphil)> Acesso em: 05 ago. 2001 (c).

\_\_\_\_\_. **Essay sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nous jours**. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?E=0&O=N089872>> Acesso em: 13 jan 2002.

\_\_\_\_\_. **Œuvres historiques**. Bruges: Gallimard, 1987. (Bibliothèque de la Pléiade, 128).

## 2 BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola **Dicionário de filosofia**. 2. ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.

ALBERTI, Verena. A existência na História: revelações e riscos da hermenêutica. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 31-57, 1996.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. Trad. João R. M. Filho. São Paulo: Brasiliense, 1985.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. **O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luis XIV**. Trad. Claudio Cesar Santoro. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Trad. Dora Flakman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 2. ed. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1993.

BASBAUM, Leôncio. **Sociologia do materialismo: introdução à história da filosofia.** 3. ed. São Paulo: Símbolo, 1978.

BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII.** Trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70, 1990.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar.** Trad. Carlos F. Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BIERSACK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, L. (org.) **A nova história cultural.** Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 97-130.

BIGNOTTO, Newton. O círculo e a linha. In: NOVAES, Adauto (org.) **Tempo e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BLANNING, T. C. W. **Aristocratas versus burgueses?: a Revolução Francesa.** Trad. Cid K. Moreira. São Paulo: Ática, 1991.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra.** Trad. Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BARTHES, Roland. Leitura. In: **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. v. 11, p. 184-206.

BOBBIO, Norberto, BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna.** 2. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte.** Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas: sobre a teoria da ação.** Trad. Miguel S. Pereira. Oeiras: Celta, 1997.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade.** 7. ed. São Paulo: Nacional, 1985.

CARDOSO, Ciro F. **Narrativa, sentido, história.** Campinas: Papiрус, 1997.

\_\_\_\_\_. Epistemologia pós-moderna, texto e conhecimento: a visão de um historiador. **Diálogos**, Maringá, v. 3, n. 3, p. 1-28, 1999.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo.** 3. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. **A questão Jean-Jacques Rousseau.** Trad. Erlon José Pascoal. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1988.

\_\_\_\_\_. **A história hoje: dúvidas, desafios, propostas.** *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994.

CHEVALIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias.** Trad. Lydia Christina. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1990.

DARNTON, Robert. **Boemia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime.** Trad. Luis Carlos Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Edição e sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **O beijo de Lamourette: Mídia, cultura e revolução.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa.** 2. ed. Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Iluminismo como negócio: história da publicação da *Enciclopédia* 1775-1800.** Trad. Laura T. Motta e Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

\_\_\_\_\_. **Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária.** Trad. Hildegard. Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DECCA, Edgar S. de. **O Holocausto: os tênues laços da história e da memória.** *Temas & matizes*, Cascavel, ano I, n. 1, julho de 2001, p. 28-35.

DILTHEY, Wilhelm. **A compreensão dos Outros e das suas Manifestações de Vida.** In: GARDINER, Patrick. **Teorias da história.** 4. ed. Trad. Vitor Matos e Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p. 259-273.

DOYLE, William. **O antigo regime.** Trad. Lólio L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1991.

DURANT, Will. **A história da filosofia.** Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador Uma história dos costumes.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. v. I

\_\_\_\_\_. **O processo civilizador: Formação do Estado e civilização.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. II.

\_\_\_\_\_. **A sociedade de corte.** Trad. Ana Maria Alves. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **Sobre o tempo.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ESPÍNDOLA, Arlei de. Diretrizes da ética de Jean-Jacques Rousseau. **Tempo da Ciência**, Toledo, v. 6, n. 11, p. 25-32, jan./jun. 1999.

FACHIN, Lúcia. Polifonia, carnavalização e paródia em "Candide" de Voltaire. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 35, p. 113-125, 1995.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo.** 4. ed. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro F., VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 91-125.

FARGE, Arlette. Famílias. A honra e o sigilo. In: ARIÈS, Philippe, CHARTIER, Roger (orgs.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes.** Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 580-617

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos.** São Paulo: Brasiliense, 1981

\_\_\_\_\_. **Paradoxo do espetáculo: Política e poética em Rousseau.** São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** 2. ed. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa.** 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FRANCO JR, Hilário. O (pre)conceito da Idade Média. In: \_\_\_\_\_. **A Idade Média: O nascimento do Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 17-24.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade.** 5. ed. Trad. Octavio A. Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

GAY, Peter. **A paixão terna.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIANNATTASIO, Gabriel. **Sade, um anjo negro da modernidade**. São Paulo: Imaginário, 2000.

GOLDMANN, Lucien. **Sociologia do romance**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. **Dialética e cultura**. 2. ed. Trad. Luiz F. Cardoso, Carlos N. Coutinho e Giseh V. Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOULEMOT, Jean Marie. As práticas literárias ou a publicidade do privado. In: ARIÈS, Phillipe, CHARTIER, Roger (orgs.). **História da vida privada: Da Renascença ao Século das Luzes**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 371-406.

\_\_\_\_\_. Da leitura como produção de sentidos. In: CHARTIER, R. (org.). **Práticas da leitura**. 2. ed. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 107-116.

GRAY, John. **Voltaire: Voltaire e o Iluminismo**. Trad. Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Catherine. Sweet home. In: FERROT, Michele (org.). **História da vida privada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 4. p. 53-87.

HAUSER, Arnold. **História social da literatura e da arte**. 3. ed. Trad. Walter H. Geenen. São Paulo: Mestre Jou, 1982. Tomo II.

\_\_\_\_\_. **História social da arte e da literatura**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HAZARD, Paul. **A crise da consciência européia (1680-1715)**. Trad. Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Cosmos, 1948.

\_\_\_\_\_. **O pensamento europeu no século XVIII**. Trad. Carlos G. Babo. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1974. v. I.

HUNT, Lynn. História, cultura e textos. In: HUNT, L. (Org.). **A nova história cultural**. Trad. J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 1-29.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 1999.

LACAPRA, Dominick. Chartier, Darnton e o grande massacre do símbolo. *Pós-História*, Assis, n. 3, p. 229-252, 1995.

LARA, Tiago Adão. *Caminhos da razão no ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

LAUNAY, Michel. Introdução. In: ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 7-24.

LE GOFF, Jacques. Tempo e trabalho. In: \_\_\_\_\_. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Trad. Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1980. p. 17-133.

\_\_\_\_\_. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

LEPAPPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no Século das Luzes*. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LITHOLDO, Augusto. *A unidade do pensamento de J-J Rousseau na perspectiva de seu testemunho*. Presidente Prudente: FFCL de Presidente Prudente, 1969.

LOPES, Marcos Antônio. *A imagem da realeza simbolismo monárquico no Antigo Regime*. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. *Voltaire literário: horizontes históricos*. São Paulo: Imaginário, 2000.

\_\_\_\_\_. *Voltaire historiador: Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo*. Campinas: Papyrus, 2001.

\_\_\_\_\_. *No tempo de reis e feiticeiras: cultura política no Renascimento e no Antigo Regime*. São Paulo: Scrinium, 2001(a).

\_\_\_\_\_. *Voltaire: espelhos para príncipes de um novo tempo*. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *I Fórum de Pesquisa: Programa Associado de Pós-Graduação em História UEM/UEL*. Maringá: PGH-UEM/UEL, 2001(b). p. 100-108. 1 CD-ROM.

\_\_\_\_\_. *Para ler os clássicos do pensamento político: um guia historiográfico*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. No prelo.

MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MANFRED, A. *A grande Revolução Francesa*. 2. ed. Trad. Maria A. de Camargo e Antonia da Costa Simões. São Paulo: Ícone, 1986.

MATOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

MAYER, Arno J. **A força da tradição: A persistência do Antigo Regime (1848-1914).** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MORETTO, Fulvia M. L. Introdução. In: ROUSSEAU, J.-J. **Júlia ou A Nova Heloísa.** Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Hucitec, Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

MOSCATELLI, Renato. **O senhor das letras: O Antigo Regime e a Modernidade na literatura voltairiana.** Maringá: Eduem, 2000.

NASCIMENTO, Maria das Graças de S. **Voltaire: a razão militante.** São Paulo: Moderna, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas.** Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra.** São Paulo: Martin Claret, 2000.

\_\_\_\_\_. **On the use and abuse of history for life.** Trad. Ian C. Johnston. Disponível em: <<http://www.mala.bc.ca/~johnstoi/Nietzsche/history.htm>> Acesso em: 25 nov. 2001.

ORLANDI, Enzo. **Voltaire.** Trad. Manuel Poppe e Virgílio Madureira. Lisboa: Verbo, 1972.

ORTIGUES, Edmond. Interpretação. In: **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1987. v. 11, p. 218-233.

PAGÈS, Pelai. **Introducción a la historia: epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos.** Barcelona: Barcanova, 1983.

PDMENTA, Olímpio. **Razão e conhecimento em Descartes e Nietzsche.** Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

PINTO, Manuel Costa. O mestre da suspeita. **Cult,** São Paulo, ano IV, n. 37, p. 60-63, ago. 2000.

POMEAU, René. **Voltaire par lui-même.** Paris: Éditions du Seuil, 1957.

PONGE, Robert. Os últimos anos do antigo regime e as causas da revolução francesa. **Ciências e Letras,** Porto Alegre, n. 15, p. 81-97, 1995.

PRADO JR., Bento. Rousseau: Filosofia política e revolução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política e Do contrato social**. Trad. Maria Constança P. Pissara. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 7-18.

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Nouvelle Histoire e tempo histórico: a contribuição de Febvre, Bloch e Braudel*. São Paulo: Ática, 1994(a).

\_\_\_\_\_. **A história entre a filosofia e a ciência**. São Paulo: Ática, 1996.

RÉMOND, René. **O Antigo Regime e a Revolução**. Trad. Frederico de Barros e Octavio M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1976.

RIBEIRO, Renato J. **A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. **Tempo e narrativa**. Trad. Roberto L. Ferreira. Campinas: Papirus, 1997. Tomo III.

ROCHE, Daniel. As práticas da escrita nas cidades francesas do século XVIII. In: CHARTIER, R. (org.). **Práticas da leitura**. 2. ed. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 177-199.

RUDÉ, Georges. **A multidão na história**. Trad. Waltesir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

ROSA, Jacira de Freitas. O espírito alienado de si: o homem social. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 1, p. 95-113, 1999.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SALIBA, Elias Thomé. Vico: clássico das antinomias interpretativas da História. **Temas & matizes**, Cascavel, ano I, n. 1, p. 1-5, jul. 2001.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SHENNAN, J. **A França antes da revolução**. Trad. J. Santos Tavares. Lisboa: Gradiva, 1985.

SOBOUL, Albert. A filosofia da burguesia. In: \_\_\_\_\_. **História da Revolução Francesa**. 2. ed. trad. Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 53-60.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STIELTJES, Claudio. Teoria crítica e ideologia. In: \_\_\_\_\_. **Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria**. São Paulo: Germinal, 2001. p. 25-39.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **As máscaras da civilização**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 43-74.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. **A formação da classe operária inglesa**. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. I. p. 9-14.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. 2. ed. Trad. Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

TORRES, Marie-Hélène Catherine. O *Cândido* de Voltaire ou da crítica histórico-filosófica à proposta *epicurista*. Arca: **Revista Literária Anual**, Florianópolis, n. 2, p. 62-68, 1995.

TOUCHARD, Jean. **História das idéias políticas**. Lisboa. Europa-América, 1970. v. 4.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Trad. Elia F. Edel. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Sistema de bibliotecas. **Normas para apresentação de documentos científicos**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001. 10 v.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia**. 6. ed. Trad. Amélia Cohn e Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1997. p. 128-141. (Grandes cientistas sociais)

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WHITAKER, Thereza Assunção. O tema da felicidade em Jean-Jacques Rousseau. **Cadernos de ética e filosofia política**, São Paulo, n. 1, p. 115-123, 1999.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Trad. Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

WHITROW, Gerald J. **O tempo na história: concepções de tempo da pré-história aos nossos dias**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

## APÊNDICE

### NIETZSCHE E A HERANÇA DO ILUMINISMO OU A CRÍTICA DA TRANSCENDÊNCIA

Essa ilustração, temos agora de levá-la avante – sem nos afligir com o fato de que houve uma “grande revolução” e, por sua vez, uma “grande reação” contra ela, e mesmo que ainda há, são, de fato, apenas jogos de ondas, em comparação com a verdadeira inundação, em que *nós* boiamos e queremos boiar.

Nietzsche, *Aurora*

Feçamos agora uma breve digressão ao fim de nosso percurso expositivo, a título de licença poética, para avançar no tempo e discutir quais as consequências futuras do pensamento iluminista no plano da filosofia do século XIX. Sem desconhecer os perigos do anacronismo, esse fascinante pecado mortal do historiador, o que se pretende aqui é tão somente visualizar com mais clareza um princípio através de seus efeitos posteriores, ou melhor dizendo, apreender o vigor de uma árvore saboreando os frutos que ela produziu no devido tempo. Para tanto, temos de invocar aquele demolidor antimetafísico que foi Friedrich Nietzsche. E qual a razão desta escolha? É John Gray que pode responder: porque foi justamente Nietzsche, um continuador do espírito das Luzes em sua própria época, que melhor percebeu e apontou os horizontes “catastróficos” do movimento crítico iniciado pelos *philosophes*. “Nietzsche, o maior filósofo iluminista do modernismo tardio da Europa, não se enganou em antecipar que o resultado final do Iluminismo seria a ruptura de sua própria moralidade” (GRAY, 1999, p. 55). Em que medida tal afirmação pode ser levada a sério, principalmente na ligação que ela estabelece entre Nietzsche, o “femigerado” crítico da razão e da moral, e a herança do Iluminismo? É preciso, nesse sentido, fazer então uma genealogia da crítica da transcendência, das Luzes até a “Filosofia do Martelo”, para compreender não apenas o conteúdo do julgamento nietzschiano sobre o Iluminismo, mas também os princípios filosóficos de tal juízo.

Em um texto chamado *As razões do Iluminismo* (1992), Sérgio Paulo ROUANET propõe uma veemente defesa das Luzes como um legado ainda vivo e presente em nosso tempo. Para Rouanet, o Iluminismo é um demônio fáustico cuja

função é negar, dissolver a solidez da tradição e da autoridade através da racionalidade, e desta forma ele não se situa, historicamente, apenas nos limites do século XVIII, estando na atualidade plenamente em ação, visto que mesmo a crítica da razão, tão forte em nossos dias, só seria verdadeiramente possível dentro dos quadros da própria razão glorificada pelos *philosophes*. Entretanto, salienta Rouanet, a desconstrução dos valores tradicionais não é o fim último do Iluminismo. Ela é o primeiro passo para a formação de algo novo: “A razão iluminista é sintética e construtiva, (...) mas essa obra de síntese e construção tem de ser necessariamente precedida pela análise e pela crítica – não uma crítica cega, decisionista, mas uma crítica instruída pela ciência e pela razão; (...) uma crítica global, sistemática, ‘totalista’, quer seu objeto seja a religião, os costumes, quer a ordem social e política” (ROUANET, 1992, p. 204). Dada a própria diversidade interna do movimento iluminista, é certo que nem todos os filósofos encaminharam esse processo de síntese e de construção da mesma maneira, havendo, portanto, diversas vertentes além daquela que predominou no *enciclopedismo*. Para o que nos interessa aqui, vamos nos deter no filão denominado por Rouanet de *nilista*.

Opondo-se ao dualismo clássico que separava corpo e espírito como duas entidades relacionadas mas intrinsecamente diferentes, os pensadores do Iluminismo, em geral, realizaram uma transposição da justificação moral da esfera do transcendente – a divindade sobrenatural – para a do imanente, colocando a Natureza e/ou a Razão como fontes de toda a ética<sup>170</sup>. Os temas da natureza humana e da moral natural, bem

<sup>170</sup> Em outro de seus trabalhos, ROUANET (2001) discute com mais detalhes as variantes da reflexão sobre a moral na Ilustração. Para ele, a conversão da moral em uma esfera autônoma em relação à religião, obra dos *philosophes*, deu-se de três formas distintas, de acordo com certos princípios fundamentais: a idéia de ‘lei natural’ (Rousseau), a predominância do interesse (derivada da epistemologia de Locke e Condillac) e a orientação da razão (Kant). “Cada uma das três respostas atinge o objetivo de dar à moralidade um fundamento secular. Para o cristianismo, o fundamento do preceito ‘não roubar’ era simplesmente sua conformidade com o sétimo mandamento. A moralidade ilustrada substituiu esse fundamento por outros, puramente seculares. Para os teóricos do direito natural, a norma pertence ao repertório de regras que constituem o patrimônio comum de todos os homens e que estão ‘gravadas em todos os corações’. Para os teóricos da utilidade, ela deriva do interesse próprio bem compreendido, pois o roubo me exporá à sanção social, pois nenhuma comunidade pode sobreviver se aceitar a legitimidade do roubo. Para Kant, enfim, a norma se enraíza na própria natureza da razão. Posso transformar meu desejo de enriquecer através do roubo em máxima subjetiva de muitas ações, mas não posso elevar essa máxima ao estatuto de lei geral, sem contradição interna, pois

como da ética racional, tornaram-se bastante presentes, encontrando ressonância nas obras de diversos filósofos. Tratava-se, afinal, de conceder ao homem, ser de carne e osso, a tarefa de buscar nele mesmo os fundamentos de uma ética que não mais devia se subordinar à revelação oracular da divindade. No entanto, nem todos os iluministas acreditavam igualmente na possibilidade de se extrair uma nova moral da Natureza. Entre eles havia os que, na opinião de Rouanet, podem ser classificados no rol dos *niilistas*. Estes teriam efetuado uma redução completa da Natureza ao seu aspecto material, e assim, “o niilismo partilha e leva ao extremo a reabilitação iluminista da sensibilidade (..), enquanto, por outro lado, recusa a interpenetração iluminista da natureza e norma (...), mas não para continuar cultivando normas aquém ou além da natureza, mas para aboli-las completamente, ou para concebê-las como convenções humanas modificáveis, como ficções subjetivas, sem validade objetiva” (Kondilys, apud ROUANET, 1992, p. 212). Segundo Rouanet, tanto La Mettrie quanto Sade representariam essa ruptura ética em nome de um niilismo totalmente conseqüente, na medida que ambos viam a moral como uma criação humana artificial que se contrapõe à própria essência da natureza. Seguir a natureza, na acepção niilista, seria entregar-se a instintos hedonistas alheios a qualquer prescrição normativa convencional.

Temos em vista, desse modo, dois movimentos marcantes dentro do Iluminismo: a crítica dos valores e o niilismo resultante desta. O fato de que ambos os movimentos não atingiram seus máximos desdobramentos confirma-se pela presença de um certo Romantismo que, no século XIX, voltou-se contra as pretensões das Luzes para tentar destruí-las em favor da tradição e da moral cristã. Entre os filósofos Voltaire, Rousseau, Diderot, Sade e La Mettrie, e aquele que iria levar adiante sua obra, Nietzsche, interpôs-se um século de reação ao “desencantamento do mundo”, o qual, pela dureza de seus ataques ao Iluminismo, exigiu uma crítica ainda mais demolidora do que aquela realizada pela filosofia setecentista. E coube a Nietzsche empunhar o martelo dessa crítica.

---

se ela for adotada por todos não poderei conservar a posse do bem furtado” (ROUANET, 2001, p. 137).

Muito embora o pensamento nietzschiano costume ser identificado ao niilismo, tal equivalência não pode ser posta em termos absolutos. Pois, assim como para os *philosophes*, a crítica para ele é unicamente uma fase transitória. Porém, em Nietzsche ela é tão devastadora que parece, por vezes, suplantar qualquer possibilidade de reconstrução. Em *Assim falou Zaratustra*, o discurso sobre as três transformações descreve o difícil combate do espírito humano em direção à liberdade moral. Após sobrecarregar-se com o pesado fardo do ascetismo (o espírito convertido em camelo), é preciso que o homem torne-se semelhante ao leão e enfrente o dragão em cujas escamas brilham todos os valores e todos os deveres já criados.

Criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isso pode-o o poder do leão.

(...)

Como o mais santo, amou em seu tempo o “tu deves” e agora tem que ver a ilusão e a arbitrariedade até no mais santo, a fim de conquistar a liberdade à custa de seu amor. (NIETZSCHE, 2000, p. 36)

Ao leão, personificação da negatividade, deve-se seguir a transformação em criança, mutação esta que permite a emergência da positividade final. *A criança é uma santa afirmação*. “Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso uma santa afirmação. o espírito quer agora a sua vontade, e o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo” (NIETZSCHE, 2000, p. 36). O “niilismo leonino” cede, na sucessão da operação crítica, ao recomeço configurado na infinidade de possíveis que está contida na imagem da criança. A liberdade para criar, eis o resultado do niilismo.

A ligação de Nietzsche com a crítica iluminista da moral parece, à vista disso, evidente. Não obstante, seria ingênuo e simplista desconsiderar que tal ligação é multifacetada o suficiente para impedir qualquer descendência unilinear do Iluminismo no pensamento nietzschiano. Afinal, a primazia da razão, talvez o aspecto mais distintivo das Luzes, jamais é endossada pelo filósofo alemão como o foi pelos seus antecessores *philosophes*. Ainda que Nietzsche não possa ser chamado corretamente de irracionalista, seus ataques à razão não o tornam um inimigo das Luzes mais do que um seu herdeiro?

Ora, em grande medida, a crítica nietzschiana ao racionalismo guarda profundas semelhanças com aquela feita pelos próprios iluministas. Como isto é possível? Vemos que a desconfiança de Nietzsche diante da razão remonta ao modo como ele viu o desenvolvimento da filosofia sob a égide de Platão. Para o discípulo de Sócrates, a verdadeira tarefa da razão está em reconhecer a imperfeição da vida material, do mundo imanente, em relação à esfera do ideal, do inteligível, do transcendente. O exercício da razão é uma ascese em direção ao mundo perfeito das formas ideais no qual reside o “Bem em si” e o “Belo em si”. A realidade aparente, assim, converte-se em mera cópia degenerada do Ser, o qual não se alcança jamais pela experiência sensível, mas apenas pela abstração racional. Nesse sentido, Nietzsche condenava a configuração dada à razão por Platão, pois ela teria contaminado toda a filosofia posterior com sua respectiva dicotomia opondo Ser e Parecer.

No século XVIII, os filósofos depararam-se com essa mesma dicotomia atualizada no binômio *res cogitans/res extensa* cartesiano (MOSCATELI, 2000). Tratava-se então de criticar a epistemologia de Descartes naquilo que a mesmo tinha de transcendentalista, ou seja, em sua proposição de que o sustentáculo último da verdade era Deus. No esquema cartesiano, a única certeza ontológica é a da existência do ser pensante, na medida que ele volta-se para si mesmo e afirma, através da razão, a sua presença: *cogito, ergo sum*. Para além dessa autoconsciência, no mundo sensível, reina o desconhecido. Somente Deus, aquele que a razão aponta como o portador da bondade, é a garantia de que o *Outro* está lá realmente, e também de que a razão é o instrumento adequado para o conhecimento da verdade. Mais uma vez, é a negação do mundo que se coloca no início da sabedoria. Contra tal resqulcio teológico/transcendental no domínio da filosofia, os iluministas defendiam o papel fundamental da experiência no processo cognitivo. Invertendo a máxima de Descartes, eles colocaram o homem em primeiro lugar, transformando o pensamento, de prova da existência, em um instrumento para a emancipação do ser humano, um ente de carne, ossos e sentidos. O predomínio do empirismo na filosofia das Luzes está intimamente ligado, portanto, à crítica da transcendência em favor da imanência.

No entanto, como é bem claro, a crítica ao racionalismo cartesiano não levou o Iluminismo a uma negação de todo e qualquer uso da razão. Igualmente, em Nietzsche a crítica ao racionalismo idealista não pode ser confundida com o banimento definitivo da razão, mas tão somente daquela cujo exercício postula a degradação da vida como princípio de conhecimento. Para Nietzsche, o grande erro da filosofia pós-socrática foi decretar a separação entre o pensar e o agir, entre a razão e a vontade de potência, o apolíneo e o dionisíaco. Ao invés de ajudar a maximizar a potência da vida, a razão foi posta a serviço do ascetismo e com isto sucumbiu às ilusões do transcendente<sup>171</sup>: “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant (de um cristão *capcioso*, em última instância –) é somente uma sugestão da *décadence* – um sintoma de vida *declinante*” (NIETZSCHE, 1996, p. 376). A visão pessimista de Nietzsche dessa racionalização opressora do impulso vital é semelhante à de ADORNO e HORKHEIMER (1985), cuja história da razão é a de uma *dialética do esclarecimento* que se manifesta num processo contínuo e milenar de domínio da natureza e do homem, pelo próprio homem, instrumentalizado pela racionalidade<sup>172</sup>. Para os dois filósofos da Escola de Frankfurt, desde o início o esclarecimento esteve a serviço da opressão da vida, muito embora, e por isto ele é dialético, seu desenvolvimento tenha liberado juntamente as forças emancipatórias da crítica que poderiam libertar o homem dessa opressão da qual ele próprio é o responsável. De toda a forma, o essencial para Nietzsche e para os filósofos de Frankfurt é denunciar a fragmentação do homem. Como ser vivente, ele deve permanecer íntegro, inteiro: “Com a palavra ‘dionisíaco’ é expresso um ímpeto à

<sup>171</sup> Sobre a crítica de Nietzsche ao surgimento do “homem teórico”, na Grécia antiga, como sinônimo do abandono de uma valoração centrada na afirmação da vida, e ao nulismo encarnado sucessivamente ao longo da história no “ressentimento”, na “má consciência” e no “ideal ascético”, ver PIMENTA (2000).

<sup>172</sup> “Na história das classes, a hostilidade do eu ao sacrifício incluía um sacrifício do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida, se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, com todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 60)

unidade, um remanejamento radical sobre pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: (...) o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; (...) o sentimento de unidade da necessidade do criar e do aniquilar” (NIETZSCHE, 1996, p. 445-446). A vontade de potência, esse impulso à plenitude da vida, não pode mais ser contrária ao pensamento. É preciso que o homem recrie a unidade de seu ser transcendendo o abismo que o divide: o “além-do-homem” é o homem completo. “E o que chamáveis mundo deve ser criado já por vós: a vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se o vosso próprio mundo” (NIETZSCHE, 2000, p. 72).

Nessa nova totalidade, a vida torna-se o fundamento único de toda a ética. Tudo o que glorifica a vida é bom, tudo o que a reprime é mau. A moral só pode ser imanente, porque já não há mais espaço para o “além-da-natureza”. Ao decretar a morte de Deus, Nietzsche anuncia o fim da “Verdade-em-si”, assim como do “Bem-em-si” e do “Belo-em-si”, pois eles nada mais eram do que valores garantidos por um lastro metafísico que já perdeu sua caução. Aquela crítica implacável da transcendência promovida pelo Iluminismo, Nietzsche recuperou-a do ponto em que os filósofos pararam e levou-a até o extremo. Esse, afinal, é um outro aspecto da *dialética do esclarecimento*: a razão iluminista pôs em movimento uma crítica que, no pensamento nietzschiano, voltou-se contra os próprios valores liberais do Iluminismo, na medida em que eles ainda representavam um compromisso com uma versão secularizada da tradição cristã principiada no Renascimento<sup>173</sup>. Como Gray afirmou, a radicalização do Iluminismo estava fadada a solapar as bases de sua moralidade, de sua crença na possibilidade da emancipação humana pelo esclarecimento. Mas, em sendo assim, resta uma última dúvida: a opção de Nietzsche pela vida como referente ético significa, enfim, algum tipo de irracionalismo, visto que relega a razão a um

<sup>173</sup> Comentando a análise feita por Oswaldo Giacoia Jr. do pensamento nietzschiano, Manuel da Costa PINTO assim escreve: “Para Nietzsche, a confiança no progresso e na ciência, o otimismo iluminista em relação aos poderes da razão contra os engodos da superstição religiosa eram o fruto paradoxal da metafísica e de seu subproduto – o cristianismo. O homem moderno havia quebrado os ídolos religiosos em nome da autonomia da razão; entretanto, a humanidade continuava almejando objetivos que obedeciam a valores abstratos (Bem, Mal, Verdade, Falsidade, Justiça, Virtude) oriundos da velha metafísica platônica e, portanto, irrealizáveis após a morte de Deus – que Nietzsche anunciou em *A genealogia da ciência*” (2000, p. 62).

segundo plano diante da primazia do vivido e da vontade de potência? A resposta para Rouanet é afirmativa, uma vez que para ele o irracionalismo manifesta-se quando há uma invocação do “Outro da razão”, quando se considera “a razão uma simples faculdade subalterna, incapaz de aceder a verdades superiores” (ROUANET, 1992, p. 207). Em Nietzsche, portanto, a glorificação do impulso dionisíaco seria o sintoma do irracional presente em sua filosofia. Entretanto, por mais conclusiva que tal alegação possa parecer, ela não é de todo convincente. Mesmo que a título de fazer uma questão da qual não se tem uma resposta pronta, não valeria a pena perguntarmos qual é a posição mais irracional, se aquela que acredita no poder incondicional da razão de desvendar o enigma do universo e de guiar a totalidade das ações humanas, ou aquela que reconhece os limites da razão e reivindica para seu “Outro” o lugar que lhe é devido para que nada se perca para o homem? Deixemos que Nietzsche nos dê sua opinião, e que cada um faça depois seu próprio julgamento:

*O ilógico necessário.* – Entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário para o homem e de que do ilógico nasce muito de bom. Ele está tão firmemente implantado nas paixões, na linguagem, na religião e em geral em tudo aquilo que empresta valor à vida, que não se pode extrai-lo sem com isso danificar irremediavelmente essas belas coisas. São somente os homens demasiado ingênuos que podem acreditar que a natureza do homem possa ser transformada em uma natureza puramente lógica; mas se houver graus de aproximação desse alvo, o que não haveria de se perder nesse caminho! Mesmo o homem mais racional precisa outra vez, de tempo em tempo, da natureza, isto é, de sua *postura fundamental ilógica diante de todas as coisas.* (NIETZSCHE, 1996, p. 75)

Para defender a razão, enfim, será realmente preciso transformá-la em um novo deus e condenar ao inferno do pensamento tudo aquilo que não pode ser esquadrihado por seu método? O autor deste texto acredita que não.

A digressão já está chegando a seu fim. Antes, porém, de concluir, é preciso invocar novamente o trabalho de crítica do qual o Iluminismo e Nietzsche já se incumbiram, e isto em nome de nossos próprios presente e futuro. Como Habermas diagnosticou muito bem (ROUANET, 1992), estamos de há muito ameaçados por um imperialismo que tem invadido e subordinado todos os níveis de nossas existências: o domínio da razão instrumental. Quando a Modernidade possibilitou a liberação das esferas de valor da ciência, da moral e da arte em relação ao peso da superstição e da

autoridade – a racionalização cultural –, ela também deu início ao processo de autonomização do Estado e da economia – a racionalização social – por meio do qual essas duas esferas tornaram-se cada vez mais automáticas e burocráticas em seu funcionamento, adotando uma lógica própria de ação. Guiadas por uma racionalidade instrumental que visa apenas à implementação dos meios mais eficientes para os fins propostos, ambas consubstanciaram-se em uma esfera sistêmica, a qual se opõe à razão comunicativa pautada pela busca argumentativa de consensos sobre os fatos, as normas e as experiências subjetivas. Segundo Habermas, “com o tempo, essa esfera [do sistema] foi se ampliando cada vez mais, e vivemos, atualmente, uma fase em que a racionalidade sistêmica se torna cada vez mais imperialista, procurando anexar segmentos cada vez mais extensos do mundo vivido a seus imperativos funcionais. O sistema tenta colonizar o mundo vivido, substituindo crescentemente a racionalidade comunicativa pela instrumental” (ROUANET, 1992, p. 340). Ainda é tempo, portanto, para o exercício do espírito crítico que o Iluminismo e Nietzsche legaram-nos e que, mais do que nunca, é nossa maior arma contra a fragmentação, seja da razão, seja da vida.