

O Iluminismo

UNIDADE IV

OBJETIVOS DE APRENDIZAGEM

- Compreender ciência e verdade no período Clássico.
- Estudar a noção de progresso.
- Saber mais sobre as mentalidades dos homens do período.

ROTEIRO DE ESTUDO

- Seção 1 - Ciência e verdade
- Seção 2 - A ideia de progresso
- Seção 3 - O homem do Iluminismo

Para início de conversa

Quando pensamos o homem do Iluminismo, logo nos vem à mente um indivíduo que descobria o mundo como realmente ele deveria ser, afastado das visões obscurantistas e pronto para raciocinar a condição humana. Um ser de mente esclarecida, consciente e já combinando a filosofia com mudanças sociais. Essa imagem, que junto com a Revolução Científica, iniciada no século XVII, nos remete aos nossos antepassados mais imediatos, ou pelo menos ao passado que inaugura a Era Contemporânea, foi operada ao longo de mais de dois séculos.

No entanto, um olhar mais acurado não deixa de nos revelar grandes surpresas. Os clichês do Iluminismo se esvanecem quando descobrimos que os grandes filósofos tinham pouco em comum conosco. Podemos dizer, não tinham quase nada em comum. Não compartilhavam a mesma visão de mundo, de ciência, de filosofia ou, ainda, do casamento, do amor, do trabalho, etc. Eram seres completamente diferentes de nós, mesmos que a historiografia os tenha erigido como semelhantes. A grande questão é por que, em história, constrói-se um discurso do mesmo e evita-se a alteridade? Algo corriqueiro em antropologia, mas que muitos historiadores têm dificuldade em encarar.

A alteridade, tema comum em salas de aulas de graduação, torna-se assunto escasso nos escritos dos historiadores. É o caso dos homens cultos dos séculos XVII e XVIII. Por mais que pensemos encontrar nossos antepassados mais diretos, na realidade eles não veem o mundo como vemos. Certo, dirão alguns, eles viveram antes de nós, por isso não tinham o que temos agora. É justamente essa forma de pensar que os coloca como antecessores que portavam, em gérmen, tudo aquilo que somos. Não, não se trata disso, a questão é que eles não tinham gérmen nenhum do que somos, não no sentido de uma história progressiva.

É justamente disso que se trata. A história como progresso é uma invenção do século XVIII e que a historiografia do século XIX utilizou à exaustão. Ora, se a história é progresso, então TODAS as sociedades do passado não deixaram de ser o anúncio das sociedades futuras, isto é, de nós mesmos. Dessa forma, no lugar da diferença encontramos a igualdade, quer dizer, todas as sociedades do passado anunciavam a nossa sociedade, cada uma da sua maneira. Essa concepção implica uma visão linear dos acontecimentos e,



Jean-Baptiste Regnault, *La liberté ou la mort*, 1795, Hamburger Kunsthalle.

Nesta alegoria de Regnault vemos o ser humano, alado, apresentando as opções da humanidade. De um lado está a Liberdade, segurando o barrete frígio, símbolo da Revolução Francesa, com os signos da razão; e de outro, a Morte, desprovida de saber, tenebrosa. Não há acordo entre as duas opções.

portanto, de uma única narrativa possível, a nossa, para os acontecimentos passados. Toda e qualquer diferença é diluída em nome da nossa maneira de contar a história

É desse modo que o discurso histórico constitui uma única narrativa, evitando a questão da alteridade. Porém, se tomarmos outra atitude em relação aos homens da Era Clássica, veremos que temos muito a descobrir sobre as representações sociais do período. No lugar de situarmos os homens dos séculos XVII e XVIII na nossa escala, podemos situá-los em outra escala - a da alteridade - e, dessa forma, descobriremos outras formas de pensar a sociedade, os homens e o mundo. É claro que temas que hoje nos são caros apareceram no período, mas não podemos simplesmente colocá-los num degrau abaixo do nosso porque, pretensamente, acreditamos que evoluímos. Os temas aparecem, mas estão naquela sociedade e não nesta, portanto merecem outro tipo de compreensão, que é o da distância entre o sujeito do conhecimento e seu objeto. Assim, poderemos reconhecer a alteridade e aquilo que os fez diferentes de nós e, por que não, aquilo que nos faz diferentes.

SEÇÃO 1

Ciência e verdade

Para compreendermos as distâncias entre os homens da Era Clássica e nós mesmos, devemos nos ater àquilo que Michel Foucault chamou de “regime de verdade” ou formas de “veridicção”. Por formas de “veridicção” podemos compreender a transformação de um discurso ou práticas em verdade. Ou seja:

Trata-se (...) de reconstituir uma verdade produzida pela história e isenta de relações com o poder, identificando ao mesmo tempo as coerções múltiplas e os jogos, na medida em que cada sociedade possui seu próprio regime de verdade, isto é, ‘os tipos de discurso que elas acolhem e fazem funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como uns e outros são sancionados; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o poder de dizer aquilo que funciona como verdadeiro [FOUCAULT, Dits ET Écrits, vol. 3, texto n° 184] (REVEL, 2005, p. 86).

Nesse aspecto, a verdade não é algo que está estabelecido desde o início dos tempos. Ela é antes de tudo uma forma de discurso sobre algo, sobre determinado objeto, sobre o mundo, sobre nós mesmos. O que, em uma determinada época, é verdade irrefutável, em outra, é quimera. As crenças dos gregos em seus deuses se tornaram um grande engano na nossa Era, e se temos algum respeito pelas suas crenças, não é porque acreditamos que também possam ser verdades, mas simplesmente porque é politicamente correto aceitá-las. Tanto que a palavra mito, para nós, significa histórias inventadas ou ilusórias (vide o dicionário Aurélio).

O mesmo se passa com o século XVIII. Eliminamos das nossas narrativas tudo aquilo que poderia ser ruído. Tudo aquilo que não soa muito bem. Por que, ao falarmos de Newton, devemos também dizer que ele acreditava na alquimia? Isso não é de bom tom. Afinal, ele fundou as bases da matemática moderna; logo, suas crenças na alquimia configuravam-se como um desvio do verdadeiro caminho. Mas de qual caminho, o nosso? Se

assim compreendermos, é evidente que Newton ainda tinha alguma coisa de atraso; porém, se nos ativermos às representações sociais, veremos que não havia nenhuma contradição. O pensamento científico do período estava pleno daquilo que hoje chamamos de magia.

Os regimes de verdade dos séculos XVII e XVIII não estavam numa posição hierarquicamente inferior aos nossos, simplesmente eram outras formas de acreditar e, por isso, não devem ser colocados como parcialmente incapazes, mas como outra forma de pensar a realidade. A questão é que o pensamento científico do século XIX impõe a sua lógica como a única possível para explicar as coisas. Logo, tudo aquilo que não comunga da sua forma é inapto, falso, irrisório ou incompleto. Toda e qualquer forma de pensamento fora do discurso científico não responde àquilo que se entende por verdade. Face à ciência, os pensamentos mítológico, mágico, fabuloso, religioso não passam de quimeras ou formas rudimentares de compreender a realidade. Esta deve passar pelo crivo do pensamento científico para ser plausível e compreensível.

No entanto, compreendendo que essa forma de pensamento não deixa de ser uma construção discursiva, quer dizer, uma forma de verdade construída historicamente, é possível constatar que outras formas de verdade são possíveis e que são tão efetivas quanto as que se colocam para nós hoje. Nesse sentido, a produção de verdades na Era Clássica não era simples erro ou uma forma ingênua de perceber a realidade. Era outra forma de pensar.

As bases da ciência não estavam calcadas na pura experimentação, conforme os procedimentos modernos. Os chamados cientistas da Era Clássica acreditavam não só nas forças físicas, como também nas forças metafísicas, aquelas que não vemos e agem sobre a matéria, sobre os homens e sobre os destinos. A lógica é simples: não existem coisas que os olhos não veem, como os germens, e que a todo instante os microscópios nos atestam? O mesmo não poderia acontecer com outras forças que estão em ação no universo? A gravidade não é uma força invisível e que atua sobre a matéria? O mesmo não poderia se passar na astrologia, pois os planetas não exerceriam também influência sobre as pessoas? É por isso que determinadas forças não visíveis são consideradas nos experimentos e no conjunto teórico.

Para que caibam essas forças invisíveis nas teorias científicas dos séculos XVII e XVIII, devemos compreender como elas pensavam a ciência. O conhecimento foi descrito por Foucault como “mathêsis”,

isto é, a busca por um conhecimento total e sem interrupções, ou seja, a noção de que, do campo da matemática, o conhecimento passasse para o da filosofia, da medicina, astronomia e assim por diante, sem descontinuidade, sem quedas. A idéia é a de uma superfície a ser percorrida, sendo que as paisagens que se modificam ao redor nada seriam além do cenário familiar inicial. (JOANILHO, 2004, p. 73).

O conhecimento se daria por totalidade e não por justaposição, como acreditamos hoje. Quer dizer, a ciência total é uma somatória das ciências particulares, se isso for possível. Para os cientistas, a “mathêsis” é a chave para a compreensão do todo e também a possibilidade de o conhecimento ser único:

Sabe-se que o quadrvium medieval continha a aritmética, a geometria, a música e a astronomia. As discussões relativas à mathesis universalis concerniam, desde a origem, à unificação desses domínios assim que a sua extensão eventual a outros. A riqueza da noção é grande durante todo o século XVII e, a despeito das transformações importantes, sempre tende a permitir pensar a unidade das matemáticas associando-as à filosofia. (BLAY, 1998, 610).

A “mathêsis” é a matematização do próprio conhecimento. Assim, haveria uma disposição geral de tudo o que o conhecimento universal poderia alcançar, pois ele é unificado.

Os homens dos séculos XVII e XVIII não pensam a riqueza, a natureza ou as línguas como o que lhes fora deixado pelas idades precedentes e na linha do que logo viria a ser descoberto; pensam-nas a partir de uma disposição geral que não lhes prescreve apenas conceitos e métodos, mas que, mais fundamentalmente, define um certo modo de ser para a linguagem, os indivíduos da natureza, os objetos da necessidade e do desejo; esse modo de ser é o da representação. Conseqüentemente aparece todo um solo comum, onde a história das ciências figura como um efeito de superfície. (FOUCAULT, 1981, p. 223).

Logo, os homens de ciência não conhecem a especialidade, ou pelo menos não acreditam nela. O conhecimento é total e, portanto, se alguém deseja ter uma formação de cientista deve aprender todas as ciências. É o que Voltaire acredita quando diz:

que ‘não merece semelhante título (letrado) aquele que, com escassa doutrina, cultiva apenas um gênero de estudos’: ‘A ciência universal deixou de estar ao alcance do homem; mas os verdadeiros *letrados* encontram-se na situação de deslocar os seus passos pelos diversos campos, apesar de não os poderem cultivar todos.’ Neste aspecto, o homem de letras representa a figura moderna do gramático antigo que ‘era não só um homem versado na gramática propriamente dita, que é a base de todos os conhecimentos, mas um homem a quem a geometria, a filosofia, a história geral e particular não eram estranhas; que fazia sobretudo da poesia e da eloquência o seu estudo’. A definição do homem de letras apresentada na Enciclopédia é, então, a de um *enciclopedista*. não é um erudito que adquiriu saber profundo sobre uma determinada disciplina, mas um homem que possui conhecimentos em todas as áreas do saber. (CHARTIER, 1997, p.119).

Assim, o homem de letras ou letrado deve ser versado em todos os campos de ciência, ou pelo menos do que se acreditava ser a ciência. Por isso, a ciência não lhes era estranha quando investigavam coisas tão próximas de nós, como a composição do ar, e tão distantes, como o peso da alma. Cientistas

muitas vezes encaravam a gravidade como um poder oculto, talvez aparentado à alma elétrica do universo ou ao fogo vitalista que ardia no coração, segundo Harvey e Descartes, produzido pela fricção do sangue contra as artérias, segundo teóricos mais modernos. Até que Lavoisier assentasse os fundamentos da química moderna, os cientistas geralmente esperavam explicar todos os processos vitais com um pequeno número de princípios e, uma vez crendo terem encontrado a chave para o código da natureza, frequentemente deslizavam com lirismo para o terreno da ficção (...) Eles liam fatos onde seus descendentes lêem ficção. (DARNTON, 1988, p. 20).

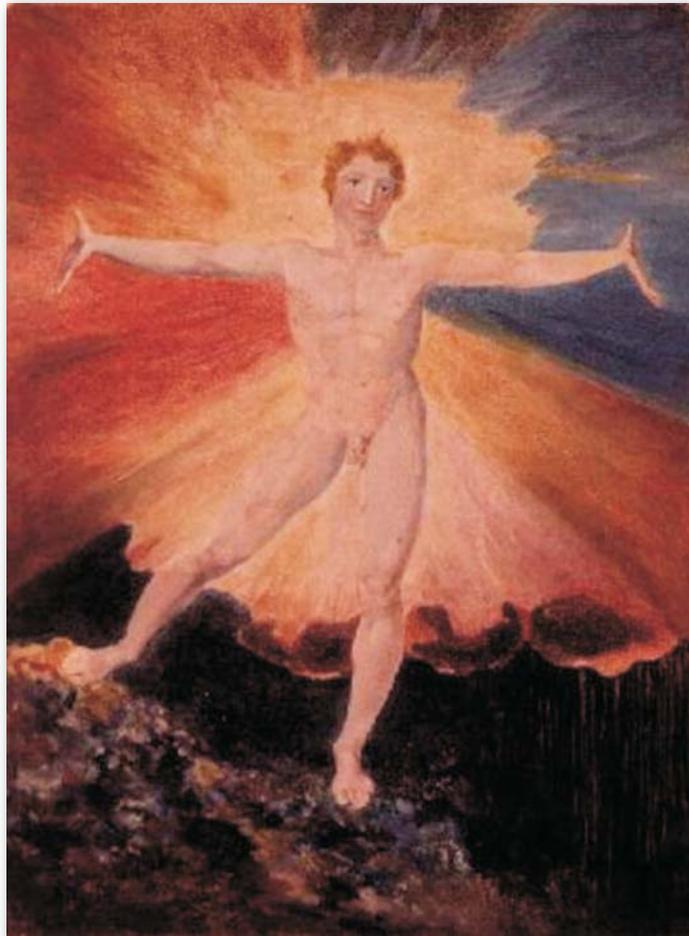
Daí, para esses cientistas, serem possíveis conceitos que, aos nossos olhos, parecem confusos e inocentes, quase pueris, mas que, naquele regime de verdade, eram perfeitamente plausíveis e de modo algum lhes pareciam estranhos.

No final do século, um dicionário jurídico permitiu-se algumas dúvidas sobre o caso de bastardia em que uma mulher declarava ter concebido um filho de seu marido, a quem não via há quatro anos, durante um sonho. ‘Supõe-se que a noite do sonho da dama de Aiguemerre era uma noite de verão, que sua janela estava aberta, seu leito exposto ao poente, sua coberta em desordem e que o zéfiro do sudoeste, devidamente impregnado de moléculas orgânicas de fetos humanos, de embriões flutuantes, tinha-a fecundado. (DARNTON, 1988, p. 21).

É-nos quase que totalmente difícil acreditar que tal fato seria plausível, no entanto, ao compreendermos as representações sociais, podemos perceber que os homens da Era Clássica têm suas próprias maneiras de explicar as coisas. Reafirmando, isso não quer dizer que eles se encontravam num estágio inferior do conhecimento, era simplesmente outra forma de explicar e acreditar. Mas, eles próprios produziam as suas formas de elucidação do seu conhecimento. Para eles, o projeto Iluminista se opõe àquilo que consideram atraso. Os segredos dos alquimistas, por exemplo, não devem mais imperar na transmissão do conhecimento. Ele deve ser acessível a todos. É dessa percepção que nasce a Enciclopédia, quer dizer, a possibilidade de trazer à luz todos os conhecimentos:

Os iluministas crêem na possibilidade de transmitir e acumular saber científico. O que conta no indivíduo já não é a linhagem, mas a contribuição que ele dá ao edifício da ciência. Esta é entendida como um empreendimento baseado na cooperação, e seu constante incremento tem por meta o progresso e a felicidade do gênero humano. Em função desse objetivo, não se podem mais tolerar nem os segredos corporativos nem os mistérios dos antros alquimistas; assim, o caminho para a manufatura vai sendo calçado com os cacos das corporações.

Com a progressiva decadência da concepção de casta do saber, caem também as barreiras entre cientista e cientista. Para facilitar a circulação das idéias, trata-se de reuni-las em academias e esboça-se uma federação de academias que unifique o saber da humanidade. (LOSANO, 1992, p. 76).



William Blake, Glad Day, 1794, British Museum.

O quadro de William Blake apresenta uma figura nua irradiando luz. Podemos compreender o quadro como uma alegoria da idade da Razão humana, isto é, o próprio homem exala a luz que o conduzirá pela história.

Logo, para os Iluministas, a sua posição era clara: levar conhecimento e ciência para a humanidade. Talvez seja a esse aspecto que a historiografia mais se apegue, esquecendo das diferenças entre as práticas sociais do período e colocando-o como imediatamente anterior à nossa própria sociedade. Assim, havia uma intensa vontade de transformar o mundo pelo conhecimento:

Quando Diderot declara solenemente em 1761 que a ‘Europa racional’ vai certamente suceder à ‘Europa selvagem’, ‘pagã’ e ‘cristã’, ele exprime uma convicção muito difundida entre todos os filósofos esclarecidos do continente, mas também uma autêntica vontade, de uma larga parte do mundo político e intelectual, de transformar o Antigo Regime. O progresso da civilização européia e a difusão do Iluminismo são dois fenômenos inextricavelmente ligados junto a Lessing, junto ao abade Raynal ou junto a Cesare Beccaria: não se trata de puras fórmulas retóricas vazias de sentido, pois elas encarnam algumas crenças desses homens e pelo o que eles lutam, como o cosmopolitismo e a referência à idéia de humanidade nas obras de Kant e Condorcet. (ROCHE, 1999, p. 499).

O desenvolvimento dessa consciência, que foi um fato notável no período, pode ser a grande conquista daquela época. É isso que veremos a seguir.

SEÇÃO 2

A idéia de progresso

A ciência anterior ao período Iluminista não conseguia grandes ganhos, pois, antes de tudo, ela se pautava na ciência da Antiguidade Clássica. O Renascimento trouxe consigo uma grande valorização dos feitos gregos e romanos. Mas isso não significou que apenas artistas relembressem a produção desses povos; os próprios homens da ciência retomaram os escritos antigos e acreditavam que, por estarem no começo da humanidade, gregos e romanos tinham um saber superior.

Essa crença implica um problema crucial para a ciência: qualquer experiência era retomada do ponto de vista dos gregos, assim como qualquer explicação. Por exemplo, um médico sempre faria um diagnóstico baseado nas idéias de Hipócrates e se alguma coisa não desse certo, ele retornaria à teoria antiga procurando algum erro que teria cometido ao interpretá-la. Dessa forma, não havia uma perfeita comunicação entre os praticantes de ciência, pois experiências imediatamente anteriores não serviam de base para as posteriores, ou se serviam ajudavam muito pouco, pois a base continuava sendo a filosofia grega e romana.

Até o século XVI a consciência de que a ciência avançava graças ao acúmulo de experiências ainda era fraca. Algumas descobertas técnicas fizeram perceber que os homens dos séculos XVI e XVII estavam mais avançados do que os gregos. É interessante observar que a questão do acúmulo do conhecimento foi objeto de longas discussões que culminaram na chamada Querela dos Antigos e Modernos:

E é bom lembrar que havia uma discussão já exaustiva entre filósofos acerca da superioridade dos modernos sobre os antigos (...) Hoje, pode-se considerar um pouco exagerada a preocupação com esse debate que animou salões e academias na Europa moderna, principalmente na França e Inglaterra, e que aconteceu a partir de meados do

século XVII. Contudo, a querela foi de importância fundamental para discussões posteriores acerca da noção de progresso e conseqüentemente de história. Ela opôs pensadores de certo peso na época como Racine, La Fontaine, Boileau, do lado dos antigos, e Fontenelle, Perrault, Bayle e d'Aubignac, do lado dos modernos, para ficarmos apenas nos franceses. A questão principal era: os antigos eram superiores em sabedoria em relação aos modernos ou não? Até o século XVII não havia uma clara percepção sobre a distância entre os filósofos da antiguidade e os contemporâneos e a noção de que eles eram ainda superiores estava muito presente. Foi a partir do *Novum Organum*, de Francis Bacon, que a geração seguinte pôde pensar que 'os antigos representavam a juventude do mundo, enquanto o seu próprio tempo era glorificado pelo conhecimento acumulado pelas épocas. (JOANILHO, 2004, p. 71).

Um dos lugares que mais sentiam o avanço das ciências era “as chamadas ‘armes savantes’, artilharia e engenharia”. E, com efeito, “em redor do universo militar e dos seus problemas giravam também interesses econômicos e exigências administrativas muito concretas que diziam directamente respeito a questões relevantes do campo das inovações científica e tecnológica.” (FERRONE, 1997, p. 162). Isso quer dizer que os avanços promovidos na arte da guerra e de problemas gerados na gestão de obras públicas puderam aclarar, pelo menos do ponto de vista técnico, a questão do acúmulo de saber. No século XVII despertava uma consciência de que os homens modernos estavam acima dos homens da antiguidade clássica. Na Inglaterra, por exemplo, “o milenarismo que animava o protestantismo inglês captou facilmente a dimensão utilitarista do novo saber. Bacon, e muitos pensadores puritanos depois dele, atribuíam à ciência a tarefa de produzir riqueza, melhorar a saúde, desenvolver o comércio, criar na terra a ‘Grande Instauração’, o regresso ao Éden originário.” (Idem, p. 158).

Há um intenso otimismo nos homens de letras acerca do conhecimento, algo herdado pelo século XIX, mas transformado em verdade absoluta a ponto de ser irrefutável o pensamento científico, pelos menos dentro do seu próprio discurso. Bom, qualquer verdade se coloca como irrefutável. De qualquer maneira, os homens de ciência da Era Clássica viam o mundo se transformar e isso graças aos conhecimentos adquiridos de maneira formal, isto é, por aprendizado especializado. Tanto que:

A época das Luzes é, por todos os lados, um momento de intensas transformações materiais cujas conseqüências não foram ainda totalmente mensuradas. A figura do engenheiro e a do arquiteto mostra a importância das políticas de obras públicas para os Estados e a economia para o conjunto da sociedade. Estradas, canais, grandes rotas, equipamentos portuários, pontes, são os instrumentos de uma mudança profunda nos hábitos de todos. A estrada chega aos locais isolados; ela leva as novidades. Os correios, que se aproveita dos grandes trabalhos das rotas, acelera a circulação de homens e de produtos (...) Mas sem dúvida são as cidades e suas ligações que catalisaram o desenvolvimento. Das grandes cidades do Estado às metrópoles da província (...) vê-se brilhar com todo fulgor as Luzes da civilização das trocas. (ROCHE, 1999, p. 556).

Esse orgulho e essa certeza do conhecimento levam muitos Iluministas a pensarem em projetos políticos para a Humanidade, afinal o homem de letras não é apenas cientista, mas também um filósofo. Aliás, é este termo o mais utilizado por esses homens para se designarem. Assim, dos movimentos dos corpos celestes à ordenação política da sociedade não há distância a ser percorrida; muito pelo contrário, uma coisa leva à outra. Se o universo é perfeição, a humanidade pode almejá-la também. Desse ponto de vista,

o século XVIII é um século de transição, um século a caminho das Luzes: o ‘caminho da humanidade para a sua melhoria’ será idealmente completado apenas quando a sociedade cosmopolita universal dos homens deixar de ‘estar aos pés dos direitos sagrados da humanidade’ e quando ela tomar por modelo a República das Letras, a única referência social concreta na qual é historicamente encarnado o uso público e crítico da razão dentro de todos os domínios e onde todos os cidadãos emancipados vivem livres e iguais, pensem de forma autônoma, lêem, escrevem e comunicam livremente entre eles. (ROCHE, 1999, p. 503).

Essa percepção não deixa de ter consequências para nós, mesmo estando apartados no tempo, mesmo estabelecendo todas as diferenças e distâncias entre nós e os homens da Era Clássica. A primeira é a “descoberta” da noção de progresso. A segunda é a “descoberta” da história.

A noção de progresso que aos poucos vinha se impondo somente atingiu o espírito humano no século XVIII, isto é, da consciência de que a humanidade havia progredido materialmente para a conclusão de que a humanidade havia progredido filosoficamente, moralmente e socialmente, foi um passo. O grande expoente desse pensamento foi Condorcet*. Inspirado por seu amigo Turgot, ele desenvolve a idéia de que a humanidade avança em espírito. Essa idéia, cultivada especialmente na segunda metade do século XVIII, traduz a fé que muitos homens de letras tinham com relação aos homens.

Assim, Condorcet, escondido durante meses de seus perseguidores que desejavam condená-lo à guilhotina, aproveitou o tempo e escreveu a obra “Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano”, acreditando, apesar da sua condição, no futuro:

Tal é o objetivo da obra que escrevi, e cujo resultado será de mostrar, pela razão e pelos fatos, que a natureza não colocou nenhum término para o aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida; que o progresso dessa perfeição, não obstante independentes das forças que as querem fazer parar, não tem outro fim que a duração do planeta no qual a natureza nos colocou. Sem dúvida, esse progresso poderá seguir uma marcha mais ou menos rápida; mas nunca retrocederá, enquanto a terra ocupar o mesmo lugar no sistema do universo, e que as leis gerais desse sistema não produzirem sobre o planeta nem uma transformação geral, nem mudanças que não permitam mais a existência da espécie humana. (CONDORCET, 1822, p. 3 e 4).

Essa posição de Condorcet coaduna com a de outros iluministas. A sua trajetória é típica de um homem de letras. Educado em colégio jesuíta, é tomado como pupilo por d’Alembert*. A sua primeira obra é sobre cálculo integral, ingressando na Academia Real de Ciências, em 1769, como matemático. Logo se envolve com questões sociais, tornando-se entusiasta da Revolução Americana (1776) e depois se tornando revolucionário de primeira hora.

Essa trajetória não deixa de ser comum, pois, como foi dito acima, a perfeição da matemática, por exemplo, pode inspirar a busca de perfeição pela humanidade. Isso quer dizer que a melhoria da sociedade pode e deve ser obra dos próprios homens, diferente das crenças comuns de que os homens somente usufruiriam da felicidade no outro mundo.

Iluministas acreditam que a felicidade poderia ser construída neste mundo e deveria ser obra dos homens. Por isso, muitos homens de letras, como Condorcet, produziram textos que tratam da política e da sociedade. É o caso de Rousseau, que traduz o modelo do homem de letras.

Nascido em Genebra (1712), Rousseau era filho de um relojoeiro calvinista. Aprendeu a ler e escrever cedo. Com a morte do pai, quando ele tinha dez anos, foi trabalhar. Adolescente, resolveu sair da cidade natal. Após vagar, foi recebido por uma rica senhora, madame de Warens, tornando-se amante dela. Assim empreendeu os seus estudos. Já adulto chega à Paris e logo faz amizades no círculo dos letrados. Diderot o convida para escrever sobre música na *Encyclopédie*. Participa de concursos de academias e ganha vários prêmios, o que lhe dá fama, e se torna parte integrante da República das Letras.

A obra de maior sucesso de Rousseau é a *Nova Heloísa*: romance no formato epistolar, gênero em desuso hoje em dia, trata do amor entre dois personagens, Julie e Saint-Preux. O romance tem como tema a busca da felicidade através de virtudes e uso da razão, diferenciando o amor da paixão. Será um dos livros mais lidos do século XVIII.

No entanto, o que nos chama a atenção é o fato de Rousseau ser lembrado, hoje, pelo seu livro *O contrato social*, que foi um grande fracasso de vendas quando lançado. Nele o autor trata da vida do homem em sociedade e como atingir um estado de felicidade através da reordenação política da própria sociedade.

O fracasso de seu livro mais lembrado coloca em questão a própria noção que temos do século XVIII. Toma-se a trajetória de Rousseau como exemplar, pois, para os historiadores, ele alcançou um lugar de destaque social, tornando-se um grande filósofo graças a seus méritos. Mas, se observarmos mais de perto, veremos que não é bem assim.

SEÇÃO 3

O homem do Iluminismo

Podemos, de início, partir da constatação de Robert Darnton sobre a encomenda de um livreiro de Poitiers a uma editora na Suíça. A relação é surpreendente, mas o mais interessante é o tipo de pedido. O livreiro deseja livros filosóficos:

“Vênus no claustro, ou A freira em camisola
O cristianismo desvendado
Memórias da marquesa de Pompadour
Investigação sobre a origem do despotismo oriental
O sistema da natureza
Thérese, a filósofa
Margot, a companheira dos exércitos” (DARNTON, 1989, p. 14)

A lista, aos nossos olhos, no mínimo incomum, coloca juntos livros que nada têm a ver uns com outros como filosóficos. Duas questões podem surgir para os historiadores. A primeira pode ser sobre a intenção do livreiro de esconder livros claramente obscenos como “Thérese, a filósofa”, ou “Vênus no claustro, ou a A freira em camisola”, entre livros mais sérios e obviamente filosóficos como “O sistema da natureza”, ou “Investigação sobre a origem do despotismo oriental”, fugindo dessa maneira de possíveis sanções. A segunda, mais inquietante, pode ser que talvez o livreiro tivesse outra noção sobre o que era filosofia.

A primeira questão trata-se obviamente de como nós mesmos pensaríamos, pois pornografia traz uma carga, ainda hoje, de contrafação, de ilegalidade, de ilicitude, portanto, esconderíamos livros pornográficos entre livros mais respeitadas. Porém, o problema é justamente transferir a nossa maneira de encarar determinado objeto para outra época. Isso acarreta, no mínimo, num anacronismo, pois acharíamos que um homem do século dezoito pensaria da mesma forma que nós e, como discutimos acima, essa é uma forma de não compreender a alteridade.

A segunda questão trata da diferença. Pode, a princípio, não parecer uma boa hipótese, mas se observamos o conjunto das práticas, ela nos auxilia a compreender melhor aquele século. O livreiro pediu livros para uma editora que publicava obras clandestinas, portanto, já que se tratava de ato ilícito, não teria por que o livreiro disfarçar o pedido escondendo obras pornográficas entre livros filosóficos. Esses livros seriam contrabandeados, pois havia o monopólio da distribuição de livros nas mãos dos livreiros de Paris. Mais uma razão para não esconder, já que também praticava o que seria considerado na época crime, correndo o risco de ter a carga apreendida e ser, como se diz naquele período, “embastilhado”, isto é, preso na Bastilha. Assim, a pequena lista compreende:

uma noção do *filosófico* partilhada por homens cujo negócio era saber o que os franceses queriam ler. Se a colocarmos em contraste com a visão do movimento filosófico que piamente vem sendo passada de manual para manual, impossível não sentir um certo desconforto: a maioria dos títulos é absolutamente desconhecida e parece sugerir que um monte de lixo acabou se juntando, de alguma forma, à idéia de filosofia do século. Talvez o Iluminismo fosse mais banalizado que o rarefeito clima de opinião descrito pelos autores de manuais faz suspeitar, e devêssemos questionar a visão pretensiosa, sumamente metafísica, da vida intelectual no século XVIII. (DARNTON, 1989, p. 14).

Logo, o conceito de “filosófico” era muito mais abrangente do que o nosso; aliás, como vimos, homem de letras é uma categoria abrangente. Tratamos, portanto, de outro universo mental.

Voltando ao caso de Rousseau, historiadores viram nele o protótipo do homem moderno. Indivíduo que galgou os degraus da escala social pelos seus méritos. Mas, se observarmos melhor a sua biografia, ele sempre contou com “protetores”, especialmente na figura de Diderot. Após a sua consagração, ele contou com o apoio de vários membros da aristocracia, pois a vida da República das Letras acontecia principalmente nos salões aristocráticos:

A condição de homem de letras é incompatível com o retiro, a solidão, o afastamento da capital da república das letras. Pressupõe, pelo contrário, a convivência em que assentam as pequenas sociedades onde os letrados adoram conversar e discutir. O salão é a expansão fundamental destas sociedades que a Europa inteira inveja a Paris (...), o salão distingue-se de todas as outras formas de encontro intelectual pela posição dominante, directiva, que as mulheres ocupam. Se, por outro lado, ocupam um lugar modesto nos recenseamentos de autores (...), o seu papel é decisivo na sociedade literária que reúne letrados e gente mundana. Inúmeros freqüentadores dos salões parisienses recordam, nas memórias que escreveram após a Revolução, como era exercido esse predomínio feminino. (CHARTIER, 1997, p. 129 e 130).

Assim, os homens de letras gozavam da proteção de aristocratas, e até mesmos estes se tornavam também “filósofos”, como Holbach ou Lavoisier. Estendia-se uma longa teia de proteção e pagamento de pensões para muitos letrados, criando-se o chamado *Grand Monde*. De certa forma, era um circuito fechado ao qual somente alguns “filósofos” tinham

acesso. O principal eram as qualidades para se adentrar nessa “república”: “boa aparência, boas maneiras e um tio parisiense” (DARNTON, 1989, p. 15), quer dizer, era necessário um “protetor” ou um “agente”, como se diz hoje. Muitos nobres colocavam filósofos sob sua “proteção” somente para exibirem-se diante de seus pares, algo do gênero: “vejam tal filósofo, eu o protejo”.

Tal prática nos leva a verificar que o Iluminismo foi possível, em grande parte, graças à proteção da aristocracia; quer dizer, ao contrário do que os manuais de história apregoam, o Iluminismo foi uma ideologia da nobreza. A questão, para nós, é esta: de que forma a nobreza pôde adotar pensamentos filosóficos que puseram fim ao Antigo Regime?

O Iluminismo em si não era revolucionário. Ele não desejava extinguir o Antigo Regime, mas reformá-lo, o que era completamente compatível com as crenças de parte da nobreza. Esta, por sua vez, buscava na ciência da época um meio de se “iluminar”, tornar-se mais esclarecida. Esse tipo de prática estava compatível com aquilo que Norbert Elias chamou de sociedade de corte. Os nobres buscavam adquirir mais conhecimentos para se distinguirem socialmente da burguesia que lutava para galgar a escala social. Assim, as boas maneiras no Antigo Regime “vão ser usadas para se conquistar uma posição destacada (...). O resultado é que, da pequena burguesia para cima, começa a haver desesperada tentativa de enobrecer-se, entre outras estratégias, pela dos gestos. A apropriação da etiqueta pela burguesia é uma forma, dentre várias, que adquire a luta pela ascensão social.” (RIBEIRO, 1983, p. 103). Dessa maneira, a busca por formas de distinção por parte da nobreza se tornou uma luta por espaço social.

Mas, de que forma o Iluminismo se tornou uma ideologia burguesa? Os revolucionários se apropriaram das Luzes como forma de legitimar a sua ação e ancorá-la no social. Não é por simples heroísmo que Voltaire e, logo após, Rousseau foram inumados no Panteão. Essa apropriação tornava os filósofos “precursores” dos revolucionários que pautaram a sua ação na razão, nas Luzes. Logo, não havia irracionalidade no ato, pelo contrário. Essa apropriação do Iluminismo foi tomada como fato pela historiografia do século XX, o que completa a obra iniciada pelos revolucionários.



Anicet-Charles-Gabriel Lemonnier, *Leitura no salão de Madame Geoffrin em 1755, 1812, Château du Malmaison, Rueil*.

Neste quadro o autor, saudosista, retratou a antiga sociedade de corte. Nobres, artistas, filósofos reunidos numa dos mais famosos salões do século XVIII em torno do busto de Voltaire.

De qualquer forma, nem Rousseau, muito menos ainda Voltaire, pensavam em revolucionar a sociedade aristocrática. Eles participavam do Grand Monde (Rousseau nem tanto; em seu final de vida ele isolou-se sob a proteção do marquês de Girardin, em Ermenonville) e dependiam dele para a divulgação de seus trabalhos.

Os homens do Iluminismo não anteviram a Revolução e não a prepararam de modo consciente, somente desejavam modificar o mundo pelo uso da razão, torná-lo mais justo melhorando os governantes, transformando os reis em monarcas esclarecidos. Também participaram da corte instruindo a aristocracia. A alta burguesia, que desejava profundamente ingressar nos quadros da nobreza, procurava por todos os meios adquirir tudo aquilo que os nobres obtinham, inclusive a ilustração. Assim, sem o desejar, os homens de letras tornaram possível o conjunto ideológico da Revolução, antecipando os homens do século XIX.



Síntese

Nesta unidade, estudamos o homem dos séculos XVII e XVIII e pudemos observar como era a noção de verdade e ciência do período. De certa forma, o chamado Iluminismo foi precursor dos conceitos de ciência que portamos hoje. Por mais que se faça referência ao período como aquele que trouxe a ciência e a verdade para o seu devido lugar, na realidade vemos pessoas com crenças e práticas completamente diferentes daquelas dos homens contemporâneos. Isso quer dizer que eles tinham outras formas de verdade, as quais eram tão críveis quanto aquelas que temos hoje.

Devemos compreender a distância temporal que nos cerca como a distância da alteridade, ou seja, quando tratamos do passado, estamos falando do outro e não do mesmo. Os homens do século XVIII são nossos antepassados apenas em termos genéticos, em termos históricos eles pertencem a outra categoria de humanos, como os nossos índios. É dessa forma que devemos compreender as sociedades do passado.



Saiba mais

Veja o site: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/cultura/iluminismo.htm>

DOCUMENTO

No texto que segue, Robert Darnton nos apresenta um mundo diferente, o da ciência do século XVIII. Acostumamo-nos a considerar o período como simples precursor do que viria, o século XIX, porém ele nos apresenta um mundo diferente, no qual as verdades não são eternas.

Mesmerismo e ciência popular

“O fracasso estrondoso do Contrato social, o livro menos popular de Rousseau antes da revolução, levanta um problema para os estudiosos que investigam o espírito radical na década de 1780: se o maior tratado político da época não conseguiu despertar interesse entre muitos franceses cultos, qual foi a forma das idéias radicais que efetivamente se adaptou aos seus gostos? Uma forma tal apresentou-se sob os inverossímeis traços do magnetismo animal ou mesmerismo. O mesmerismo suscitou um enorme interesse durante a década pré-revolucionária; embora originalmente não tivesse qualquer relevância para a política, ele se tornou, nas mãos de mesmeristas radicais como Nicolas Bergasse e Jacques-Pierre Brissot, uma teoria política camuflada, muito semelhante à de Rousseau. O movimento mesmerista, portanto, serve como exemplo do emaranhamento, em nível vulgar, entre política e modas passageiras, proporcionando aos escritores radicais uma causa que poderia prender a atenção dos leitores sem atrair a da censura (...).

Em fevereiro de 1778, Franz Anton Mesmer chegou a Paris e anunciou sua descoberta sobre um fluido ultrafino que penetrava e cercava todos os corpos. Mesmer não vira realmente esse seu fluido; chegou à conclusão de que ele devia existir como o meio para a ação da gravidade, visto que os planetas não poderiam se atrair num vácuo. Além de imergir todo o universo nesse ‘agente da natureza’ primordial, Mesmer trouxe-o para a Terra, a fim de abastecer os parisienses com calor, luz, eletricidade e magnetismo, e exaltou particularmente sua aplicação na medicina. Ele sustentava que a doença resultava de um ‘obstáculo’ ao fluxo do fluido através do corpo, o qual se assemelhava a um imã. As pessoas poderiam controlar e fortalecer a ação do fluido ‘mesmerizando’ ou massageando os ‘pólos’ do corpo, e com isso superar o obstáculo, induzir uma ‘crise’, muitas vezes sob a forma de convulsões, e restaurar a saúde ou a ‘harmonia’ do homem com a natureza.

O que emprestou força a esse apelo ao culto da natureza no século XVIII foi a capacidade de Mesmer de operar com seu fluido, lançando seus pacientes em espasmos de tipo epiléptico ou transes sonambúlicos e curando-os de males que iam desde a cegueira até o tédio produzido por um excesso de atividade do baço. Mesmer e seus seguidores encenavam apresentações fascinantes: sentavam-se cingindo com seus joelhos os joelhos do paciente e corriam os dedos por todo o corpo da pessoa, procurando os pólos dos pequenos imãs que compunham o grande imã do corpo como um todo. A mesmerização exigia habilidade (...).

Por mais extravagante que pareça hoje em dia, o mesmerismo não justifica a negligência dos historiadores, pois correspondeu perfeitamente ao interesses dos franceses cultos na década de 1780. A ciência conquistara os contemporâneos de Mesmer revelando-lhes que viviam cercados por forças invisíveis e maravilhosas: a gravidade de Newton, que Voltaire fizera inteligível; a eletricidade de Franklin, popularizada por uma voga de pára-raios e demonstrações nos liceus e museus elegantes de Paris; e os

gases miraculosos dos aeróstatos Charlière e Montgolfière, que assombravam a Europa ao elevar o homem ao ar pela primeira vez em 1783. O fluido invisível de Mesmer parecia igualmente miraculoso, e ninguém poderia afirmar que era menos real que o flogisto que Lavoisier vinha tentando expulsar do universo, ou do que o calórico pelo qual ele aparentemente vinha tentando substituí-lo, ou do que o éter, o ‘calor animal’, a ‘natureza interna’, as ‘moléculas orgânicas’, a alma do fogo e as outras potências fictícias que se encontram como fantasmas a habitar os tratados mortos dos cientistas do século XVIII tão respeitáveis como Bailly, Buffon, Euler, La Place e Macquer. Os franceses podiam ler descrições de fluidos muito semelhantes ao de Mesmer nos verbetes ‘fogo’ e ‘eletricidade’ na Encyclopédie [Enciclopédia]. Se quisessem se inspirar numa autoridade ainda maior, poderiam ler a descrição de Newton sobre o ‘espírito extremamente sutil que permeia e se oculta em todos os corpos densos’, no fantástico último parágrafo dos seus Principia [Princípios, 1713] ou nas indagações posteriores de sua Opticks [Óptica].



1 – Faça uma síntese (uma página) do homem do Iluminismo a partir da seção III e do documento acima.

Na disciplina de Moderna II pudemos observar, pelo menos em parte, as mentalidades dos homens do período que abarcaria os séculos XV, XVI, XVII e XVIII. Devemos compreender que elas não manifestam uma unidade de pensamento; muito pelo contrário, expressam diferentes matizes e crenças que os acontecimentos nos revelam. As navegações, por exemplo, nos mostram os temores e os desejos de muitos europeus em torno da riqueza, conforto, salvação da alma e dominação. Já as formas de governo nos apontam para as formas de imposição de vontades, enquanto a ciência no século XVIII nos diz bastante sobre as verdades e crenças.

Diante desses quadros, a disciplina não enveredou pelos caminhos tradicionais, apesar da temática. Buscou maneiras de compreender o período que pudessem nos dizer mais a respeito dos homens da época.

UNIDADE I

BOUCHON, Geneviève *et alii*, “O espelho asiático”. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). *Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa clássica*. Lisboa: Estampa, 1985.

COHN, Norman. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.

JOANILHO, André Luiz. *História, Política e Sociedade*. Curitiba: IESDE Brasil, 2009.

LANCIANI, Giulia. “Uma história trágico-marítima”. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). *Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005

_____. *A bolsa e a vida, a usura na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MICELI, Paulo. *O ponto onde estamos*. São Paulo: Editora Página Aberta, 1994.

ROCHA PINTO, João. “Imagem e conhecimento da África”. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). *Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

TEYSSIER, Paul. “O século glorioso”. In: CHANDEIGNE, Michel (Org.). *Lisboa Ultramarina: 1415-1580: a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América, a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

UNIDADE II

ANDERSON, Perry. *Linhas do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

DUMONT, Louis. *O individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. São Paulo: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1979.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *O Estado Monárquico*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

THOMPSON, E. P. *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Editora Crítica, 1979.

UNIDADE III

ARRUDA, Jobson de Andrade. *Revolução Inglesa*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

DECCA, Edgar Salvadori de. A ciência da produção: Fábrica despolitizada. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, n. 6, p. 47-79, 1983.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBSBAWM, Eric John Ernest. *Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. São Paulo: EDUSC, 2000.

THOMPSON, Edward Palmer. *Tradicón, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. 3. ed. Barcelona: Crítica, 1989.

_____. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Unicamp, 2001.

UNIDADE IV

BLAY, Michel e HALLEUX, Robert (Org.). *La science classique*. Paris : Flammarion, 1998.

CHARTIER, Roger. “O homem de letras”, in VOLVELLE, Michel. *O homem do*

Iluminismo. Lisboa: Presença, 1997.

CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Masson et fils, 1822.

DARNTON, Robert. *O lado oculto da Revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

_____. *Boemia literária e Revolução*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

FERRONE, Vincenzo, "O homem de ciência", in VOLVELLE, Michel. *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997.

JOANILHO, André Luiz. "Vico: o tempo e a história" in *Mediações, Revista de Ciências Sociais*, vol 9, n° 2. Londrina: UEL, 2004.

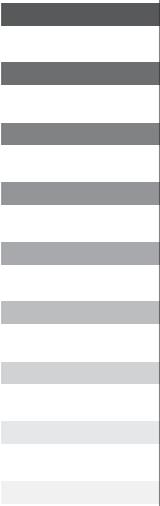
LOSANO, G. *História de autômatos*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

REVEL, Judith. *Foucault, conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROCHE, Daniel e FERRONE, Vincenzo, "Historiographie des Lumières", in *Le monde des Lumières*. Paris: Fayard, 1999.

QUEM SOMOS

André Joanilho



André Joanilho é Doutor em História Social pela UNESP/SP e fez pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales. É autor, entre outros, de *Revoltas e Rebeliões* (São Paulo: Contexto, 1989); *História e Prática* (Campinas: Mercado das Letras, 1997); *O Nascimento de uma nação* (Curitiba: Aos quatro ventos, 2004) e também co-autor da coleção *Hoje é dia de história* (Curitiba: Positivo, 2007). Atualmente é professor associado da Universidade Estadual de Londrina.

Igor Guedes Ramos



Igor Guedes Ramos, graduado em História, é especialista em Ensino de História e História Social e mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Tem experiência nas áreas de História Cultural e Produção Acadêmica Brasileira. Atualmente é professor do ensino fundamental, contratado pelo Governo do Estado do Paraná.