

Iluminismo francês

Catherine Larrère

Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne

Tradução

Antônio Carlos dos Santos

RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar sobre as especificidades conceituais do Iluminismo francês. Ele está dividido em três partes: na primeira será analisada a oposição entre Luz (no singular) e Luzes (no plural), o que permitirá considerar questões voltadas ao conhecimento; na segunda, será abordada a distinção entre Iluminismo e *Enlightenment* ou *Aufklärung* e se referirá à relação entre conhecimento e moralidade; na terceira e última, será discutida a questão de o que é ser “esclarecido”. O escopo deste texto é, portanto, trabalhar os temas da religião, da moral e da política, uma vez que são eles que se vinculam à originalidade do Iluminismo francês, entendido como uma contribuição filosófica decisiva para o desenvolvimento do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE

Iluminismo; religião; moral; política.

ABSTRACT

The aim of this article is to think about the conceptual specificities of the French Enlightenment. It is divided into three parts: in the first, the opposition between Enlightenment (in the singular) and Enlightenment (in the plural) will be analysed, which will allow us to consider issues related to knowledge; in the second, the distinction between *Enlightenment* and *Aufklärung* will be addressed and will refer to the relationship between knowledge and morality; in the third and final part, the question of what it is to be “enlightened” will be discussed. The scope of this text is therefore to work on the themes of religion, morality and politics, since it is these that are linked to the originality of the French Enlightenment, understood as a decisive philosophical contribution to the development of knowledge.

KEY WORDS

Enlightenment; religion; morals; politics.

Introdução

“O século XVIII só foi o século do Iluminismo por meio de uma generalização tardia” (Belaval, 1968, p. 255), escreveu Belaval, grande especialista na questão (e que foi meu orientador de tese). E é certamente apenas *a posteriori* que vemos, no século XVIII, o conglomerado europeu de filósofos dedicados ao progresso das sociedades humanas através da emancipação da razão, do desenvolvimento da ciência e da equidade através das leis. Estudos mais precisos revelaram, entre os diferentes países, disparidades de datas (início do Iluminismo na Holanda, tardiamente na Escócia), mas também muitos objetos e preocupações: não há a mesma relação com religião, ou autoridade política na Inglaterra, França, Polônia ou Prússia. Devemos então falar de Iluminismo Nacional? Não nos parece. O confinamento de cada país à sua própria história (real ou imaginária) só aconteceu realmente no século XIX. No século XVIII predominavam os intercâmbios europeus de homens e ideias, mas não numa só língua, apesar das alegações de Auguste Rivarol que, em 1783, publicou *De l'universalité de la langue française* (concedido pela Academia de Berlim). Todo mundo pensa sobre seus problemas em sua própria língua.

Assim, partiremos dos diferentes nomes, dependendo do país, do que se chama em francês “les Lumières”¹. A distinção Lumières/Aufklärung é central, porque as duas palavras não significam a mesma coisa, uma vez que aquela, é um estado, e esta, um processo. Foi o alemão que cunhou o Iluminismo, Illuminismo, Illustracion, que são traduções da palavra *Aufklärung*, o nome “Luzes”, em francês, tendo tido menos eco (às vezes falamos de *Luces* em espanhol). É, portanto, em torno dessa diferença que apresentaremos alguns pontos proeminentes do Iluminismo francês (sem pretensão, é claro, de ser exaustivo). Assim, caracterizaremos o termo Iluminismo em três momentos:

1. A oposição entre Luz (no singular) e Luzes (no plural), permitirá considerar questões de conhecimento.
2. A distinção entre Iluminismo e *Enlightenment* ou *Aufklärung* se referirá à relação entre conhecimento e moralidade.
3. O que é ser “esclarecido”? podemos chegar à importância política do conhecimento.

Religião, moral, política: três temas em torno dos quais se vincula a originalidade do Iluminismo francês, entendido como uma contribuição filosófica decisiva para o desenvolvimento do conhecimento.

¹ No *Tableau de Paris*, 1782, III, p. 308, Sébastien Mercier se refere ao “Século das Luzes”.

I. Luz natural e luzes

“Luz natural”: a expressão é muito usada na filosofia do século XVII. Natureza e razão são aqui quase sinônimas, e a expressão designa o que podemos conhecer apenas pela nossa razão, independentemente da autoridade das fontes escritas. Falaremos, portanto, de “religião natural” para dizer o que podemos saber sobre Deus e os deveres que temos para com ele sem apelar para a Revelação. Isso vale para o Direito Natural: esses são os princípios jurídicos que podemos conhecer pela razão, independentemente de qualquer instituição humana que enuncie o Direito. Graças à luz natural, alcançamos o conhecimento universal, mas a expressão permanece em grande parte religiosa, porque essa luz nos é dada por Deus. Situa-se num domínio onde a fé e a razão se associam.

Falar de “Luzes”, no plural, é situar-se em outro domínio: o da diversidade humana. No artigo “Encyclopédie” da *Encyclopédie*, o grande empreendimento do Iluminismo, Diderot, autor do artigo, expõe suas tarefas. Estas dizem respeito, antes de mais nada, à linguagem: as palavras devem ser definidas e, portanto, surge a questão do último termo. Lá onde Pascal, diante do mesmo problema, sustentava que era preciso sair da linguagem (“a natureza sustentando-a na ausência do discurso” Pascal, 1985), Diderot postula que a solução está na linguagem:

Há nas ideias e, conseqüentemente, nos signos (pois um está para o outro como o objeto está para o espelho que o repete), tal conexão, tal correspondência; *parte de cada um deles uma luz que eles refletem tão vividamente*, que quando se possui a sintaxe, e quando se dá a interpretação fiel de todos os outros signos, ou quando se tem a inteligência de todas as ideias que compõem um período, com exceção de um único, é impossível não conseguir determinar a ideia excluída ou o signo desconhecido (Diderot, 1994, p. 383, grifo da autora).

Diderot declara assim o abandono da luz natural, que segundo Pascal, sustentava o discurso, em favor da luz refletida dos signos, da luz semiótica.

Passar da luz, natural, única e universal – e de origem divina – à luz significa aceitar a pluralidade dos saberes. A *Encyclopédie*, ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, não é encomendada a um único centro (como seria uma Academia), é obra, explica Diderot, de uma “sociedade de gente de letras” e a obra dos filósofos -Diderot e d’Alembert- é reunir as habilidades e relacionar essa diversidade, “renovando a cadeia”, fazendo existir praticamente, nas relações que mantêm, o saber circular e aqueles que o carregam. O filósofo não ocupa no sistema de conhecimento o lugar que Deus ocupa no universo. A filosofia não se destina a suceder a teologia. As “ciências humanas”: Montesquieu usa a expressão, em sua resposta às acusações das autoridades religiosas contra *O Espírito das Leis*, para de-

signar, não o objeto dessas ciências, mas os sujeitos do conhecimento: são os humanos que fazem as humanidades. Estes são necessariamente plurais (Montesquieu, 1973, p. 454).

O sistema de conhecimento não é teocêntrico, mas antropocêntrico. A ordem enciclopédica, explica D'Alembert no *Discurso Preliminar*, é “aquela que relaciona nosso conhecimento às várias faculdades de nossa alma”. É esse antropocentrismo que leva Buffon a recusar o sistema de classificação de Lineu, o *Systema Naturae*, considerado baseado em uma ordem natural providencialista e teocêntrica, e ordenar os animais tomando como critério a utilidade que eles têm para o homem. Enquanto naturalistas ingleses como John Ray não relutavam em colocar Deus em seu sistema e fazer coexistir teologia natural e investigação científica, naturalistas franceses como Buffon insistiam em marcar a separação entre empreendimento científico e posição religiosa.

Devemos considerar que o Iluminismo francês é anti-religioso? O caráter do “filósofo” do Iluminismo é muitas vezes comparado a um crítico da religião. Em apoio a essa interpretação, falaremos de manuscritos clandestinos, esses escritos anônimos ateus e materialistas. Citaremos o testamento do padre Meslier, esse padre que não acreditava em Deus e que Voltaire publicou apenas removendo as passagens mais chocantes para a conformidade religiosa de seus contemporâneos. Marx, em *A Sagrada Família*, dá um lugar importante, no caminho que leva ao comunismo, aos “materialistas franceses”, Helvétius e d'Holbach (Marx, 1982, p. 564-573). Mas esses filósofos construíram sistemas em um século mais inclinado a criticar “o espírito do sistema” e a denunciar o dogmatismo (ver *Tratado dos Sistemas* de Condillac). É certo que os “materialistas franceses” fazem parte do Iluminismo, mas não o encarnam sozinhos. Seja qual for o desejo de afastar o campo do saber da teologia (Montesquieu faz questão de especificar, no início dos livros XXIV e XXV de *L'Esprit des lois* dedicado à religião, que ele é um “escritor político” e não teólogo), isso não conduz necessariamente a posições anti-religiosas, muito menos ao dogmatismo ateu. Trata-se menos de atacar a religião do que de se defender de seus ataques. Se fosse necessário, sobre essa questão, encontrar uma obra representativa do Iluminismo, seria o *Tratado da Tolerância* (1763), de Voltaire.

II. Iluminismo e Aufklärung: do moral ao social

O que foi Aufklärung? A “questão do Iluminismo”, à qual Emmanuel Kant responde, depois de Moses Mendelssohn, em 1784 na *Berlinische Monatsschrift*, não é entendida da mesma maneira em francês e em alemão. Do lado alemão, *Aufklärung*, é uma conquista moral, a de sair da minoria e ganhar autonomia. Do lado francês, o Iluminismo, a ênfase está no conhecimento. A distinção foi mantida: nos escritos

que dedicou à questão do Iluminismo, como formula Kant, Michel Foucault insiste na diferença entre as heranças francesa e alemã: por um lado “uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, por outro, “uma filosofia do conhecimento, da racionalidade e do conceito” (Foucault, 1994, p. 430).

Isso certamente não significa que a *Aufklärung* não esteja interessada no conhecimento: o lema do Iluminismo é, para Kant, “sapere aude!” (ousa saber!). Nem o Iluminismo francês ignorou a moralidade: mas a questão da relação entre o desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento das virtudes é posta.

O desenvolvimento das ciências e das artes não beneficiou o da moral e da virtude, antes as degradara: a resposta negativa dada por Rousseau em 1750, pouco antes da publicação dos primeiros volumes da *Encyclopédie*, à questão posta pela Academia de Dijon, vale para ele ser coroado pelo preço, mas provoca um acirrado debate (Rousseau, 1964, p. 5-107). Alguns o esvaziam vendo, na resposta de Rousseau, apenas um paradoxo brilhante (e a reputação de sofista permanecerá ligada a ele). D’Alembert, no *Discurso Preliminar* da *Enciclopédia*, rejeita vigorosamente tomar partidos que lhe parecem só favorecer a ignorância, e insiste na fragilidade do Iluminismo: sempre se pode temer o retorno dos tempos sombrios. O debate continua com a publicação por Rousseau da Carta a d’Alembert sobre os espetáculos (Rousseau, 1995, p. 3-128). No final de sua vida, em 1793, em seu manifesto *Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano*, que é também um testamento, Condorcet proclama o caráter irreversível das conquistas (no conhecimento e na liberdade) consagradas pela Revolução Francesa e se compromete a mostrar “por quais laços a natureza uniu indissolúvelmente o progresso do esclarecimento e o da liberdade, da virtude, do respeito pelos direitos naturais do homem” (Condorcet, 1988, p. 86). Os progressos: o plural é suficiente para mostrar que o processo não é automático e que as formas de concebê-lo permanecem plurais.

É que a questão não diz respeito apenas à moralidade individual, ela envolve a sociedade. “Somos civilizados, a ponto de ficarmos sobrecarregados com isso, no que diz respeito à urbanidade e à propriedade social de todos os tipos. Mas quanto a nos considerarmos já moralizados, isso ainda está muito longe”, escreve Kant na 7ª proposição da *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (Kant, 1947, p. 72). A nova palavra “civilização”, sinônimo de sociabilidade, introduzida por Mirabeau em *L’Ami des hommes* caracteriza uma época em que as pessoas se interessam pelas relações sociais, não apenas pela autoridade política. Ferguson faz uso extensivo da palavra, em seu *Essai sur l’histoire de la société civile* (1767), uma obra característica do Iluminismo escocês. Sociedade civil: a expressão já não significa tanto a república, como corpo político instituído, mas a variedade de ações pelas quais os homens produzem e trocam todos os tipos de bens. Isto é o que se chama

primeiro comércio, depois com Quesnay e os fisiocratas, e especialmente com Smith (que publicou seu *Enquête sur la richesse des nations* em 1776), economia política (Larrère, 1992). O objeto dessa “nova ciência” é distinto daquele da moralidade (Dumont, 1977). Mas esse empoderamento da ciência econômica envolve um intenso debate moral: a “disputa pelo luxo” opõe Melon e Voltaire, que a defendem, e Rousseau, seu detrator; Montesquieu mostra os efeitos pacificadores – pode-se dizer civilizadores – do “comércio gentil”.

Mas essas são consequências não intencionais, os efeitos do que Smith chama de “mão invisível”, não é o resultado de um esforço moral. Se a civilização substitui a sociabilidade, é em consequência de uma “sociabilidade insociável”, segundo a expressão de Kant: como as árvores que crescem retas para poder crescer alto, é competição e sede egoísta, não luxúria, não é amor ao outro, que impelem os homens a desenvolver relações de troca mútua. Civilização não é moralidade.

Mas tem a ver com a liberdade, diz Abbé Raynal em 1781: “A emancipação, ou o que é o mesmo sob outro nome, a civilização de um império é um trabalho longo e difícil”. Mas quem é libertado? Como? e de quem? Se o Iluminismo, e a civilização que ali ocorreu, pode ser considerado como um movimento em direção à liberdade, qual pode ser a dimensão política desse processo social e nele qual o papel do conhecimento?

III. “Não é indiferente que o povo seja esclarecido”.

“O desenvolvimento do conhecimento importa para a liberdade”: a fórmula pela qual o filósofo Jean-Claude Milner caracteriza o Iluminismo (1983) não estabelece nenhuma ligação automática entre conhecimento e liberdade, ao contrário de D’Alembert que (como Nicolas Fréret antes dele) considerou que era suficiente para treinar um matemático para ter um homem livre. Esta fórmula conviria a Montesquieu que, no Prefácio de *L’Esprit des lois*, se limita a escrever: “Não é indiferente que o povo seja esclarecido”.

A interpretação positiva desta afirmação é aberta. Mas o impacto negativo é inegável: o que pensávamos poder chamar de despotismo esclarecido não existe. É um oxímoro. O despotismo é esse governo onde “um só, sem lei e sem regra, tudo conduz por sua vontade e por seus caprichos” (EL, II, 1). O reino do capricho não pode ser o da razão, e o despotismo repousa na ignorância. A do déspota: porque “um homem a quem seus cinco sentidos dizem constantemente que ele é tudo, e que os outros não são nada, é naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso” (EL, II, 5). A do povo, reduzido à impotência pelo medo em que se encontra: “povos tímidos, ignorantes, abatidos não precisam de muitas leis” (EL, V, 14). Um poder que governa através do medo tem a capacidade de fazer o mal, mas não o poder de fazer o bem. Que o poder absoluto seja um poder de fazer tudo é uma ilusão de que seus

conselheiros interessados tentam persuadir os déspotas, porque “é mais fácil para eles convencer os príncipes de que podem fazer tudo do que persuadir os povos de que podem fazer tudo” (EL, VIII, 21).

Uma forma menos violentamente brutal de despotismo é aquela que os fisiocratas chamam de “despotismo legal”: o estado de direito, mas das leis da natureza (as da economia), leis que não são feitas por um legislador, mas nós deixamos acontecer, porque é uma ordem natural, que podemos conhecer, mas não estabelecer. Essa administração racional da verdade pressupõe autoridade absoluta na pessoa que a impõe. Se desconhecia os projetos dos fisiocratas, implementados após sua morte, Montesquieu qualificou de “despóticas” as reformas do Direito, no início do século, pelo que pressupõem a capacidade de autoridade absoluta para permitir a realização, de cima, de uma reforma econômica abrangente. A crítica que Montesquieu dirige ao Direito é comparável à distinção feita por Tocqueville, no Antigo Regime e na Revolução, entre as “reformas” promovidas pelos fisiocratas em meados do século e as “liberdades” a partir das quais essas reformas foram postergadas para longe (Tocqueville, 1952, p. 209).

Se devemos descartar definitivamente a ideia de que uma reforma esclarecida pode ser imposta de cima a um povo ignorante, o importante não é apenas esclarecer o povo, essa obra educativa a que muitas vezes assimilamos o Iluminismo. Eles não param por aí. É especialmente importante reconhecer que as pessoas têm luzes. Entre os direitos e liberdades proclamados pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão adotada pela Assembleia Nacional em 1789 (“todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”, segundo o seu artigo 1º), existe a liberdade de expressão, no artigo 11: “A livre comunicação de pensamentos e opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem: todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, exceto para responder pelo abuso dessa liberdade nos casos determinados por lei”. No *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), Diderot afirma esse direito de livre crítica: “Falaremos contra leis sem sentido até que sejam reformadas; e, enquanto isso, vamos nos submeter a ele. » (Diderot, 1951, p. 1031).

Esta mesma Declaração também afirma o direito dos cidadãos de contribuir para a formação do direito (artigo 6º). O poder do povo, sua soberania, não é suficiente para definir a democracia. Isto é baseado na competência dos cidadãos. Consiste, explicam Albert Ogien e Sandra Laugier, socióloga e filósofa, “na capacidade de tomar decisões que respeitem a igualdade, a justiça e a dignidade de todos” (2017, p. 29). É justamente porque Rousseau assume tal capacidade que ele pode esperar que, “quando as pessoas suficientemente informadas deliberarem [...], a vontade geral será sempre esclarecida” (Rousseau, 1964, p. 373-374).

Bibliografia

- Belaval, Yvon. (1968). *Leibniz, aspects de l'homme et de l'œuvre*. Paris.
- Condorcet. (1988). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, GF.
- Diderot, Denis. (1994). « Encyclopédie » In : *Œuvres philosophiques*. Paris, Robert Laffond, collections « Bouquins ».
- Diderot, Denis. (1951). *Supplément au voyage de Bougainville*. In : *Œuvres*. Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade.
- Dumont, Louis. (1977). *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel . Dits et Écrits, 1954-1988, Paris, Gallimard 1994, tome III, 1976-1979; IV, 1980-1988, « Qu'est-ce que les Lumières ? ».
- Jean-Claude Milner, (1983). *Les noms indistincts*. Paris, Editions du Seuil.
- Kant, Emmanuel. (1947). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), In : *La philosophie de l'histoire*. traduction S. Piobetta. Paris, Aubier.
- Larrère, Catherine. (1992). *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*. Paris, P. U. F.,
- Marx, Karl. (1982). *La Sainte Famille*. chapitre sixième, III, In : Karl Marx, *Œuvres*, t. III, Philosophie, Paris, bibliothèque de la Pléiade.
- Montesquieu. (1973). Défense de l'Esprit des Lois, IIIe partie. In : *Esprit des lois* (Derathé), t. II.
- Ogien, Albert; Laugier, Sandra. (2017). *Antidémocratie*. Paris, La Découverte.
- Pascal, Blaise. (1985). *De l'esprit géométrique*. Paris, Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1964). Discours sur les sciences et les arts, in *Œuvres complètes*, t. III (Œuvres politiques). Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1964). Lettre à M. D'Alembert, In : *Œuvres complètes*, t. V (Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Textes historiques et scientifiques). Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade.
- Tocqueville, Alexis de. (1952). *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, chapitre III, « Comment les Français ont voulu des réformes avant de vouloir des libertés ». Paris, Gallimard.