

Rousseau, *Sturm und Drang*, civilização e barbárie: representação do embate entre culturas e a atualidade das discussões acerca do Iluminismo francês

Arthur Ituassu

Introdução: filosofia e ideologia, civilização e barbárie

Rousseau é uma referência interessante de ser hoje adotada na intenção de se contribuir para um estudo do choque cultural, político e econômico de nações e povos em um contexto de internacionalização crescente. Entender a importância do trabalho de Rousseau significa necessariamente entender a influência (negativa) da filosofia francesa iluminista do século XVIII em sua obra. Uma relação específica e peculiar entre o pensamento de Rousseau e o Iluminismo francês tem o potencial suscitador de questões importantes no sentido de uma representação de embate entre culturas, povos, nações, tradições, histórias.

No entanto, Rousseau é apenas o meio do caminho de uma reação ainda mais radical: a do *Sturm und Drang* (movimento de jovens poetas que antecede o romantismo alemão). Apontar para a relevância do embate entre a razão francesa civilizatória e a unificação cultural da Alemanha, que como ainda será discutido, antecede à unificação política e ressalta desde então um dos embates mais claros da filosofia política moderna, aquele entre a razão e o sentimento, contribui no

sentido de tentar esclarecer questões polêmicas como identidade nacional, tradição, influência, representação e a relação entre idéias e política.

Neste sentido, a definição de Kant para Iluminismo é simbólica tanto pela importância do autor para o *Aufklärung*, quanto para a discussão que aqui se propõe:

O sair do Homem da sua imaturidade da qual é ele próprio responsável. Imaturidade, isto é, incapacidade de se servir do seu entendimento sem a direção de outrem, imaturidade da qual ele próprio é responsável, uma vez que a causa reside não num defeito do entendimento, mas numa falta de decisão e de coragem de dele se servir sem a direção de outrem... Eis a divisa do Iluminismo (Kant, in: Châtelet [org.], 1983: 70).

Das palavras de Kant, vê-se o erro de reduzir a ação iluminista à polêmica antireligiosa da época. Kant considerou que a difusão do Iluminismo apenas exigia a mais “inofensiva liberdade” de tudo aquilo que pode ter esse nome, a saber a de fazer uso público da sua razão em todos os domínios “...eu ouço gritar de todos os lados ‘não raciocinem!’”. O oficial diz: ‘Não raciocinem, executem’; o homem de finanças diz: ‘Não raciocinem, paguem’; o padre: ‘Não raciocinem, tenham fé!’” (idem, p. 70). O século XVIII francês é por excelência o do racionalismo.

Descartes e a Enciclopédia

Os anos 1700, na França, de uma certa forma, podem ser considerados como um período triunfante do cartesianismo. Não se quer com isso dizer que não há diferenças entre o cartesianismo metafísico e idealista e o racionalismo iluminista de base empírica e experimental. No entanto, a filosofia das luzes certamente deve a Descartes o gosto do raciocínio, a procura da evidência intelectual e principalmente a audácia de exercer livremente a sua capacidade de julgar e difundir o espírito da dúvida metódica.

Para Descartes, a existência de Deus, a espiritualidade da alma ou a definição da matéria, como pura extensão, são verdades apreendidas pelo entendimento e de forma independente da observação ou da experiência. O método cartesiano tem como objetivo atingir a essência das coisas via tão somente a Razão para daí deduzir conseqüências e aplicações. Opõe-se ao espírito experimental nas ciências da natureza, por um lado, e ao espírito histórico nas ciências humanas, por outro, já que a essência é a-histórica.

Desta forma, Diderot, Condillac e Voltaire, na polêmica epistemológica, se afastam de Descartes mas o continuam. Pois Descartes, ao opor a evidência da razão ao costume e ao preconceito, abriu as portas para uma pesquisa que não conhecia outros limites se não o do progresso do conhecimento.

Além disso, Descartes também insistiu na unidade da ciência, na possibilidade e na força da razão aplicada a seja qual for o objeto. Isso certamente influenciou o projeto da Enciclopédia iluminista, publicação chave da filosofia francesa do século XVIII, onde está presente a idéia de agir sobre tudo, a intenção de “pôr em perspectiva a soma imensa dos conhecimentos reunidos por um coletivo de especialistas, para que a inteligência lhe tome a medida, lhe aprenda o sentido geral e as condições particulares” (idem, p. 73).

Falcon considera a *Enciclopédia* o ponto chave do Iluminismo. Segundo o historiador, é lá que torna-se explícita a organização e a consolidação dos conhecimentos existentes tendo como premissas universais o primado da razão e o caráter eterno da natureza humana. Foi na *Enciclopédia* que foram desenvolvidos, segundo Falcon, os temas: humanidade, civilização e progresso.

O objetivo de uma Enciclopédia é o de reunir os conhecimentos que estão esparsos sobre a superfície da terra, expor o sistema geral desses conhecimentos a todos os homens, e transmitir àqueles que virão depois de nós esse mesmo sistema, pois é preciso que os trabalhos dos homens dos séculos passados não tenham sido inúteis para aqueles dos séculos que ainda estão por vir (Diderot, in: Falcon, 1989: 81).

Segundo Falcon, civilização é um termo originário do Iluminismo, uma realidade e um ideal: o progresso. Para o historiador, boa parte dos mais importantes trabalhos produzidos durante o século XVIII tem como objetivo a idéia de civilização: “O caminho da barbárie à civilização é o próprio caminho, do ser humano, da animalidade à humanidade” (1989: 62).

A partir do primado absoluto da razão, que para os iluministas é uma aquisição, força intelectual original cuja função principal é guiar o Homem no caminho que leva à Verdade, ao progresso, à civilização, a ideologia iluminista produziu e/ou articulou as principais categorias intelectuais do século XVIII: cultura e civilização, progresso e liberdade, educação e humanidade. Ao mesmo tempo que fez isso, é provável que o Iluminismo tenha instaurado na História a dicotomia: civilização e barbárie. De onde possa ser deduzida a influência negativa sobre a obra de Rousseau, a reação do *Sturm und Drang* (movimento de poetas jovens alemães do final do século XVIII) e o Romantismo alemão posterior. É interessante ilustrar:

...Críticos culturais de grande erudição como Julius Langbehn e Houston Stewart Chamberlain pediam a estetização completa da vida. As verdades da história só podiam ser abordadas intuitivamente, não por um método crítico. A história era arte e não ciência. Os pensadores alemães estavam (no início do século XX) na vanguarda da reorientação - ou do desmantelamento - do pensamento histórico do século XIX, na revolta contra o empirismo e o positivismo, e na reação a uma ordem, política e cultural identificada com o liberalismo e o materialismo ocidental e com uma duradoura hegemonia anglo-francesa no mundo (Ekstein, s/d: 250).

O método, o caminho à prática: Newton e Locke

Além do espírito cartesiano, a filosofia iluminista do século XVIII adotou o método empírico de Newton. Em 1730, Maupertuis escreveu o *Discurso da figura dos astros*, segundo Roland Desné, um marco na passagem do cartesianismo, que predominava na Academia das Ciências, para o newtonianismo. Buffon, de 1749, no prefácio da *História natural*, escreveu: “o único meio de conhecer é o das experiências continuadas e de caráter racional” (in: Châtelet (org), 1983: 74). Diderot, em *Da interpretação da natureza e outros escritos*, de 1753, segue o mesmo caminho:

De onde se vê que as matemáticas, sobretudo transcendentais, não conduzem a nada de preciso sem a experiência; que a geometria é uma espécie de metafísica geral onde os corpos são despojados de suas qualidades individuais... (Diderot, 1989: 30).

Uma característica importante da influência do pensamento de Newton sobre o Iluminismo francês está relacionada com a presença ou não de Deus. Enquanto o mundo material cartesiano é mecanicista e pleno, onde tudo se explica pelas leis do movimento e onde nada é deixado à indeterminação: aquilo que é possível tem que acontecer; o vazio existe no mundo newtoniano e Deus nele fixou livremente as leis da matéria. As causas finais, menosprezadas pelo pensamento cartesiano, para Newton, ilustram a presença de Deus. Segundo Desné, talvez isso explique por que durante toda a primeira metade do século XVIII, e mesmo mais tarde, o trabalho dos sábios não é, na maior parte das vezes, recebido como um golpe às crenças religiosas. É importante lembrar que Luis XIV governava a França como representante de Deus até a sua morte em 1715, que segundo Chevalier, marca cronologicamente “a ruptura do equilíbrio”:

A ruptura do equilíbrio se manifestou imediatamente depois da morte do Rei Sol. As forças, destruidoras por um lado e inovadoras por outro (destruição e inovação: paradigma característico da era Moderna), que vinham de fracasso em fracasso durante três ou quatro gerações, se libertaram de uma vez (Chevalier, 1963: 387; tradução do autor).

No entanto, da mesma forma que a apreensão iluminista de Descartes foi seletiva, haja vista a força do empirismo no século das luzes, a influência do pensamento newtoniano e a presença de Deus em sua epistemologia foi entendida de uma maneira própria. Voltaire sugere, em *Cartas Inglesas*, que o Deus dos sábios não pertence a uma Igreja: "... (que) cada um possa servir a Deus à sua moda..." (Voltaire, 1978: 9). No entanto, esse era o argumento dos deístas.

Os ateus, ao mesmo tempo, defendiam que, com a gravitação, a matéria já não aparecia como dotada de uma propriedade única, a extensão. A matéria não é só extensão se ela obedece a uma ordem (newtoniana) externa ao espírito. Um ataque explícito à idéia cartesiana metafísica de separar o pensamento, puro espírito, da matéria, pura extensão.

Além de Descartes e Newton, outro que exerceu grande influência sobre a filosofia francesa do século XVIII foi Locke. Segundo Desné, "foi pela recusa do dualismo cartesiano, e pela defesa da observação e da análise contra o espírito sistemático que Locke se impôs como um 'mestre da sabedoria.'" (Châtelet [org], 1983: 75). O *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1690, desempenhou para a filosofia das ciências humanas no século XVIII, um papel tão considerável como as obras de Newton para a filosofia das ciências da natureza.

Os princípios devem ser examinados. Mediante este processo, deve ser facilmente observado, na variedade de princípios opostos sustentados e mantidos por todo tipo e grau de homens, quantos há que adquirem princípios que acreditam inatos. E quem negar que este deve ser o método segundo o qual a maioria dos homens procede com respeito à segurança que tem da verdade e da evidência de seus princípios descobrirá, talvez, que é questão difícil recorrer a outro meio qualquer para responder a opiniões opostas, acreditadas com firmeza, afirmadas com confiança, as quais um grande número de pessoas está disposto a qualquer momento a assinar com seu próprio sangue (Locke, 1973: 159).

A recusa de Locke em deduzir as leis do universo a partir de alguns princípios apreendidos diretamente pela razão foi de grande importância na construção ideológica do Iluminismo. Pode-se dizer que a legitimação moral da

escolha da verdade pela experimentação legitimou a verdade iluminista, de modo que a própria epistemologia experimental da época fazia parte de um processo racional típico e restrito do devir ideológico. De onde se conclui que mesmo a realidade compreendida pela observação direta e pela análise concreta dos fatos, que se mostrava *justa*, com a utilização radical da metodologia lockeana, não estaria isenta da restrição cultural do pensamento.

De qualquer forma, a valorização definitiva do papel da experiência ensinou os iluministas a fazer análise das idéias para encontrar a experiência concreta original. E desta forma, Locke abriu caminho à crítica das moral e das representações.

O que Newton não ousara ou não tivesse podido fazer, Locke o empreendeu e o executou com sucesso...Concebeu que as abstrações e as questões ridículas que se haviam agitado até então, e que haviam sido como a substância da Filosofia, eram a parte que era preciso sobretudo proscrever. Procurou, nessas abstrações e no abuso dos signos, as causas principais de nossos erros e encontrou-as (Diderot et D'Alembert, 1989: 73).

A natureza

Da mesma forma, fazer referência à filosofia francesa do século XVIII significa perceber a passagem de uma concepção de mundo herdada da física matemática para outra baseada na física descritiva, apoiada nos progressos da biologia, fisiologia e medicina. É neste sentido que Buffon vai conceber uma imensa *História natural*, inventário metódico e racional de todos os reinos da natureza (com exceção do vegetal e da microbiologia).

Uma história do mundo desvinculada da dogmática religiosa, mas baseada nos fatos observáveis e nos princípios experimentais da época. Antes de Buffon, o naturalista observava a natureza como se tivesse saído de mãos divinas e se limitava a descrevê-la, contentando em adivinhar as causas finais, isto é, as intenções de Deus. Buffon, em 1779, ao contrário, achava que deveria se reunir os fatos para discernir as causas e descobrir as leis que regem a vida da natureza. Reduzir em partes para entender o todo:

Nós tendemos naturalmente a imaginar em tudo uma espécie de ordem e uniformidade, e quando só examinamos superficialmente as obras da Natureza, fica parecendo, à primeira vista, que ela sempre trabalhou em um mesmo plano: como nós só conhecemos um caminho para chegar a um objetivo, estamos convencidos de que a Natureza tudo faz e opera pelos mesmos meios e por

operações semelhantes; esta maneira de pensar levou a supor uma infinidade de falsas relações entre as produções naturais, as plantas foram comparadas aos animais, julgou-se que os minerais vegetavam, sua organização tão diferente, e sua mecânica tão pouco semelhante foi frequentemente reduzida a mesma forma (Buffon, 1954: 9; tradução do autor).

Ao mesmo tempo, dentro do espírito da ciência moderna, Buffon valoriza os fenômenos de gênese e evolução. Tendo fé no futuro da ciência e na idéia de progresso, a obra de Buffon defende a proposta do Homem que alargaria incessantemente graças à experiência e o raciocínio: “Não é senão com a força do tempo que podemos construir uma coleção suficientemente abrangente de todas as obras da natureza” (idem, p. 7).

Ainda sobre a relação do Iluminismo francês com a Natureza, Falcon ressalta a afirmação da imanência sobre a transcendência. Afirmação típica do racionalismo moderno, privilegiando a dialética Homem-Natureza, que colocou em evidência o paradigma naturalista, fazendo da idéia de uma natureza autoreguladora, detentora de uma própria ordem e passível de ser absorvida pela razão, a premissa necessária de todo conhecimento científico. Segundo Falcon, este racionalismo naturalista seria um dos pressupostos básicos do Iluminismo. Já que a visão tradicional de natureza finalista, típica de um universo marcado pela revelação, teria então perdido terreno para uma nova concepção essencialmente terrena e humana, pautada pelos pressupostos da imanência, da racionalidade e da relação Homem-Natureza como realidade essencial.

A passagem à imanência, cada vez mais associada às idéias de progresso e civilização, está presente nas sucessivas mudanças na definição das relações entre o Homem e a Natureza, cuja contrapartida se acha na luta da Igreja Católica contra os avanços do novo espírito científico, verdadeiro espírito da ciência moderna expresso na concepção matemática-natural do mundo. Uma outra verdade, autônoma e imanente, toma lugar da verdade revelada transcendental. A vingança de Galileu.

É natural que os habitantes de uma pequena povoação, aterrados pelo trovão, afligidos pela perda de suas searas, maltratados pela povoação vizinha, em toda parte sentindo um poder invisível, tenham logo asseverado: “Há algo superior a nós que nos traz o bem e o mal” (...) Não foi devido a qualquer razão superior e cultivada que todos os povos começaram assim a reconhecer uma divindade... Se tivessem sido filósofos, teriam adorado o deus de toda a natureza e não o deus de uma aldeia (Voltaire, 1978: 275).

Como escreveu Diderot, em *Da interpretação da natureza*: “O Homem confere um mérito ao Eterno que o escuta do alto de seu trono e conhece sua intenção, aceita seu louvor imbecil e sorri da sua vaidade” (Diderot, 1989: 79).

Psicologia e antropologia

Algumas contribuições importantes do Iluminismo certamente foram raízes originadoras do pensamento antropológico e também do psicológico. A partir da sua autonomia à natureza, o iluminista suscitou a tentativa de entendimento agora da capacidade humana de, pela ordem racional, buscar a natureza. E neste sentido dois autores se destacam dos demais: Condillac e a teoria das sensações; Buffon e a antropologia como ciência das atividades específicas do Homem.

Condillac é um nome chave no entendimento da psicologia iluminista. Para ele, a sensação é a única fonte de conhecimento. A atenção é uma sensação mais forte do que as outras, “a comparação, uma dupla sensação mais forte”, a abstração, uma sensação mais forte que incide sobre a qualidade de um objeto; a memória uma sensação conservada.

Segundo Desné, a contribuição de Condillac na história das idéias emancipa a teoria do conhecimento de toda a problemática religiosa ou metafísica pela pura relação, tal como Locke pedia que se fizesse, entre sujeito e objeto.

Logo se vê que meu objetivo é vincular a um único princípio tudo que diz respeito ao entendimento humano e que este princípio não será uma proposição vaga, uma máxima abstrata ou uma suposição gratuita, mas uma experiência constante, em que todos os resultados serão confirmados por novas experiências (Condillac, 1947: 4; tradução do autor).

Sobre a antropologia de Buffon, o importante é destacar que trata-se de pôr em questão o sentido diferencial de sociabilidade como qualidade humana. Desta forma, funda-se a antropologia como ciência das atividades específicas do Homem e pressupõem-se, assim, que a história da espécie não pode ser separada da história das sociedades, tal como a história do indivíduo não pode ser separada da história da espécie.

Eis aqui mais que o necessário para nos demonstrar a excelência da nossa natureza, e a distância imensa entre o homem e a besta, o homem é um ser racional, a besta um animal sem razão... (Buffon, 1954:297; tradução do autor).

Tudo concorda em provar que o gênero humano não é composto de espécies essencialmente diferentes; muito pelo contrário, não houve originalmente se não uma espécie de homem, que se multiplicou e se espalhou sobre toda a superfície da Terra... (Buffon, 1954: 313; tradução do autor).

O método será radicalizado a ponto de Buffon considerar os animais e os povos de raça branca de países temperados como espécies superiores e capazes pela verdadeira glória, que é a ciência, de atingir a paz, sua verdadeira felicidade [...enfim il a reconnu que sa vraie gloire est la science, et la paix son vrai bonheur] (Buffon, 1954:196).

No continente isolado da América meridional, onde nossos animais não puderam penetrar, achamos lá porcos bem menores e diferentes dos nossos; devem ser vistos como espécies semelhantes das quais transformamos em animais domésticos; mas o homem selvagem não possui nenhum ideal de sociedade, nenhuma idéia de animais domésticos, destroem indiferentemente as boas e as más espécies.... (Buffon, 1954: 194; tradução do autor).

História, moral, política e religião

Não é surpresa que a história se aproxime da Filosofia numa época em que o pensamento experimental se sobrepõe ao idealismo cartesiano. Ainda mais quando se fala de “experiência sensitiva”, como Condillac. Quando sensação e experiência são categorias constantes, a essência é a-histórica, como já foi dito, e por conseguinte: filosófica.

O nome de Voltaire e o *Ensaio sobre Costumes*, de 1756, surgem como ponto fundamental para o entendimento da interpretação iluminista da História. Segundo Desné, a originalidade de Voltaire consiste em conceber a História Moderna como narrativa, cujo primeiro cuidado é a exatidão:

A concepção moderna de história abraça o conjunto das atividades humanas que se liga ao movimento do preço e dos salários, às condições materiais da vida, às invenções civilizadoras, mesmo as anônimas, objetivo que esboça uma história da civilização nas suas fundações econômicas e sociais (Châtelet [org.], 1983: 88-89).

O problema filosófico de Voltaire se encontra no dilema entre a pesquisa de uma evolução progressiva e a convicção de que a humanidade permanece a mesma, que a razão é eterna: “O fundo é sempre o mesmo e a cultura produz

frutos diversos” (Voltaire, in: Châtelet, 1983:89). Voltaire empreende, como o título de sua obra sugere, a história dos costumes, que no caso significa: história da civilização, e supera a oposição aparente defendendo que a natureza humana não foi toda posta pronta de uma só vez, mas é uma construção frágil e contínua.

O sentido evolucionista da obra de Voltaire e seu julgamento do passado, tendo por base o racionalismo militante iluminista, diminui a grandeza do seu trabalho e traz conseqüências. Julgar o passado, o presente, pela razão e noções de civilização e progresso é um passo fundamental para julgar os povos. A briga com Rousseau é sintomática de quem talvez o via como um traidor ideológico. Na Alemanha, Herder escreveu, em 1774, *Outra filosofia da história*, em resposta direta à *Filosofia da História* publicada por Voltaire em 1765.

Como escreveu Desné,

Voltaire foi o primeiro a dar à história a sua envergadura máxima: não apenas subordinando a massa dos acontecimentos, heterogêneos e absurdos em si mesmos, à visão de momento que os reúne, mas sobretudo fazendo tomar consciência das transformações que a humanidade teve de sofrer em todos os campos antes de ter acesso ao verdadeiro conhecimento de si (Châtelet [org.], 1983: 89).

Ainda segundo este autor, *O mundano*, de Voltaire, é tanto reivindicar o gozo insolente da vida quanto celebrar o trabalho civilizador.

Em termos morais e políticos, os filósofos franceses vão reabilitar a natureza humana a fim de convencer o homem da capacidade de criar as condições para a sua felicidade. Vão adotar o domínio da política como campo autônomo do conhecimento (contra as doutrinas teocráticas que recorriam à existência de uma vontade divina, absoluta e irracional) e fundamentar a lei em princípios e direitos eternos acessíveis à razão, não a razão de Estado, de Hobbes, mas à razão do Iluminismo.

Trata-se de procurar os meios de tornar o homem feliz no respeito pelos seus direitos. Montesquieu pôs a tônica na liberdade política e ilustra a concepção do liberalismo pelo equilíbrio de poderes, pela moderação respectiva. Os partidários da fisiocracia (Quesnay, Turgot etc) conciliaram liberalismo econômico absoluto com o autoritarismo político, pois aos olhos deles as leis da natureza deveriam ser para os cidadãos tão despóticas quanto o são as leis de Euclides para os geômetras. Diderot vai a fundo nas antinomias máximas do Iluminismo: determinismo e liberdade (estamos determinados por uma ordem externa ou somos livres e capazes através da razão de traçar nosso próprio

destino?); natureza e sociedade (bom ou mal selvagem?), civilização e barbárie, isolamento e globalização, Davos ou Porto Alegre?

Diderot supera o primeiro problema conciliando a convicção do princípio de que tudo está submetido a uma causalidade rigorosa: “Nós não passamos daquilo que convém à ordem geral, à organização, à educação e à cadeia dos acontecimentos” (Diderot, in: Châtelet [org], 1983: 92); e a crença de que os homens são modificáveis: “Pode-se corrigir os maus pelo exemplo, discurso, educação e as nossas ações entram assim em novas séries causais” (idem). No entanto, também pelo conhecimento restrito da causalidade: “não sabendo o que está escrito lá em cima não sabemos o que queremos, nem o que fazemos...” (idem).

Sobre o problema, Diderot explica que a infelicidade do homem social se origina na submissão a um código civil e outro religioso, que se contradizem, e pede que seja reformada a lei moral de acordo com o código natural, conforme as necessidades da espécie.

Um ponto chave da discussão política do Iluminismo consiste na transformação do súdito em cidadão, na ampliação da possibilidade de atenção ao tema político por qualquer um. Tomada de consciência que preparava a revolução, as revoluções e o século seguinte.

Resta dizer que, ao mesmo tempo, os filósofos iluministas tendo descobertas a produzir e verdades a dizer, em diversas áreas, entravam em choque contra um poder repressivo que pretendia estrangê-los ao silêncio, uma ideologia que permanecia agarrada a sistemas metafísicos ultrapassados ou uma interpretação literal da revelação. Foi a rejeição da atitude anterior que procurava passar por Deus qualquer pesquisa da verdade. Em vez de recorrer ao princípio supremo, de onde por dedução provinham todas as certezas, os filósofos instalaram-se no terreno da observação e da experiência e procuraram o conhecimento em domínios que eles arrancavam da tutela da metafísica e da teologia.

Desta forma, a tolerância surge como um valor essencial. Aparece não tanto como a indiferença à verdade do outro, mas como o princípio positivo de uma liberdade de crença e de consciência que garanta o respeito dos outros para melhor associar todos os homens à busca da verdade, da felicidade. No entanto, as bases desta tolerância não foram fortes o suficiente para sobreviver ao questionamento dos povos, ao embate entre as culturas e, no século XX, o resultado foi a catástrofe.

A relação negativa com Rousseau

Como pôde-se perceber, o Iluminismo francês carregou consigo, em sua expansão, a razão civilizatória. É neste sentido que a reação de Rousseau a este amálgama de idéias torna-se exemplar como representação fiel do embate entre culturas, entre histórias. Para Rousseau o homem nasceu bom e ei-lo mau. No entanto, a originalidade do pensamento rousseauiano não provém de um discurso sobre a natureza do homem, mas de uma reflexão sobre os homens e sobre o homem “natural” - historicidade da razão e das linguagens, história do homem, do homem mau. O amor de si que se desvia em amor próprio, pela razão.

É a razão que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortifica, é ela que concentra o homem em si mesmo; é ela que o separa de tudo que o molesta e o aflige. É a filosofia que o isola; por causa dela é que ele diz, em voz baixa, à vista de um homem que sofre: “Morre, se quiseres, que eu estou em segurança” (Rousseau, 1978: 168).

Do primeiro discurso são as letras e as artes que, longe de conduzir a um pretense aperfeiçoamento, como queriam os filósofos franceses do século XVIII, afastam o Homem ainda mais da verdade para seduzi-lo com o verossímil: “Esses vãos e fúteis declamadores apenas andam por toda a parte, armados de seus funestos paradoxos, solapando os fundamentos da fé e debilitando a virtude” (Rousseau, 1978: 221).

Em *Diálogos*, Rousseau repudia a essência como é vista pelos iluministas: “A essência do meu ser estará nos olhos deles? Nós não vemos nem a alma alheia, porque ela se oculta, nem a nossa, porque não temos nenhum espelho intelectual. Nós somos inteiramente cegos, mas cegos de nascença” (Rousseau, in: Châtelet [org], 1983:132).

Prega o dizer e o escrever, como fez em *Confissões*. No entanto, fala também do silêncio, da nulidade anterior à razão. Nem verdade, nem bondade, o homem selvagem de Rousseau é bom no sentido negativo, o silêncio da anulação da linguagem. As raízes da distorção e da miséria, para Rousseau, são posteriores e seriam fruto da sociedade civil. Da representação.

Ousei desnudar a natureza do homem, a perseguir o progresso da época, e a traçar as coisas que a distorcem...e ao comparar o homem, com o que fez a si

mesmo, com o homem como é pela natureza, apresentei-lo, em sua pretensa perfeição, a verdadeira fonte de sua miséria (Rousseau, in: Hawthorn, 1982: 33).

A história da humanidade então é vista como uma evolução que conduziu o homem do estado de natureza, de linguagem nula e liberdade negativa, ao termo atual, de desigualdade social, no seu sentido mais amplo. Desta forma, o contrato social, de Rousseau, seria uma proposta reguladora de uma organização política que tenderia à perfeição, não por meio da razão, mas pelo que supostamente estaria presente nos corações dos homens. Sem dúvida, uma perspectiva universalista se relacionada à idéia relativista da racionalidade ocidental de Weber: "...um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existiu senão no Ocidente" (Weber, 1967: 3).

A utopia de Rousseau é guiada por uma essência radical do homem, onde se encontraria a unidade: "um inteiro que é o corpo social" (Rousseau, in: Châtelet [org.], 1983:139). Mais uma vez, a originalidade dos escritos de Rousseau está na elucidação do problema da projeção sobre o outro, e daí talvez a sua necessidade militante de ser diferente dos filósofos franceses do século XVIII. Muito provavelmente, Rousseau se preocupava com a projeção do "um" sobre o "outro", condenava a construção artificial da linguagem, a representação social, de modo que se pode deduzir a questão da relação do branco são e civilizado com o selvagem (bom); do racionalismo, em termos de hegemonia anglo-francesa com a cultura centro-européia, com a cultura germânica; do bem-sucedido sobre o *looser* americano; dos fazendeiros do Brasil com o Movimento Sem-Terra; dos integrados aos isolados do processo de globalização; da cultura hegemônica com a cultura menor.

Genealogia do conflito. Na batalha inicial do filme *Gladiator*, de Ridley Scott, o Exército germânico é representado como uma amontoado barbárico frente ao inimigo, o Exército romano da tecnologia, da ordem, dos valores, da eficiência. Em *Asterix*, os gauleses são bárbaros que resistem aos avanços do Império Romano civilizatório.

Rousseau teve a intenção de alargar as fronteiras da tolerância, do campo religioso para o campo intelectual. E quem sabe daí não decorra sua grande influência no *Aufklärung*, principalmente na evolução ética pregada por Kant, e no retorno à comunidade camponesa medieval dos jovens poetas do *Sturm und Drang*.

Sturm und Drang

O medievalismo turbulento e o nacionalismo místico do movimento de jovens poetas alemães, o *Sturm und Drang*, que precedeu o romantismo, sem dúvida, podem ser vistos como símbolos de uma resistência radical à pretensão universal do Iluminismo. É importante ressaltar que a Alemanha de então, se é que se pode falar assim, não passava de um conjunto de pequenos estados esgotados pela Guerra dos Trinta Anos. Falava-se francês nas cortes alemãs (com exceção de Dresda e Weimer). O poder unificador da Igreja, nesta época, estava diluído na divisão entre luteranos e católicos.

Por essas e outras razões, Jaqueline Adamov-Autrusseau, em *O aufklärung o romantismo*, supõe a existência de uma “alma”, de uma nação “alemã”, anterior à unificação política. Como fizeram os jovens poetas, numa época em que a Alemanha moderna ainda estava por nascer. Uma idéia que elucida uma autonomia intelectual precedente à política.

A reação foi evidente. As primeiras obras de Goethe são consideradas parte do *Sturm und Drang*, o Goethe dos *Sofrimentos do Jovem Werther*, que causou onda de suicídios entre os jovens alemães e foi publicado em 1775 (*O que é Iluminismo*, de Kant, foi publicado em 1784), o Goethe que certa vez declarou sobre *O sistema da natureza*, do iluminista D’Holbach: “Um livro tão pálido, tão tenebroso, tão cadavérico, que tínhamos dificuldade em fitá-lo e que nos causava horror como um fantasma” (Goethe, in: Châtelet [org], 1983:111).

Para os jovens poetas alemães, o homem terá por vezes a tarefa de elaborar uma sociedade ideal, quando não satisfeito em abandonar uma sociedade tão imutável como inaceitável. Neste sentido, muito mais que Diderot, os *Stürmer*, ávidos a encontrar o homem da natureza ainda não corrompido, são seduzidos por Rousseau.

Justus Möser, por exemplo, nas origens do *Sturm und Drang*, procura as bases de um sistema político que coincida a autoridade do príncipe e a liberdade dos súditos. Para isso, sugere o regresso - uma idéia próxima de Rousseau e totalmente invertida dos pressupostos iluministas que viam, no progresso, na ciência, a esperança da humanidade. Möser sugere a volta às tradições germânicas e a divisão das sociedades em “estados”, dos quais os pilares seriam os camponeses ricos e a natureza.

Outro que, sem dúvida, simboliza uma reação aos pressupostos iluministas é Herder, “o mago do norte”. Segundo Adamov-Autrusseau, Herder vê a poesia como linguagem primitiva. Para Herder, o poeta deverá, sem descanso, regressar às fontes nacionais e populares. Retrógrado? Adamov-

Autrusseau pergunta: "...não será também retrógrada a crença exclusiva numa elite recrutada apenas na burguesia e que tende a fazer do povo aquilo que Kant chama 'a grande massa privada do pensamento?'" (Adamov-Autrusseau, in: Châtelet, 1983: 109-110).

Herder, em reação ao racionalismo universal iluminista, sustenta que cada nação é um conjunto fechado e que isso impossibilita o progresso constante dos homens pelos séculos. Herder recusa as distinções arbitrárias do verdadeiro e do falso em *Mais uma filosofia da história* (1774) e em *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* (1784-1791), o escritor se esforça para encontrar um caminho entre a crença numa evolução do homem para a pura humanidade de saber e amor e a teoria dos séculos fechados: "os séculos felizes são na seqüência dos tempos como nós de uma corda vibrante, entre estes, estendem-se períodos de dissonância que forma o fundo pelo qual eles se destacam" (Herder, in: Châtelet [org.], 1983: 110).

Herder tentou não só encontrar as raízes esquecidas da arte e do pensamento, mas também elucidar a perturbação consciente da contradição entre a apologia ao progresso do pensamento em contraposição à estagnação da sociedade.

Conclusão

Tentou-se aqui demonstrar o caráter civilizatório do Iluminismo e a relação da ideologia iluminista com a obra de Rousseau e dos poetas do *Sturm und Drang*. Uma influência negativa símbolo de uma específica resistência de autodeterminação e do anseio de tolerância intelectual como diria Rousseau, se a base da ordem social fosse outra. Não é à toa que Kant, na sua proposta ética evolutiva, vai adotar as palavras de Rousseau.

Como foi dito, a unificação cultural da Alemanha pode ter sido autônoma e anterior à política, como propôs Jacqueline Adamov-Autrusseau e foi influenciada pela reação dos jovens poetas do *Sturm und Drang* aos pressupostos iluministas, jovens poetas pobres que pregavam o retorno à natureza, ao campo, a idéia de camponeses felizes, à vida simples.

Modris Ekstein, em *A Sagração da Primavera*, simboliza bem a possibilidade de se pensar a tamanha influência negativa do caráter civilizatório iluminista e, quem sabe, algumas de suas conseqüências que marcaram para sempre a História, com morte e destruição:

Em outubro de 1914 o jovem Hans Fleischer se achava perto de Blâmont à beira do maciço de Vosges....e no caminho deparou com um castelo, o do Ba-

rão de Türckheim, num estado de total devastação...num canto da ruína Fleischer encontrou um piano de cauda...e sob o piano algumas partituras. O que escolheu ele? Uma versão...de A Valquíria de Wagner. Sentou-se, tocou e cantou..., conforme escreveu, a Lied von Liebe und Lenz (Canção de amor e primavera). Depois foi embora, “eu tinha estado em casa, executara música alemã e agora podia retornar de novo à guerra” (Ekstein, s/d: 253).

O que torna a cena tão comovente, escreveu Ekstein, é que o jovem Fleischer “não se afastara da guerra, que estava ali ao redor dele. O piano, a música (Wagner), as ruínas, a guerra, tudo misturado numa única sensação” (idem).

É neste sentido que o estudo do *Sturm und Drang* e a obra de Rousseau tornam-se relevantes, como reações à expansão iluminista. Reação transformadora. É na crise contemporânea, pelo menos assim dita, no tempo em que se discute o fim ou continuidade da Era Moderna, que faz-se necessário o deslocamento histórico da discussão. Deslocamento vital para uma época que lida com categorias como: integração e minorias, fome e progresso, democracia e intolerância e, ainda, civilização e barbárie.

Se eu tivesse tido a sorte de morrer por você Lotte, de me sacrificar por você! Morreria seguro, morreria contente, se pudesse restituir-lhe a paz e a alegria de viver. Mas, que nada! Somente a poucos nobres foi dado o privilégio de derramar o sangue pelos outros e estimular os seus amigos, através de sua morte, a uma vida nova e múltipla.

J. W. Goethe, Os sofrimentos do jovem Werther

Arthur Ituassu é Professor da PUC-Rio

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BUFFON, G. L. C. de. *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- CHÂTELET, François (org.). *O Iluminismo*. Lisboa: Editora Dom Quixote, 1983.
- CHEVALIER, Jacques. *Historia del pensamiento*, vol. 3. Madri: Editora Aguilar, 1963.
- CONDILLAC. *Oeuvres Philosophiques*, vol. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- DIDEROT, Denis. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1989.
- _____. e D'ALEMBERT. *Enciclopédia ou dicionário racionado das ciência, das artes e dos ofícios; Discurso preliminar e outros textos*. São Paulo: Editora Unesp, 1989.
- EKSTEIN, Modris. *A sacração da primavera*, s/ed., s/d.
- FALCON, Francisco José C. *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Editora Clube do Livro, 1988.
- HAWTHORN, Geoffrey. *Iluminismo e desespero*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.
- ROUSSEAU, J.- J. *O contrato social*. São Paulo: Cultrix, 1965.
- _____. *O contrato social; Discurso sobre a origem das desigualdades; Discurso sobre a arte e a ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os pensadores).
- VOLTAIRE, François Marie de Arouet de. *Cartas Inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os pensadores).
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Editora Pioneira, 1967.

Resumo

O artigo tem a intenção de ressaltar o caráter civilizatório do Iluminismo francês do século XVIII e a reação frente a sua expansão na obra de Rousseau e no movimento de jovens poetas alemães que antecede ao romantismo, o *Sturm und Drang*, como representações políticas de um determinado conflito entre culturas.

Palavras-chave

Iluminismo, representação, política, cultura, Rousseau.

Abstract

The purpose of the article is to call attention for the civilizatory nature of the french enlightenment of the 18th century and the reaction of its expansion in the work of Rousseau and the young German poets of the Sturm und Drang as political representations of a certain conflict between cultures.

Key-words

Enlightment, representation, politcs, culture, Rousseau.