

*As fontes de Comte**

MÁRIO MIRANDA FILHO

1. *A Grécia das belas-letas (1806-1816)*

Podemos distinguir dois períodos na história das relações entre A. Comte e o mundo grego: um período marcado pelo ensino oficial em que o adolescente A. Comte, seja no liceu de Montpellier, seja na Escola Politécnica, inicia o conhecimento de uma Grécia que poderíamos caracterizar como a Grécia das belas-letas. Ele se estende de 1806, data em que Comte entra no liceu, até 1816, momento em que Comte deixa a Politécnica. A partir de 1816 uma outra via conduz nosso filósofo até a Grécia antiga: trata-se da via dos filósofos, primeiramente os do século XVIII e, em seguida, os seus contemporâneos. É neste segundo período que a Grécia desempenhará um papel de importância no pensamento comteano.

a) *No liceu de Montpellier*

“Dois traços caracterizam a vida dos colegiais do século XIX: o internato, que faz da escola um meio de vida, tanto quanto de estudos; e a importância da retórica e do latim, que definem uma pedagogia.”¹

(*) Este texto é parte de uma pesquisa historiográfica dedicada ao exame da representação do mundo grego na obra de Augusto Comte.

(1) A. Prost, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1967*. Paris, 1968, p. 48.

A vida escolar do estudante Isidoro Comte² confirma plenamente a generalização de Prost. Aos nove anos de idade, ele entra como interno no liceu de Montpellier e um breve exame de seu currículo³ não-lo mostra no curso de latim (1807-1808), logo depois, primeiro prêmio em “Thème Latin” em 1811 (faltam 1810 e 1811). Neste mesmo ano, ele também frequentou os cursos de “Mathématiques spéciales”. Em 1812, em “Rhétorique”, obtém o primeiro prêmio de discurso francês e, nos dois anos seguintes, recebe o “prix unique de mathématiques spéciales”, disciplina preparatória para a admissão na Politécnica. O primeiro prêmio em retórica trouxe-lhe um magnífico presente: *A Ilíada* (tradução Lebrun), que, dirá mais tarde o velho Comte, “serve-me para reler anualmente o início incomparável da poesia ocidental”.⁴

Contudo, e nós bem o sabemos, não era às belas-letas que se destinava o fundador do positivismo. Com efeito, o “prix unique de mathématiques spéciales” interessava-se sobretudo pela matemática, estudando sob a direção do professor Daniel Encontre que, dizem os biógrafos de Comte, “o havia escolhido para substituí-lo em seu ensino. O aluno respondeu à altura dando o curso de matemática com um sucesso notável”.⁵

Sabe-se que, pelo estatuto de 19 de setembro de 1809, o programa dos liceus foi reformado. Graças à reforma, “todos os alunos passaram a receber a mesma instrução, assim distribuída: dois anos de gramática, consagrados ao estudo de francês, latim e (no segundo ano) grego, com a história santa e noções de mitologia...⁶ Portanto, só neste momento é que o estudo da língua grega foi introduzido no liceu de Montpellier.

“Bonaparte”, dizia Comte, “tendo retrocedido apenas até o latim quando fiz o secundário, eis que eu não sei grego, o que lamentei tarde demais.”⁷

Vemos assim que, entre as obras da literatura grega, a *Ilíada* não será a única que Comte conhecerá apenas em tradução francesa.

(2) Seu nome completo é Isidore Auguste Marie François Xavier Comte.

(3) *Apud* R. Teixeira Mendes, *Auguste Comte. Évolution originale*, Rio de Janeiro, s. d., p. 10 (primeira parte).

(4) *Testament d'Auguste Comte*, p. 26.

(5) R. Teixeira Mendes, *op. cit.*, p. 9.

(6) A. Aulard, *Napoleon et le monopole universitaire*, p. 274, Paris, 1911.

(7) H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, 1933, t. 1, p. 67.

Antes de fechar este episódio de Montpellier e de passarmos ao da Politécnica, detenhamo-nos um momento sobre o professor D. Encontre. Sabemos que Encontre (1762-1818) foi o principal responsável pelo sucesso de Comte no exame de admissão à Escola Politécnica, o que, de resto, lhe valeu um reconhecimento expressivo de seu aluno.

Mas Encontre não ensinava só matemática. Ele era pastor, "amigo das luzes", das ciências, da filosofia, e um dos fundadores da Sociedade Livre das Ciências e das Belas-letras de Montpellier.⁸ Em 1812, quando Comte o conhece, ele está alcançando alguma notoriedade com sua *Lettre à M. Combes-Dounous, auteur de l'essai historique sur Platon*, publicado no ano anterior em Paris. Através deste texto, Encontre toma partido na polêmica em que se opõem cristãos e platônicos. Com efeito, em seu *Essai historique sur Platon*, o helenista Combes-Dounous afirma, irado:

"É, de fato, impossível entrar em algum detalhe da filosofia de Platão sem ter que falar de seus numerosos pontos de contato com a religião cristã..."⁹

Um dos responsáveis por este equívoco é, sem dúvida, S. Justino, o mártir. Pois não pretendia ele que, quando de sua viagem ao Egito, Platão se "comunicou com discípulos de Moisés", dos quais teria emprestado "tudo o que encontramos em sua obra sobre a existência de um Deus único, sobre a imortalidade da alma e sobre o dogma das penas e recompensas em uma outra vida".¹⁰ Dounous indigna-se contra o pai da igreja que, astuciosamente, inverteu o problema, pois foram justamente os fundadores do cristianismo que pilharam o platonismo.

Defensor da tese da revelação natural, o pastor Encontre critica em Combes-Dounous este erro fundamental, pelo qual "a doutrina cristã não passava de requentado da primeira academia e que Jesus Cristo nada nos ensinara que já não se encontrasse em Platão".¹¹

(8) Para a biografia de D. Encontre, cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 78-87. Esta sociedade, fundada em 1795, publicou seis volumes de 1803 a 1815, quando foi dissolvida. Encontre colaborou nos cinco primeiros.

(9) J. J. Combes-Dounous, *Essai historique sur Platon*, 2 vols., Paris, 1809, p. 4.

(10) *Id.*, *ibid.*, p. 83.

(11) D. Encontre, *Lettre...*, p. 58.

Notemos, enfim, que, nesta mesma obra, Encontre ecoa uma opinião corrente em sua época, multiplicando assim uma vibração que desde então teria sido acolhida pelo jovem Comte.

Com efeito, na tese do pastor, Platão inscreve-se, ao lado de Sócrates, de Cícero e de "uma multidão de bons espíritos",¹² na classe dos "teístas".

È, portanto, neste clima polêmico, nutrido por velhas querelas do século XVIII, que se situa o primeiro contato — enviesado, já se vê — com o mundo grego. Assim é que, em 1814, ele deixa o liceu de Montpellier, levando em sua bagagem não mais que uma vaga idéia da Grécia antiga. Acompanham-no, todavia, seu volume da *Ilíada*, o germe de uma mágoa: a ignorância da língua grega e, talvez, a imagem de um filósofo grego "teísta", à qual, por seu precoce ateísmo,¹³ Comte já é, e será desde então, naturalmente oposto.

b) *Na Escola Politécnica*

Em outubro de 1814, depois de ter passado dois anos em companhia de seu mestre Daniel Encontre, A. Comte, aos dezesseis anos de idade, chega a Paris, onde o espera, na Escola Politécnica, uma plêiade de professores, tais como: Petit (física), Thénard (química), Arago (geometria descritiva), Poinsot (cálculo diferencial e integral), Poisson (mecânica), Ampère, Gay-Lussac, Hachette e Andrieux (gramática e belas-letas).¹⁴

Os tempos são tumultuosos e a escola na qual é admitido o jovem Comte não permanece alheia aos graves acontecimentos que abalam a França. Solidária das flutuações da política francesa, a Politécnica experimenta, em menos de três anos, reviravoltas notáveis: republicana e logo "imperial" no início, ela se torna, justamente no ano da chegada de Comte, "real", para voltar, alguns meses depois, às cores de Napoleão antes de ser finalmente "restaurada" e fechada em abril de 1816.

Desde sua chegada Comte define o espírito da escola:

(12) *Id., ibid.*, p. 32. Esta era também a posição de Voltaire: "Ele (Voltaire) mencionava Platão, com outros filósofos gregos (de preferência aos teístas ingleses), como exemplo de crente num Ser Supremo". Vide D. H. Jory, "Voltaire and the Greeks", in *Studies on Voltaire*, Genebra, 1976, p. 1177.

(13) "Desde a idade de quatorze anos eu tinha, naturalmente, cessado de crer em Deus." In "Lettre du 26 Janvier 1857, à son père". V. *À Divers*, t. I, 2, p. 379.

(14) H. Gouhier, *op. cit.*, p. 124.

“... todos os nossos atos solenes cheiram muito à república: é o espírito geral da escola, e se alguns não vão até à república, pelo menos não há ninguém que não seja um ardente amigo da liberdade, que nós sabemos muito bem distinguir da anarquia”.¹⁵

Com efeito, as pessoas parecem não se ocupar apenas com as ciências na Escola Politécnica, fato que não passa despercebido ao olhar do governo dos Bourbons. Eis porque, no mês de abril de 1816, aproveitando-se de um apelo da direção da escola a propósito de uma insubordinação dos alunos,¹⁶ ele decreta a suspensão das atividades escolares. Comte não chegará, pois, a concluir o seu segundo ano na Politécnica, e será apenas muito mais tarde que conseguirá se reintegrar a ela na qualidade de professor-adjunto.¹⁷

Entre os alunos expulsos, figura o nosso jovem filósofo, mas também o seu professor de belas-letas, Andrieux, este “frenético de impiedade”, segundo o panfleto de Lamennais, no qual este último pede sua exclusão. É bem verdade que, na Escola Politécnica, Comte recebe uma formação onde predominam amplamente os estudos científicos, à época designados como ciências inorgânicas. Não obstante, é através do ensino das belas-letas que o futuro filósofo ver-se-á, ainda que indiretamente, em presença do mundo grego. Eis porque parece necessário consagrar algumas linhas à figura de Andrieux, ao seu curso e à polêmica que ele provocará.

Andrieux cometeu o “horível pecado” de fazer em seus cursos o elogio de Voltaire e de Rousseau. Mas, mais grave ainda, o professor de belas-letas qualifica o *Discours sur l'Histoire Universelle*, de Bossuet, como “uma declamação muito pouco instrutiva”, asserção cuja “audácia insensata... derruba de surpresa e reduz ao silêncio à força de desrazão”.¹⁸ Ao contrário, a imagem deixada pelos alunos deste pro-

(15) Carta de 2 de janeiro de 1815, a Vallat, in *Auguste Comte, correspondance générale et confessions*, t. I (1814-1840), Paris, 1973, p. 5.

(16) Insubordinação em que Comte parece ter tomado parte ativa. Mas ela não parece ter tido um caráter imediatamente político. Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 116.

(17) “De acordo com a proposta de Novier, professor do curso de análise e de mecânica, ele foi nomeado, em 1832, assistente deste curso...” Cf. Alvin, “La carrière polytechnique d'Auguste Comte”. In *Revue Positiviste Internationale*, t. LXV, julho-agosto, 1930, p. 215.

(18) Lamennais, *Quelques réflexions sur l'École Polytechnique*, Paris, 1816, p. 9. Notar-se-á que o mesmo Lamennais fará, alguns anos depois, o elogio de Comte, “um espírito muito superior aos preconceitos que dominam o comum dos filósofos”, in

fessor é bastante diversa: “Todos os testemunhos dão conta de que seu curso era freqüentado pelo prazer; à despeito do regulamento às vezes os alunos aplaudiam, e quando ele morreu em 1833 os politécnicos quiserem carregar seu caixão”.¹⁹ O próprio Comte não deixa de ver seu professor após sua exclusão da Politécnica, como prova esta carta escrita um ano depois:

“O senhor Andrieux continua dando suas aulas no Colégio de França; embora tema ser excluído; no entanto, seu curso é muito freqüentado e a sala está sempre cheia duas horas antes de sua chegada”.²⁰

H. Gouhier concede em sua obra um largo espaço ao exame do trabalho de Andrieux sobre a formação do jovem Comte e do positivismo. A palavra “altruísmo”, a importância atribuída a Destutt de Tracy, a revelação do século XVIII e da filosofia de Voltaire e de Rousseau, a anticlericalismo... constituem alguns dos numerosos signos deixados pelo professor de belas-letas no espírito de Comte. O curso de Andrieux na Escola Politécnica ocupava dois anos. O primeiro compreendia:

a) gramática geral e lógica

b) gramática particular e um curso sobre a arte de escrever.

O segundo ano era consagrado às outras partes do curso de belas-letas, ou seja, eloqüência, poesia e uma história abreviada da língua e literatura francesas.

“O que designamos com o nome genérico de ‘belas-letas’ ou de literatura”, diz ele na introdução de seu curso,²¹ “compreende três partes principais, a saber: a gramática, a eloqüência e a poesia.” Às quais poderíamos acrescentar: a filosofia, a crítica literária, a história literária (que compreende a biografia dos homens ilustres) e a bibliografia. As belas-letas são o resultado da síntese de três artes: a arte de pensar, a arte de falar e a arte de escrever. É de se notar que o estudo

“Mémorial Catholique” (janeiro 1826). Cf. G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes*, Paris, 1905, p. 128.

(19) H. Gouhier, *op. cit.*, p. 159.

(20) Carta de 12 de fevereiro de 1817, a Valat. Cf. *Auguste Comte, Correspondance...*, t. I, p. 121.

(21) Andrieux, “Cours de Grammaire et de Belles-Lettres, Sommaires des Leçons sur l’art d’écrire”, in *Journal de L’École Polytechnique*, dixième cahier, t. IV, Paris (novembro) 1810, p. 69-279.

da moral estava estreitamente ligado às belas-letas. Com efeito, “quem não vê que os sentimentos generosos, as idéias nobres e as afeições honestas e tenras são o que mais nos tocam... quando da representação de uma peça de teatro ou quando da leitura de uma obra de poesia ou de eloquência?”²² É o que já pensava o erudito Rollin, de quem Andrieux havia escrito a biografia,²³ quando ele dizia que “os preceitos de moral devem, em um curso de belas-letas, ser tomados ocasionalmente, apresentados como reflexões inspiradas pelo momento...”. Não obstante, o admirador de Rollin não ignora que a história deve se escrever de modo crítico, como o faz Volney, “bom observador, grande pintor e hábil escritor”.²⁴ Andrieux não ignora as obras dos historiadores ingleses: Hume, Robertson e Gibbon, todas elas presentes na biblioteca de Comte.²⁵

Entretanto, o objetivo do curso do erudito Andrieux é, como bem diz o título, o de ensinar aos jovens politécnicos a arte de escrever, o bom estilo, as boas fontes, a clareza, a elegância, as figuras, etc., tudo impregnado do espírito de Voltaire. Podemos também notar que Andrieux foi leitor de Winckelmann: a arte grega (literatura, escultura) deve sua beleza à “imitação fiel da natureza, sem ser rebuscada, mas sem esforços,... simples, verdadeira...”.²⁶

Andrieux deixou também bom número de ensaios que foram reunidos por seu genro e biógrafo A. Berville e publicados sob o título *Oeuvres Choisies* em 1862. Particularmente interessante é o ensaio sobre *Prométhée Enchainé* de Êsquilo. Ele o interpreta como uma espécie de memória viva a lembrar aos atenienses “a coragem heróica desses generosos conjurados”, cuja lembrança deve “manter na alma dos espectadores o ódio à tirania e aos tiranos”. E, por via das dúvidas, o ensaísta não se esquece de nos lembrar que Êsquilo podia ver, todos os dias, na praça pública, as estátuas dos tiranicidas Harmodius e Aristogiton.²⁷

(22) *Id.*, *ibid.*, p. 78.

(23) Cf. Rollin, *Oeuvres Complètes*, nouvelle édition avec notice par M. Andrieux, *Histoire Ancienne*, t. I, Paris, 1829-1832.

(24) Andrieux, *op. cit.*, p. 229 e 238.

(25) *Id.*, *ibid.*, p. 228. D. Hume (1711-1776), historiador e filósofo; sua *História da Inglaterra* apareceu de 1754 a 1761. De W. Robertson (1721-1793), Comte possui a *História de Charles Quint*, 1796. E. Gibbon (1737-1794): em 1776 apareceu o primeiro volume de sua *História da Decadência e da Queda do Império Romano*, concluído em 1788.

(26) *Id.*, *ibid.*, p. 116. *L'Art de Anciens* de Winckelmann foi traduzida para o francês em 1789.

(27) Andrieux, *Oeuvres Choisies*, Paris, 1862, p. 388.

Inserido nesta perspectiva em nossa pesquisa, Andrieux marca um momento de ruptura e de transição: primeiramente por seu conhecimento da obra do historiador Volney, que se insurge vigorosamente contra a forte tendência de identificação com a antiguidade que havia predominado durante os anos da revolução francesa.²⁸ É também o momento em que, um pouco por toda parte na Europa, o discurso histórico sobre a antiguidade começa a se separar da filologia e das pesquisas antiquárias e a delimitar seu campo próprio,²⁹ movimento ao qual não é insensível o curso de Andrieux, com todas as suas observações sobre uma história tradicional à Rollin, Bossuet ou Mablit, aos quais ele opõe Volney, Hume, Robertson...

Enfim, no que diz respeito a Augusto Comte, Andrieux é a personagem que, de uma só vez, encerra seu período estudantil e descortina a via da filosofia do século XVIII: Voltaire, Rousseau, mas também aqueles que serão para Comte os precursores modernos da "física social", Montesquieu e Condorcet. Único "humanista" em meio a um corpo de professores preocupados com as ciências exatas, Andrieux, sem dúvida, simbolizou para Comte o sedutor representante da idade metafísica, como sugere H. Gouhier.³⁰ Uma metafísica que, diga-se a bem da verdade, os Bourbons se apressaram a eliminar do programa da Escola Politécnica, seguindo um conselho de Lamennais. Terá Comte sido um "bom aluno" de Andrieux?

2. Comte e o helenismo no século XVIII

No dia 14 de abril de 1816, a Escola Politécnica é fechada e seus alunos dispensados até segunda ordem. O ambiente intelectual da escola criada pela Convenção, ainda fortemente marcada pelo espírito republicano, e o ensino de Andrieux, esse discípulo de Voltaire e de Rousseau, colocam o jovem Comte na trilha do pensamento do século XVIII, no momento mesmo em que se anuncia a Restauração. "Ele foi livre-pensador", diz Georges Dumas, "revolucionário, apai-

(28) Ver bibliografia in P. Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", in M. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, 1976.

(29) O fenômeno é bem visível na obra de J. G. Droysen na Alemanha. Cf. B. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire. Étude sur Johann Gustav Droysen*. Academie Polonaise des Sciences, 1968.

(30) H. Gouhier, *op. cit.*, p. 159.

xonou-se pela filosofia negativa do século XVIII, acreditou no racionalismo absoluto de Rousseau..."³¹

Encarada de modo esquemático e do ponto de vista das idéias, a Restauração se caracteriza pela manifestação predominante de duas correntes de pensamento.³² De um lado, o liberalismo, seja o liberalismo econômico de um Jean-Baptiste Say, seja o liberalismo político inspirado pelo modelo do parlamentarismo inglês e que o nome de um Benjamin Constant bem poderia ilustrar. Ora, é o duplo aspecto deste liberalismo que, entre outros e neste mesmo ano, Henri de Saint-Simon tenta desenvolver. De outro lado, encontramos a corrente do espiritualismo conservador, representado por autores como Joseph de Maistre, De Bonnard, Lamennais, Chateaubriand.

Dirigindo-se para os autores do século XVIII, Comte coloca-se imediatamente fora do quadro ideológico em que se processa a Restauração. Este distanciamento será, contudo, muito breve, não ultrapassando um ano, haja vista que, em agosto de 1817, nós o vemos engajado — sob o duplo título de secretário-redator e de aluno — no empreendimento do "noble sans-culotte" Saint-Simon. Assim, antes de examinar os escritos liberais dos dois messias positivistas, abramos um parêntese e tentemos ver que imagem da Grécia antiga Comte podia encontrar nos autores das Luzes.

"Eu medito sobre Condorcet e Montesquieu", diz ele em uma carta de fevereiro de 1817.³³ Ele indica ao seu correspondente, no curso deste mesmo mês, o aparecimento de "duas novas edições de Voltaire e de Rousseau, para pôr a obra destes dois grandes homens ao alcance das menores fortunas".³⁴

(31) G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris, 1905.

(32) Um estudo histórico do pensamento filosófico-político da Restauração foi realizado por H. Gouhier, *op. cit.*, t. III, p. 5-60.

(33) Carta de 12 de fevereiro de 1817 a Valat, *in A. Comte, correspondance générale et confessions (1814-1840)*, t. I, p. 18.

(34) Carta de 25 de fevereiro de 1817, *in Id., ibid.*, p. 23-24. Trata-se da edição das *Oeuvres de Jean-Jacques Rousseau* publicadas por Villenave et Deping, Paris, 1817, e das obras completas de Voltaire em 12 volumes. Em sua biblioteca, Comte possuía: de Rousseau: *Les confessions*, 2 v., 1819; *Du contrat social*, 1 v., 1791; *Emile*, 3 v., 1794; *Dictionnaire de musique*, 2 v., 1782; de Voltaire: *Oeuvres poétiques, philosophiques, historiques et correspondances*, 4 v., 1827, 1828, 1829; *La Henriade*, 1826; *Contes en vers*, 1813; de Condorcet: *Tableau de l'esprit humain*, 1797; *Eloge des academiciens*, 4 v., 1799; *Vie de Voltaire*, 1791; *Vie de Turgot*, 1787; de Montesquieu: *L'esprit des lois*, 3 v. s. d.; *Lettres persanes*, 1769; *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et sur leur décadence*, 1805.

Certamente, não procuramos fazer aqui um estudo exaustivo sobre o helenismo de cada um dos autores lidos por Comte. Limitamos a sublinhar dois aspectos que nos parecem capitais na emergência do mundo grego no transcorrer do século XVIII. O primeiro mostra-se no interior da polémica que esses filósofos instauram contra a sociedade cristã. O segundo constitui um dos temas fundamentais do pensamento filosófico-político da segunda metade do século XVIII e do início do século XIX: o da procura de um modelo político. É este processo que nós vamos tentar agora examinar.

Contrariamente a uma visão divulgada pelo romantismo e que consistia em representar a época das Luzes como uma época "não-histórica", E. Cassirer pôde mostrar como, do cartesiano Bayle (*Dictionary Historique et Critique*) a Montesquieu e Voltaire (cujo *Essai sur les mœurs* influenciou Turgot e Condorcet na França, Hume, Gibbon e Robertson na Inglaterra), um movimento de pesquisas históricas se afirma, progressivamente, para constituir este fenómeno que Cassirer designa como "a conquista do mundo histórico" no século XVIII.³⁵ E conquistar a história significa, primeiramente, retirá-la do domínio teológico-cristão. É o que, notadamente, realiza Bayle com sua crítica do círculo vicioso³⁶ no qual se move o *Discours de l'histoire universelle* de seu contemporâneo Bossuet (1627-1704). A "conquista da história" se afirma como um dos aspectos da luta contra o cristianismo ou, se se prefere, deste vasto movimento designado por P. Gay como a emergência do paganismo.³⁷ É no impulso deste movimento, solidariamente ao aparecimento das primeiras pesquisas históricas fora do quadro religioso, que o mundo grego será convocado a desempenhar um papel. Papel de uma verdadeira máquina de guerra contra a sociedade cristã e que a Grécia divide com outras civilizações como a China, o Egipto, o Novo Mundo...

"No século XVIII, ao construírem seus bem-tramados esquemas históricos e afirmarem seus laços com o mundo clássico, os filósofos mostravam-se radical e profundamente ofensivos à sensi-

(35) E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, 1966.

(36) Este círculo consistiria em que, para Bossuet, a verdade dos fatos históricos repousa sobre a autoridade da Bíblia que, por sua vez, se funda sobre a autoridade da Igreja, isto é, da tradição. Ora, a tradição não é mais do que uma síntese de testemunhos históricos, justamente... V. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 215.

(37) Cf. Peter Gay, *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, Londres, 1966.

bilidade cristã. Sua exaltação da Grécia contradizia, brutal e deliberadamente, a tradicional visão cristã da história; mudava o foco de atenção de um povo a outro — dos judeus para os gregos — ... Transformar os gregos nos pais da civilização (...) significava subverter os fundamentos da historiografia cristã, na justa medida em que se tratava o passado humano como um registro secular ao invés de sagrado. E a primazia da filosofia acabou por tornar sem sentido a pretensão de que a religião era o interesse central do homem.”³⁸

A partir desta promoção, o mundo grego, pôsto como a fonte autêntica e inesgotável da cultura européia, torna-se referência obrigatória para a reflexão, particularmente para o pensamento político. Para este, a antiguidade greco-romana tornar-se-á uma espécie de idade de ouro, um lugar simbólico, ou mesmo um mito, que fornece a chave para a inteligibilidade de questões contemporâneas.

Vamos tentar ver como os filósofos, mas não exclusivamente eles, por seu recurso à antiguidade, lançam as bases de uma dupla utilização política do mundo grego. A primeira possibilidade é aquela mesma explorada pelos atores da Revolução Francesa. Seu germe foi plantado pelas reflexões políticas de Rousseau, que eleva Esparta à categoria de modelo mítico. A segunda, ao contrário, volta-se para Atenas que, por sua vez, será constituída em paradigma histórico para o pensamento liberal. Voltaire e Rousseau estão entre os promotores de uma Atenas democrática e comerciante.

“É preciso notar quanto o helenismo de Plutarco influencia Rousseau: este último, a exemplo de seu mestre, prefere os gregos aos romanos e Lacedemônia a qualquer outra cidade.”³⁹

Escolhendo Esparta contra Atenas, Rousseau alinha-se com a tradição fascinada pela “miragem espartana”, de acordo com o célebre título de François Ollier.⁴⁰ Tradição que remonta à própria antiguidade e que faz da apologia de Esparta um instrumento de crítica à

(38) *Id.*, *ibid.*, p. 72.

(39) D. Leduc-Fayette, *J. J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, 1974, p. 21.

(40) F. Ollier, *Le mirage spartiate*, Paris, 1933. Uma história do laconismo foi escrita por E. Rawson: *The Spartan tradition in European thought*, Oxford, 1969.

democracia ateniense. Rousseau é, na verdade, um entusiasmado leitor de um dos primeiros promotores de Esparta, Platão, cuja *República* parece-lhe “o mais belo tratado de educação já escrito”.⁴¹ Esta Esparta, modelo de perfeição, de patriotismo e campeã do igualitarismo, é, além do mais, a obra de uma personagem, ela mesma mítica: o legislador Licurgo. Gênio inspirado por deus, o legislador é uma espécie de herói civilizador que opera a passagem da barbárie à civilização.

“O que Jean-Jacques primeiramente admira em Esparta é que ela é o arquetipo da Pólis...”⁴² A Pólis é, para Rousseau, antes de mais nada, uma instituição que não se confunde com a mera aparência urbana de uma cidade. Ela reúne em uma unidade político-religiosa os cidadãos, assim como os simples habitantes da cidade. É uma instituição tipicamente antiga e, assim, distinta da concepção dos modernos, que “tomam qualquer unidade urbana por uma cidade e um burguês por um cidadão; eles não sabem que as casas fazem a unidade urbana, mas que os cidadãos fazem a cidade”.⁴³ Estes cidadãos são, bem entendido, os iguais (“homóioi”), formados em um espírito de austeridade que exclui todo desejo de riqueza — exatamente como queria Platão para os guardiães de sua “politéia”. Era, segundo Rousseau, uma das intenções primordiais de Licurgo, que não admitia outra distinção entre os cidadãos que aquela derivada da virtude.⁴⁴ Ao contrário da austera Esparta, Atenas é “o lugar que abriga a polidez e o bom gosto, a terra dos oradores e dos filósofos”.⁴⁵ Atenas é, pois, uma cidade refinada, elegante; em suma, civilizada. Ora, a palavra civilização tem no espírito de Rousseau um sentido preciso, como se sabe, o de corrupção. A preferência de Rousseau por uma Esparta sóbria, virtuosa igualitária, e sua oposição a uma Atenas corrompida pelos valores constitutivos da “civilização”, mostra-nos, de um modo surpreendente, a que ponto o filósofo ia contra a corrente de seu século. Efetivamente, a oposição Esparta-Atenas constitui-se, no século XVIII, em um símbolo da polêmica entre defensores e adversários do luxo para o desenvolvimento econômico. Contra seu século, século do luxo, do mercantilismo e da ascensão da burguesia do comércio, Rousseau

(41) J. J. Rousseau, *Émile*, ed. Pléiade, t. IV, 1. I, p. 250. Mas, tanto quanto o promotor de Esparta, Platão é também um atento crítico a seu respeito, particularmente nas *Leis*.

(42) D. Leduc-Fayette, *op. cit.*, p. 73.

(43) J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Pléiade, t. III, livro I, cap. 6, p. 361.

(44) Plutarco, *Vie de Lycurgue*, ed. Budé, trad. R. Flacelière, VIII, 3.

(45) J. J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Pléiade, t. III, p. 12.

“arcaíza”, e sua preferência por Esparta mantém-se em estreita solidariedade com o ideal do bom selvagem.

A Grécia de Rousseau, isto é, Esparta, mítica e bastante próxima da França de seus dias, criada pela figura, ela também mítica, do legislador Licurgo, conhecerá seu maior sucesso durante a ditadura “montagnarde”. Mais do que um modelo político ela se torna um objeto de identificação, um símbolo pelo qual os revolucionários pensam a sociedade francesa em transparência.⁴⁶

“Os séculos e a terra formam o lote do crime e da tirania; a liberdade e a virtude apenas por um instante repousaram em alguns pontos do globo. Esparta brilha como um raio em sombras imensas”, exclama Robespierre em maio de 1794.⁴⁷

No mesmo sentido, Billaud-Varenes escreve no mês seguinte:

“Cidadãos, a inflexível austeridade de Licurgo tornou-se em Esparta a base inabalável da república; o caráter fraco e confiante de Sólon remergulhou Atenas na escravidão”.⁴⁸

É bem verdade que a “miragem espartana” não deixou mais do que um leve traço no pensamento de Comte. E isto é bem compreensível, haja vista que, após uma breve simpatia pela Revolução e pelo “grande homem” Rousseau — simpatia que era o apanágio da escola fundada pela Convenção —, o pensamento comteano se orienta nitidamente para uma oposição crescente ao revolucionário em geral.⁴⁹

Ao oposto de Rousseau, e neste sentido, bem de acordo com as idéias de seu século, Voltaire pergunta:

“Qual o benefício que Esparta fez à Grécia? Teve por acaso um Demóstenes, um Sófocles, um Apele ou um Fídias? O luxo de Ate-

(46) Para a representação da Grécia antiga durante a Revolução Francesa, cf. P. Vidal-Naquet, *op. cit.*

(47) *In Oeuvres X*, ed. Bouloiseau et Soboul, Paris, 1967, p. 444.

(48) *In Moniteur*, 21 de abril de 1794. Citados por P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 29.

(49) “Revolucionário era uma nota infamante, a pior injúria que Comte acreditou poder dirigir àquele que ele considerava como um inimigo. Littré mereceu-a quando desceu do pedestal em que estava.” É o testemunho do discípulo Déroisin, que conheceu Comte em 1849. Ver Déroisin, *Note sur Auguste Comte par un de ses disciples*, Paris, 1909, p. 73. Assim, também Rousseau será qualificado no Cours (1830-1842) de “simples sofista”, cf. *Cours*, t. IV, 47ª lição, p. 200.

nas fez grandes homens em todos os gêneros; Esparta teve alguns capitães e, ainda assim, em número menor do que outras cidades.”⁵⁰

Esta última citação ilustra o quadro em que se inscreve o helenismo de Voltaire: à uma Esparta militar, indigente em realizações culturais, ele opõe uma Atenas rica, material e espiritualmente, pátria da liberdade⁵¹ e, por isso mesmo, comparável à Inglaterra.⁵² Reconhecemos facilmente, neste quadro, as características, ainda em germe, do pensamento liberal que desabrochará plenamente no século XIX, na obra de um Benjamim Constant, por exemplo. Voltaire escreve estas linhas na segunda metade do século XVIII, no momento em que justamente começa a se constituir no discurso moderno a instituição da Atenas burguesa, de acordo com a denominação de N. Loraux e de P. Vidal Naquet.⁵³ Recordemos, apenas para sugerir o enraizamento do helenismo de Voltaire, um texto de J. F. Melon (1680-1738), escrito em 1734, no qual a oposição Esparta-Atenas prefigura a controvérsia sobre os benefícios do luxo para o desenvolvimento econômico:

“A austera Lacedemônia não foi nem mais conquistadora, nem melhor governada, nem produziu maiores homens do que a voluptuosa Atenas. Entre os homens ilustres de Plutarco há quatro lacedemônios e sete atenienses, sem contar Sócrates e Platão, esquecidos. As leis suntuárias de Licurgo não merecem mais atenção do que suas outras leis que revoltam tanto o pudor.”⁵⁴

(50) Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Luxe, t. IV, in *Oeuvres complètes*, Paris, 1879.

(51) “Atenas deixou uma liberdade inteira, não somente à filosofia, mas a todas as religiões. Ela recebia todos os deuses estrangeiros; tinha um altar dedicado aos deuses desconhecidos.” Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Garnier, t. I, XXVI, p. 94.

(52) “Na Grécia, mais livre e mais feliz, o acesso à razão foi aberto a todo mundo; cada um deu asas às suas idéias o que tornou os gregos o povo mais engenhoso da terra. É assim que hoje em dia a nação inglesa tornou-se a mais esclarecida, pois que nela pode-se pensar impunemente.” Voltaire, *id.*, *ibid.*, p. 92.

(53) Em um curso realizado no ano escolar de 1976-1977 na École des Hautes Études en Sciences Sociales.

(54) J. F. Melon, *Essai politique sur le commerce*, s. 1., s. d. (1734), p. 139. Melon foi o secretário do célebre Jean Law (1671-1729), fundador da companhia das Índias Orientais. (O sucesso de Law foi tão espetacular que, em uma de suas cartas, a viúva de Orleans se espanta: “Law é tão perseguido que não tem repouso dia e noite. Uma duquesa beijou sua mão diante de todo mundo. Francamente, se as duquesas

Digno de interesse é ainda a introdução por Melon dos conceitos opostos de espírito de conquista e espírito de comércio,⁵⁵ que já desempenham um papel importante em Voltaire e que permanecerão à disposição do pensamento liberal, até o momento em que serão transformados e integrados em uma filosofia da história, onde o "espírito de conquista" torna-se o apanágio da antiguidade e o "espírito de comércio" o dos tempos modernos.⁵⁶ Atenas tende, assim, a assumir o mesmo papel de Cartago (por oposição à Roma guerreira), num amálgama em que aparece como tão comerciante quanto a Inglaterra do século XVIII. É assim que, na história de Atenas, publicada em 1777 por Sir William Young, Atenas é representada como um "estado comerciante e livre".⁵⁷

A mesma associação entre Atenas e o comércio ou Atenas e Londres e Amsterdã, manifesta-se em uma obra aparecida em Paris às vésperas da Revolução. Com efeito, a Atenas que encontramos nas *Recherches philosophiques sur les Grecs* (Berlim, 1787 e Paris, 1788) do alemão Cornelius de Pauw, tem três distintivos: a política praticada às claras, a vida campestre e "o imenso comércio de indústria" facilitado pelo "número prodigioso das manufaturas".⁵⁸

Inicia-se, assim, um processo no qual Atenas começa a se tornar um modelo histórico de excelência política, processo que, a seu tempo, tenderá a afastar da cena "a miragem espartana" de Rousseau e, depois do Termidor, dos "montagnards".

Ora, é bem nesta perspectiva que podemos inscrever o "helenismo" de Condorcet. Proscrito pelos "montagnards" em 1793 (ele havia se recusado a votar a morte do rei), e refugiado em casa da senhora Vernet durante oito meses,⁵⁹ Condorcet escreve, então, o

beijam a mão, o que não beijarão as outras mulheres". Cf. Law, *Biographie Universelle* (Michaud).

(55) "O espírito de conquista e o espírito de comércio se excluem mutuamente em uma nação." *Id.*, *ibid.*, p. 96.

(56) Esta filosofia da história se esboça com A. Thierry e Charles Comte, dois dos principais promotores do liberalismo na França restaurada.

(57) A 2.^a ed. chama-se: *The history of Athenas politically and philosophically considered with the view to an investigation of the immediate causes of Elevation and of Decline, operative in a free and commercial state*, 1786, W. Young.

(58) C. de Pauw, *Oeuvres*, VI, p. 64, 156, ano II.

(59) Arago conta que Condorcet, temendo prejudicar essa senhora, manifestara o desejo de partir de sua casa. "A Convenção, senhor, tem direito de colocá-lo fora da lei; ela não tem o poder de colocá-lo fora da humanidade: o senhor ficará", respondeu a sra. Vernet.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain: "Tocamos na época de uma das grandes revoluções da espécie humana".⁶⁰ Eis o ponto de partida de Condorcet, e a questão que ele coloca é a de saber o que nos espera. Para tanto, nada lhe parece mais lógico do que estabelecer como guia um quadro histórico que contenha um recenseamento global das revoluções que precederam e prepararam a presente. Na realidade, Condorcet constrói uma verdadeira filosofia da história, onde reserva à noção de progresso um papel determinante. Sua história se divide em nove épocas, cuja última se estende "desde Descartes até a formação da república francesa" e cuja quarta traz o título de "Progresso do espírito humano na Grécia, até o tempo da divisão das ciências, no século de Alexandre". Entre essas duas épocas situa-se a Idade Média como uma noite entre dois dias. A Grécia desempenha um papel capital na história universal de Condorcet. É a época de um extraordinário desabrochamento do espírito humano: primeiro pelas descobertas científicas da geometria e da astronomia:

"Demócrito via todos os fenômenos do universo como o resultado das combinações e do movimento dos corpos simples (...) Pitágoras anunciava que o universo era governado por uma Harmonia (...) que todos os fenômenos eram submetidos a leis gerais (...) Reconhece-se facilmente nestas duas idéias os sistemas ouzados de Descartes e a filosofia de Newton".⁶¹

Em seguida, pela constituição da escola pitagórica — uma espécie de Enciclopédia "avant la lettre" —, de onde saíam "legisladores e intrépidos defensores dos direitos da humanidade".⁶² E, finalmente, porque a época do nascimento da filosofia e das ciências coincide com uma floração artística sem igual:

"...as belas-artes elevaram-se a um grau de perfeição que nenhum povo havia ainda conhecido, e que apenas alguns puderam atingir depois. Homero viveu durante o tempo destas dissensões que acompanharam a queda dos tiranos e a formação das repú-

(60) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1804, p. 19.

(61) *Id.*, *ibid.*, p. 75-76.

(62) *Id.*, *ibid.*, p. 76.

blicas. Sófocles, Eurípides, Píndaro, Demóstenes, Fídias, Apeles foram contemporâneos de Sócrates e de Platão.”⁶³

Está bem claro que todas essas conquistas foram produzidas no interior de um quadro político dominado pelo regime democrático. A democracia que Condorcet admira — além de seu caráter comercial — é a democracia de Péricles, o defensor do “gênio e da virtude”.⁶⁴ Ora, justamente esta democracia foi instaurada por uma revolução que, na aurora da história grega, acarretou a derrubada da realeza.

“É a esta mesma revolução”, diz Condorcet, “que o gênero humano deve suas luzes e deverá sua liberdade. Ela influiu mais sobre a sorte das nações atuais da Europa do que acontecimentos bem mais próximos de nós, de que nossos ancestrais foram os atores e seus países o teatro; ela forma, de algum modo, a primeira página de nossa história.”⁶⁵ Seria o caso de lembrar aqui, à guisa de comentário-conclusão, a célebre palavra de Hegel: “Grécia: ao ouvir este nome o coração do homem cultivado da Europa, e dos alemães em particular, se sente em terra natal”?

A revolução democrática grega produziu em Atenas uma civilização brilhante.⁶⁶ Da mesma forma, com a instauração da república francesa, que inaugurará a décima época na periodização de Condorcet, podemos esperar uma nova idade de ouro. A história se repete?

No dia 2 de abril de 1795, a Convenção ordenou a impressão de três mil exemplares do *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Frank E. Manuel observa:

“No século XIX, esta narrativa dos eventos tornou-se a estrutura impecável para qualquer visão popular, liberal e anticlerical da história mundial.”⁶⁷

(63) *Id., ibid.*, p. 95.

(64) *Id., ibid.*, p. 81, 91.

(65) *Id., ibid.* Cf. segunda parte dos “Fragments de l’histoire de la quatrième époque”, p. 387.

(66) Claro, essa civilização, Condorcet não o ignora, era o privilégio de um grupo social restrito, apoiado sobre a escravidão e preservado graças a um sistema de herança de direitos. “Quase todas as instituições públicas dos gregos supõem a existência da escravidão e a possibilidade de reunir, em uma praça pública, a universalidade dos cidadãos.” Condorcet, *op. cit.*, p. 92. Para sua representação de Esparta, ver p. 433.

(67) F. F. Manuel, *The prophets of Paris*, Cambridge, 1962, p. 74.

Posta em relevo por essa concepção histórico-filosófica, Atenas começa a se impor, então, como um modelo longínquo, isto é, histórico. Contudo, é preciso notar que, se Condorcet, por sua apologia da democracia comercial de Atenas, assim como pelo otimismo com o qual anuncia uma nova era de progresso, prepara e determina a estrutura do discurso histórico liberal do século XIX,⁶⁸ em contrapartida, por sua ligação e por sua fé no poder da ciência, introduz a possibilidade de uma visão positivista da história, da sociedade e da política.

Em um de seus últimos escritos, o *Fragment sur l'Atlantide, ou efforts combinés de l'espèce humaine pour le progrès des Sciences*,⁶⁹ Condorcet volta-se para o futuro e propõe, inspirado pelos cientistas que cercam Salomão no *New Atlantis* de F. Bacon, a criação de uma organização mundial de cientistas reunidos "em uma república universal das ciências".⁷⁰ Assim, como que insidiosamente, a idéia de organização começa a ganhar terreno sobre a idéia de liberdade em um dos mais radicais defensores dos direitos absolutos do indivíduo. Saint-Simon será o primeiro aspirante à realização do projeto de Condorcet. Mas seu verdadeiro discípulo será, nessa direção particular, Augusto Comte, em cuja obra as idéias de ordem, de organização presididas pela idéia de unidade, serão elevadas à categoria de axioma.⁷¹

Sabemos que Comte designa Condorcet como "meu verdadeiro pai espiritual".⁷² E, realmente, a obra de Condorcet impressiona Comte por várias razões:

— por ter descortinado nela a possibilidade da aplicação da ciência ao domínio político (em 1785, no *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité de voix*, Condorcet tenta aplicar a matemática a fenômenos sociais);

— pela própria idéia de uma filosofia da história demonstrando o progresso das ciências;

(68) Ver N. Loraux e P. Vidal Naquet, *La formation de l'Athènes bourgeoise (essai historiographique 1750-1850)*, Paris, 1977, exemplar datilografado.

(69) Publicado com a edição do *Tableau* que nós utilizamos.

(70) Condorcet, *Fragment sur l'Atlantide...*, p. 520.

(71) O que veio a ser um dos motivos pelos quais Stuart Mill, um dos primeiros discípulos de Comte, afastou-se do mestre. Cf. J. Stuart Mill, *Auguste Comte and positivism* (Londres, 1865), p. 141. Sobre a querela entre Comte e Mill, ver as cartas de Comte a Mill, *op. cit.*, vol. II.

(72) Cf. *Système de politique Positive*, t. III, p. 13. Citamos a quinta ed., Paris, 1929, conforme a ed. or. de 1851-1854.

— pela hipervalorização do poder da ciência e o conseqüente projeto de uma sociedade de cientistas aos quais seriam confiados os destinos da humanidade;

— enfim, e isto nos concerne mais de perto, Comte se serve largamente do estudo da quarta época do *Tableau* para compor a sua própria descrição do mundo grego.

Entretanto, isto não quer absolutamente dizer que Comte aceite os traços essenciais que marcam o helenismo de Condorcet. Discorrendo sobre a Grécia antiga no *Système de Politique Positive*,⁷³ Comte escreve “retificando Condorcet”, frase bastante sugestiva sobre a relação entre os dois filósofos. Na verdade, a retificação de Comte toca os fundamentos do helenismo de Condorcet. Primeiramente, pelo fato, por si só eloqüente, de que Comte nega o caráter paradigmático da experiência política grega. Como conseqüência, a democracia ateniense não somente é recusada enquanto modelo de imitação: torna-se um antimodelo! De fato, democracia tem, para Comte, um significado próximo ao de anarquia, e o regime ateniense aparece-lhe sob a forma de uma “anomalia política”.⁷⁴

Terceiro ponto: a civilização grega empalidece. Um dos elementos mais significativos do sucesso da cultura grega para Condorcet era, como vimos, o brilhantismo de sua arte. Ora apreciando a experiência estética grega, Comte resume seu pensamento:

“Assim, sob todos os aspectos principais, verificamos, contra os prejuízos interessados, que a perfeição estética, reservada ao estado normal da humanidade, jamais se desenvolveu em meio à corrupção moral...”⁷⁵

Outro ponto importante da reviravolta operada por Comte no helenismo de Condorcet: no nível da moral e dos costumes, a Grécia se mostra como um mundo em degenerescência: “Durante toda a sua duração, ele [o regime grego] ofereceu uma tendência crescente a degenerar em pedantocracia, de acordo com o concurso involuntário das disposições do público com as aberrações próprias aos pensadores”.⁷⁶ Vemos, portanto, como o auto-intitulado filho espiritual

(73) *Id.*, *ibid.*, p. 313.

(74) *Id.*, *ibid.*, p. 265.

(75) *Id.*, *ibid.*, p. 287-288.

(76) *Id.*, *ibid.*, p. 269.

mostra-se muito mais inclinado ao parricídio do que à piedade filial. Na verdade, das observações de seu pretense mestre, acerca da Grécia antiga, Comte retém, através de uma original e astuciosa operação de inversão, apenas a posição da Grécia como lugar privilegiado para o desenvolvimento das ciências. Com efeito, na história comteana das ciências, a geometria e a astronomia nos são apresentadas como tendo atingido, na Grécia, o nível das ciências positivas. Esse acontecimento, que Condorcet atribuía ao efeito de uma liberdade conquistada através da revolução que, de uma vez por todas, separou a Grécia dos regimes teocráticos existentes no Oriente,⁷⁷ aparece agora como um produto residual do militarismo grego.⁷⁸

Recusa do modelo democrático ateniense após a recusa da Esparta rousseauísta e revolucionária, desvalorização global da civilização grega (com exceção do que se refere às ciências), introdução (após Melon, Montesquieu, A. Thierry) do conceito de militarismo para caracterizar a antiguidade em geral e a Grécia em particular: tais são os novos signos anunciando que uma nova representação da Grécia antiga procura se impôr. Eles indicam, primeiramente, que na base do "helenismo" comteano há uma certa descontinuidade em relação ao helenismo dos autores das Luzes: Rousseau, Voltaire e Condorcet. Essa primeira constatação orienta então nossa pesquisa para autores que lançaram alguns dos elementos desta ruptura, em particular, Montesquieu no meio do século XVIII e, posteriormente, Saint-Simon no início do século XIX. Com o estudo de Montesquieu colocaremos um ponto final em nossa incursão no século XVIII.

Mas, para além dessa ruptura, um novo conceito começa a despontar, o de militarismo, pelo qual, na França da restauração, a antiguidade é repensada por oposição aos tempos modernos encarados como época da indústria, do comércio e da troca pacífica entre as nações. Essa nova constatação nos orienta, então, para os círculos próximos ao eixo do liberalismo, onde se assiste ao nascimento de uma

(77) Não deixa de ser surpreendente a analogia entre a interpretação de Condorcet e a de J. P. Vernant em *As origens do pensamento grego*. Cf., em particular, p. 24, onde Vernant destaca a importância da invasão dórica que "rompe, por longos séculos, os vínculos da Grécia com o Oriente" (trad. Ísis L. Borges, São Paulo, 1972).

(78) "A atividade militar... (tem uma) tendência... a auxiliar a evolução geral da inteligência humana, suscitando, em uma população excepcional, o passo decisivo da meditação abstrata." Cf. *S. P. P.*, t. III, p. 263. Este texto parece conter em germe a idéia do "milagre grego", expressão que aparece pela primeira vez na "Prière sur l'Acropole" (1865) de E. Renan, cf. suas *O. Complètes*, t. II, Paris, 1948, p. 753.

nova filosofia da história polarizada em torno dos casais de oposição: antiguidade-militarismo, modernidade-indústria.

Nossos autores serão, então, os publicistas, aqueles que, ao lado de Saint-Simon, lançam-se ao jornalismo após a queda do império: Charles Comte e Dunoyer, redatores do *Censeur*, Augustin Thierry e Auguste Comte, os secretários sucessivos de Saint-Simon.

Tão diferentes e mesmo, variando os pontos de vista, opostas quanto possam ser as concepções da Grécia nos filósofos que estudamos aqui, isto é, Rousseau, Voltaire e Condorcet, resta que, vistos de uma certa perspectiva, as diferenças podem sem relegadas em prol do destaque de uma atitude comum. Com o risco da simplificação excessiva poder-se-ia, não obstante, dizer que, em sua busca de um modelo político, essas filosofias oferecem uma tendência a minimizar o conjunto das diferenças que separam sua época daquela que viu surgir o modelo: a antiguidade. Ora, com Montesquieu,⁷⁹ ao contrário, assistimos a um assentamento lúcido, complexo, refletido, de uma série de diferenças pela qual um abismo se produz entre os dois mundos.

Montesquieu conheceu Melon na Academia de Bordeaux. Como Melon ele é partidário de um desenvolvimento econômico solidário ao luxo e, neste sentido, Montesquieu se mostra afinado com o espírito mercantilista de sua época. Seria, pois, lícito que esperássemos encontrar em Montesquieu uma tendência a projetar sobre as cidades antigas a visão que consistia em opôr Esparta a Atenas, como a frugalidade ao comércio de luxo. Na realidade, o pensamento do representante da "noblesse de robe"⁸⁰ é muito mais complexo. Primeiro, porque há em seu pensamento uma certa incompatibilidade entre a forma democrática de governo e o livre comércio em expansão. Em seguida, porque em sua visão das cidades antigas a diferença dominante é aquela entre a democracia censitária e moderada de Sólon⁸¹ — à qual se inclina sua preferência — e a democracia direta da Atenas posterior a Clístenes e de Esparta, que ele encara como uma espécie de despotismo popular. De fato, em *L'Esprit de Lois* (1748), o conceito de democracia parece

(79) Consultamos em profundidade o excelente artigo de G. Cambiano, "Montesquieu e le Antiche repubbliche greche", in *Rivista di Filosofia*, LXV, 2-3 (abril-set. de 1974), p. 93-144.

(80) Ver L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, 1969. Aí, o autor mostra que, a rigor, não há em Montesquieu uma teoria da separação dos poderes.

(81) A moderação é um dos traços fortes de sua personalidade: "O que é ser moderado em seus princípios! Na França, passo por ser pouco religioso, e na Inglaterra por sê-lo em demasia". *Mes Pensées*, nº 24 (Pléiade I, p. 982).

subsumir indistintamente tanto Esparta quanto Atenas. Nesta obra encontramos uma concepção de democracia fiel àquela da tradição clássica e do pensamento republicano moderno, isto é, um regime baseado na igualdade política (*isonomia politikê*) dos cidadãos que detêm o poder supremo, votam as leis e nomeiam seus magistrados. O elemento fundamental do regime democrático é, no plano ético, a presença da virtude, entendida como amor pela pátria, ou, o que equivale a dizer, pela igualdade; enquanto que, como sabemos, a honra se prende à monarquia e o terror ao despotismo.

A este nível político, Montesquieu acrescenta uma análise propriamente econômica, de modo a estabelecer uma congruência entre a igualdade política e a igualdade econômica.

“Na maioria das pequenas repúblicas da Grécia e da Itália ou, antes, da Europa de outrora, havia uma partilha de terras: cada cidadão, igualmente rico, tinha um interesse igual e dominante em defender sua pátria, e sua vida nada valia quando ele a comparava com a perda de sua liberdade, de sua família e de seus bens. Eis o que tornava toda uma nação apta à guerra, tanto quanto um exército disciplinado.”⁸²

A república é, portanto, tanto guerreira quanto agrária e, nas *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Montesquieu retoma este mesmo texto para mostrar “como os romanos puderam crescer”.⁸³

Reconhecemos como fonte de Montesquieu o célebre texto de Plutarco sobre a reforma agrária de Licurgo. Montesquieu, entretanto, acrescenta que os lotes de terra deviam ter sua extensão limitada à subsistência de seus respectivos proprietários com suas famílias. Compreende-se, então, como a estrita manutenção desse sistema era vital para a preservação, no nível político, das instituições democráticas. Com efeito, uma alteração devida ao enriquecimento através da acumulação de terras por proprietários teria como consequência, além da concentração do poder, a diminuição do número de cidadãos-soldados, à medida que a cidadania dependia diretamente da propriedade da terra, o aparecimento da classe dos artesãos, escravos e do comércio — em outros termos, é uma outra formação social que começaria então a

(82) Montesquieu, *Mes Pensées*, n.º 1845.

(83) Ver *Considérations...*, cap. III (Pléiade, t. II, p. 81).

emergir, uma sociedade burguesa propriamente dita. Compreende-se também como a *virtude* recebe uma determinação concreta: amor pela pátria e pela igualdade, ela é também o amor da frugalidade. Ora, ao contrário, os tempos modernos se caracterizam pelo “espírito de comércio”.⁸⁴ Certamente, Montesquieu não ignora a diferença entre o regime puramente frugal existente em Esparta e aquele mais liberal de Atenas. Ele chega mesmo a conceber uma Atenas comerciante. Entretanto, ele o faz, como mostra G. Cambiano, a partir da distinção entre “comércio de economia” e “comércio de luxo”, este último sendo o apanágio do mundo moderno.⁸⁵ Confinada então à antiguidade, a democracia se vê desqualificada enquanto regime político válido — com a conhecida exceção dos pequenos países, como a Suíça — para os tempos modernos. Para estes, está reservada a monarquia.

Assim, no momento mesmo em que o pensamento liberal ascendente começava a construir o ideal de uma Atenas democrática e comerciante, modelo de uma grande civilização, a obra de Montesquieu — “parti-pris” feudal, segundo Althusser — erigia-se contra a conjunção democracia—tempos modernos. A experiência política clássica cessava de ser paradigmática.

Tradução de Mário Miranda Filho

(84) Montesquieu, *Mes Pensées*, nº 1226, 1227, 1228 (Obras completas, t. I, p. 1305, 1306, 1307), onde o autor insiste na idéia de que o espírito de comércio dos tempos modernos destruiu os valores heróicos. Ver, a esse respeito, a bela análise de G. Cambiano, *op. cit.*

(85) Montesquieu, *De l'Esprit de Lois*, t. I, p. 54-55.