

Dossiê: "Políticas educacionais e diferenças culturais"



A RAZÃO ILUSTRADA E A DIVERSIDADE HUMANA

LUIZ FRANCISCO ALBUQUERQUE DE MIRANDA*

RESUMO: O artigo discute como a filosofia francesa do século XVIII interpreta a multiplicidade de experiências sociais existentes no planeta em um momento de retomada da expansão européia e de concepção da idéia de história da humanidade. Debate especialmente a representação ilustrada da China, entendida como modelo de vida civilizada diverso do europeu, e dos povos supostamente selvagens da América e da África, pensados como exemplos de sociedades primitivas. Confere particular atenção aos textos de Voltaire, Montesquieu e Rousseau.

Palavras-chave: Ilustração. Diversidade. História da humanidade. Homem primitivo. Homem civilizado.

ILLUSTRATED REASON AND HUMAN DIVERSITY

ABSTRACT: This paper discusses how the XVIIIth century French philosophy interpreted the multiplicity of social experiences existing on the planet in a moment of renewal of the European expansion and of the conception of the idea of a history of mankind. It especially debates the illustrated representation of China, taken as a model of civilized life diverse from the European one, and of the supposedly savage peoples of America and Africa, considered as examples of primitive societies. It particularly focuses on texts by Voltaire, Montesquieu and Rousseau.

Key words: Enlightenment. Diversity. History of mankind. Primitive man. Civilized man.

* Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e docente da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). *E-mail:* lfamiranda@uol.com.br

Os pensadores do século XVIII defenderam princípios de liberdade e igualdade que tiveram grande repercussão ao longo da história contemporânea. Entretanto, viram-se diante de um problema espinhoso: julgar as múltiplas formas de organização social sem comprometer aqueles princípios supostamente universais. Para combater as injustiças, as Luzes tentaram definir a natureza humana e anunciar direitos universais. Todavia, as definições ilustradas não conseguiram explicar certos comportamentos, costumes, desejos e crenças (Mayer, 1982, p. 11-29). Estudando experiências sociais em todo o planeta, os filósofos encontraram diversas formas de religiosidade, sistemas políticos que negavam seus ideais de cidadania, manifestações da sexualidade e da agressividade chocantes para a República das Letras. Em vista da diversidade humana, eles conseguiram salvaguardar sua perspectiva universal?

Ao lado das propostas da Revolução Francesa e dos paradigmas epistemológicos dos enciclopedistas, essa questão faz parte do legado do século XVIII. Sem realizar um levantamento exaustivo, este artigo analisa como alguns pensadores do período responderam ao desafio de compreender e julgar experiências culturais distintas das vivenciadas na Europa.

Convém lembrar que a retomada da expansão europeia acentuou a preocupação dos filósofos com a diversidade do mundo. No século XVI, iniciou-se o contato permanente entre a Europa e os outros continentes. A expansão europeia foi um processo contínuo mas, do início do século XVII ao início do século XVIII, seu ritmo diminuiu, acelerando nas décadas posteriores. Nos anos de 1700, os europeus voltaram a ampliar seus impérios, ocupando o interior dos continentes – até aquele momento, na maior parte dos casos, haviam se limitado a explorar o litoral – e percorrendo, por meio de grandes expedições científicas, áreas quase desconhecidas (Chaunu, 1982, p. 35-70). A descoberta de outras sociedades provocou grande impacto a partir da Renascença, todavia muitos europeus continuavam a conceber os “novos mundos” com base em formulações monstruosas ou paradisíacas. Até que ponto a filosofia das Luzes criticou essas imagens tradicionais? Os ilustrados reconheceram a pluralidade da experiência humana, mas superaram as formulações acima referidas?

Para enfrentar esse conjunto de problemas, retomo duas polêmicas: primeiro a referente aos grandes impérios asiáticos e, depois, o de-

bate a respeito dos povos considerados primitivos ou selvagens. Para pensar esse extenso emaranhado de argumentos e imagens, remeto a Voltaire: acompanhando suas discussões com outros filósofos, é possível vislumbrar as inquietações do período e avaliar como as Luzes tentaram assegurar a universalidade de seus princípios antropológicos.

A outra vida civilizada

Entre os princípios e preceitos universais que as Luzes anunciam, encontramos a idéia de que, ao longo dos séculos, um processo histórico fundamental efetiva-se: a constituição da vida civilizada. Condorcet consagra a idéia de um progresso civilizatório global, do qual toda a humanidade participa (Condorcet, 1993, p. 19-20). Entretanto, outros autores já haviam concebido a história das sociedades como processo de evolução de um estágio inicial bárbaro ou selvagem para uma etapa final, no qual os povos, cada um a seu tempo, adquirem costumes doces, *politesse*, estruturas administrativas e jurídicas sólidas, desenvolvimento das artes e das ciências e comodidades materiais decorrentes dos avanços do comércio e da indústria (Starobinski, 1989, p. 15-19). Segundo essa perspectiva, certos Estados, apesar de suas deficiências, no século XVIII já teriam atingido a vida civilizada, outros precisariam estabelecê-la e alguns pareciam regredir.

Um problema, porém, inquieta os formuladores dessa concepção de história: a vida civilizada não produz os mesmos resultados em toda parte. Sociedades polidas, ricas, pacíficas, capazes de desenvolver as ciências e as artes, parecem, em certos aspectos, bárbaras ou apáticas. Fora da Europa, os filósofos defrontam-se com experiências que, ao mesmo tempo, confirmam e negam suas referências supostamente universais de progresso e ordem social. Lembro aqui um caso exemplar: a China.

Dos jesuítas dos séculos XVI e XVII a Turgot, passando por Leibniz e pela *Enciclopédia*, o debate a respeito do império chinês mobiliza os pensadores europeus. Sobre ele as Luzes projetam sonhos e pesadelos.

Voltaire está entre os autores que pensam a China como Estado pacífico, estável e harmônico graças à identidade entre ordem pública e vida familiar:

O respeito dos filhos por seus pais é o fundamento do governo chinês. A autoridade paterna jamais é enfraquecida (...). Os mandarins letrados são considerados os pais das cidades e das províncias e o rei o pai do império. Essa idéia, enraizada nos corações, faz desse Estado uma família. (Voltaire, 1963, I, p. 216)

Na China, segundo o autor, não encontramos fissuras e contradições entre a ordem pública e a privada: afetos característicos do universo doméstico dominam a cena política. Na “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes*, o filósofo defende que desde sua origem o império “já era governado como uma família da qual o monarca era o pai” (Voltaire, 1963, I, p. 69). Como qualquer outra sociedade, a China teve períodos de desordens e guerras, mas sempre retornou ao seu fundamento familiar. Os chineses transferiram para os governantes o conjunto de sentimentos que sustenta a autoridade paterna. Se eventualmente as guerras, as disputas dinásticas e as religiões estrangeiras perturbaram as estruturas tradicionais, o governo pôde sempre contar com o costume e essa imagem paternal para recompor a ordem social. Um secular “princípio de moral” “acostuma os chineses à obediência voluntária” e apresenta “o imperador como o pai comum” (Voltaire, 1963, II, p. 394). Voltaire acredita na possibilidade de um poder monárquico sem violência e sem fraudes, baseado na sociabilidade natural preservada pelo costume e pelas instituições.

Como o *Ensaio sobre os costumes*, o *Espírito das leis* de Montesquieu também indica as ligações familiares como fatores estabilizadores do império chinês (Montesquieu, 1949, I, p. 329-330). A observância dos antigos costumes – em especial dos que estimulam a veneração dos pais pelos filhos – é decisiva, pois reafirma os laços que sustentam a autoridade pública.

Mas existem significativas diferenças entre as análises de Montesquieu e de Voltaire. Para Voltaire, o governo chinês mantém em sua estrutura os sentimentos naturais de sociabilidade, ou seja, os impulsos afetivos característicos da família. Esse Estado apenas redimensiona a natureza sociável que os homens manifestam na forma primordial de vida coletiva. Em Montesquieu, porém, a identificação entre ordem estatal e família tem origem diversa:

Os legisladores da China (...) confundiram a religião, as leis, os costumes e as maneiras: tudo isso foi a moral, tudo isso foi a virtude. Os preceitos

concernentes a esses quatro pontos foram chamados ritos. Foi na exata observação desses ritos que o governo da China triunfou. Toda a juventude se passou a aprendê-los, toda a vida a praticá-los. Os letrados os ensinaram, os magistrados os pregaram. E, como eles envolviam todas as pequenas ações da vida, logo que se encontrou o meio de fazer com que fossem exatamente observados, a China foi bem governada. (Montesquieu, 1949, I, p. 327-328)

O Estado que parece se organizar como uma grande família é produto da estratégia dos legisladores. A moral, confundindo preceitos religiosos, leis, costumes e hábitos, orienta o comportamento dos chineses. Essa moral é aprendida e interiorizada pelos indivíduos por meio de ritos. Se em Voltaire o Estado chinês ordena-se a partir da preservação da sociabilidade natural, aqui, ao contrário, ele tem como referência princípios ensinados por ritos e práticas estabelecidos pelos dirigentes. A “idéia de uma grande família” e a ausência de conflitos internos derivam desse processo de aprendizagem que regula todas as “pequenas ações da vida”. Mais do que manter no mundo público as hierarquias e os afetos característicos da esfera doméstica, os legisladores chineses implantam um verdadeiro programa para a formação dos indivíduos. Trata-se de um programa consciente que tem objetivos e meios bem definidos: “Esse respeito pelos pais supunha uma reciprocidade do amor pelos filhos e, conseqüentemente, o mesmo dos anciãos aos jovens, dos magistrados àqueles que lhes estavam submetidos, do imperador aos seus súditos” (Montesquieu, 1949, I, p. 330).

Na China, a subordinação assegura a tranqüilidade pública. Daí a importância da analogia entre soberania e poder paterno, algo cuidadosamente fixado por ritos e cerimônias concebidos pelos legisladores. Montesquieu em nenhuma passagem nega que a autoridade paterna seja natural, mas procura demonstrar como o governo chinês a ritualiza e a transforma em instrumento disciplinar. Os legisladores deslocam os sentimentos que a figura paterna mobiliza: o culto público transforma-a em símbolo religioso, fazendo com que ela transcenda os limites da esfera doméstica. O respeito pelos pais deixa de ser imediato e instintivo para receber a mediação da disciplina estatal e religiosa, tornando-se, portanto, dever moral e tarefa cívica, além de ganhar sentido sagrado. Essa transcendência, que é a passagem de representações da esfera familiar para as esferas política e religiosa, possibilita identificar a figura paterna com a autoridade pública. Nas

cerimônias, as diversas imagens do poder (o pai, o mestre, o soberano) são confundidas. Deslocada da esfera que lhe é própria, a figura paterna pode funcionar como referência para as outras formas de autoridade. Ela é inserida em um requintado programa de exercício do poder. Essa transferência planejada de símbolos e sentimentos do mundo doméstico para as relações políticas consolida o “despotismo”, assegurando poderes ilimitados ao imperador.

A maneira como Voltaire interpreta o “governo paternal” da China sugere a possibilidade de um domínio político que encontre sua legitimação na sociabilidade primitiva e na obediência voluntária dos súditos. Montesquieu, entretanto, compreende que a identidade entre o poder paterno e o político é parte de uma dominação despótica e, ao contrário do que pensa o primeiro, estabelece-se em decorrência de um processo dirigido. Os sentimentos familiares só participam do Estado graças à mediação dos ritos e das cerimônias. A hierarquia chinesa simula a hierarquia familiar, sacraliza esta última e altera intencionalmente o seu sentido original. Assim, por meio dessa estratégia, o povo chinês é educado a imaginar seu imperador e seus mandarins como pais da nação.

Mas como Voltaire concebe a transferência dos sentimentos característicos do universo familiar para a estrutura do Estado? Para ele, o elemento decisivo do governo chinês é o mandarim letrado. Mais do que representar a figura paterna, este último é preparado para conhecer a essência da autoridade familiar, agindo tal como um pai agiria. Entretanto, existem diferenças: o pai governa por instinto e o mandarim recorre à “sabedoria” para exercer o poder. O que significa essa “sabedoria”?

Em primeiro lugar, convém assinalar a relação dessa “sabedoria” com certas crenças e práticas religiosas. Voltaire, no *Ensaio sobre os costumes*, enfatiza a diferença entre a religiosidade dos mandarins e o culto pouco racional adotado pelo vulgo, o budismo (Voltaire, 1963, I, p. 223-224). Ao passo que os primeiros alimentam seu intelecto com idéias razoáveis, o vulgo entrega-se à imaginação delirante e às superstições. A religião dos dirigentes chineses é “simples, sábia, augusta, livre de toda superstição e de toda barbárie”, jamais sendo “desonrada por imposturas, (...) jamais alterada por inovações absurdas” (Voltaire, 1963, I, p. 69). Clara e razoável, essa religião prega apenas os preceitos da lei natural e,

segundo o *Dicionário filosófico*, evita o fanatismo (Voltaire, 1964, p. 190). No *Filósofo ignorante*, Voltaire aponta Confúcio como o melhor intérprete dessa religião, pois “jamais instituiu nenhum culto, nenhum rito; não se disse nem inspirado nem profeta; ele apenas reuniu em um corpo as antigas leis da moral” (Voltaire, 1967, XXVI, p. 88). Voltaire apresenta Confúcio como o pensador ideal para orientar os dirigentes do Estado: como “ele não conhecia outra inspiração que a atenção contínua em reprimir suas paixões”, pôde pregar uma moral “pura e severa”, a mais adequada para quem comanda os seus concidadãos. Confúcio era o mestre do autocontrole (Voltaire, 1963, I, p. 220). Autônomo, pois sabe dominar suas próprias paixões, o mandarim confuciano governa preocupado com o bem de quem o obedece, tal como o pai de família. Assim, Voltaire identifica o confucionismo com o deísmo dos ilustrados e reafirma sua crença em uma religião racional, capaz de auxiliar o Estado, universalmente válida e aceita pelos filósofos do Ocidente e do Oriente.

Em um diálogo filosófico, as *Entrevistas chinesas*, Voltaire faz o mandarim explicar para um jesuíta a ordem social dos chineses: “Nós não temos nem a mesma língua, nem a mesma escrita, nem a mesma religião do povo”. O último aspecto da diferença entre os mandarins e os outros chineses, o religioso, é o mais importante, pois legitima o domínio político. Nesse diálogo, o discurso do mandarim resume a racionalidade da religião da camada dirigente chinesa: seus “dogmas puros”, em especial a crença em um único Deus, parecem ditados pela “razão universal”; “cerimônias simples e augustas” exprimem-nos. Para tal, é decisivo que os oficiais desses ritos sejam os mesmos do poder civil: o imperador e os mandarins. O personagem afirma: “Nosso sacerdócio é a magistratura; nossa religião é a justiça” – encontramos exatamente aqui o sentido da “sabedoria” da elite chinesa (Voltaire, 1967, XXVII, p. 20). Sacerdote e magistrado confundem-se na figura do mandarim. Ele venera e fala em nome de uma justiça que o exame lúcido da natureza é capaz de revelar. Livre da metafísica, dos mistérios ou das superstições, o mandarim, no exercício de sua magistratura, transmite as regras naturais da convivência humana, comportando-se como um pai.

Baluartes da razão universal, os mandarins podem desempenhar uma tarefa decisiva: evitar que o imperador transforme-se em déspota. A estrutura hierárquica da justiça, determinada pela legislação, as-

sim como a maneira de realizar o recrutamento dos magistrados impedem que o arbítrio do príncipe contamine o poder público. Ainda que o imperador mantenha-se no cume da hierarquia, já que as decisões emanam dele, não existe a possibilidade de o soberano governar sem consultar os mandarins:

O espírito humano não pode certamente imaginar um governo melhor que aquele onde tudo se decide por meio de grandes tribunais, subordinados uns aos outros, nos quais os membros apenas são aceitos após muitos exames severos. Na China, tudo é regrado por esses tribunais (...). É impossível que, em uma administração como essa, o imperador exerça um poder arbitrário. As leis gerais emanam dele mas, pela constituição do governo, ele não pode fazer nada sem ter consultado os homens que as leis ascenderam... (Voltaire, 1963, II, p. 785-786)

O magistrado-mandarim é o depositário da tradição legislativa, algo atestado pelos exames públicos. Ninguém melhor que ele pode julgar se o soberano age ou não de acordo com as antigas regras. Os tribunais representam uma complexa estrutura capaz de combater a arbitrariedade, pois vigia e educa o soberano.

A análise de Voltaire possivelmente é uma resposta a Montesquieu. Para o *Espírito das leis* a China é um Estado despótico e seu “princípio é o temor” (Montesquieu, 1949, I, p. 136). Os Estados despóticos exigem “obediência extrema” e uso constante da força: é preciso abater toda coragem, aniquilar “o menor sentimento de ambição” dos que detêm “os primeiros lugares”; ainda que o “último dos súditos esteja em segurança”, os “grandes” devem estar expostos à “fantasia do príncipe” (Montesquieu, 1949, I, p. 31-33). Na China, por exemplo, os mandarins asseguram a ordem ministrando “golpes de bastão” aos desobedientes e suas “pilhagens” dominam a vida cotidiana – a honra e a virtude inexistem (Montesquieu, 1949, I, p. 134). Para chegar a essa tese, Montesquieu submete suas fontes, os missionários jesuítas, à crítica severa: elogiando a paz e a harmonia do império chinês, eles deixam-se impressionar pelo “exercício contínuo da vontade de um só, pelo qual eles mesmos são governados”. Sendo assim, projetam sobre a China uma concepção de ordem que ilustra o despotismo pelo qual a própria Igreja é dirigida (Montesquieu, 1949, I, p. 135). Assimilando acriticamente essa imagem jesuítica, os apologistas da China – Voltaire, por exemplo – realizam, indiretamente, o elogio da concepção de or-

dem formulada pela Contra-Reforma católica. Portanto, a crítica de Montesquieu coloca em xeque a posição política e religiosa de Voltaire, pois o aproxima de seus adversários. Não é difícil entender a preocupação de Voltaire em rebater o *Espírito das leis*.

Montesquieu, entretanto, também depende da imagem da China criada pelos jesuítas. Nos textos destes últimos se encontram elementos da tese do filósofo. Em primeiro lugar, a idéia de uma decadência que termina por acentuar as características despóticas do governo chinês e a desonestidade dos mandarins. Depois, a imagem dos chineses apavorados diante das ameaças de uma força punitiva violenta e arbitrária. Por fim, a representação do imperador na clausura de seu palácio, relacionando-se apenas com eunucos e mulheres (Spence, 1986, p. 224-227, e Boothroyd & Détrie, 1992, p. 151-176).

Esta última imagem é particularmente forte em Montesquieu e opõe-se claramente à figura do imperador desenhada por Voltaire, na qual o soberano parece bem assessorado pelos tribunais do país. O *Espírito das leis* traça uma espécie de genealogia do despotismo chinês: os primeiros soberanos foram “sábios” e promoveram a unidade do reino, mas depois os imperadores fecharam-se em seus palácios, onde prevalecia “a corrupção, o luxo, a ociosidade, as delícias”. Assim, o palácio tornou-se “inimigo do império” e a força bruta prevaleceu. Assim, surgiram governos instáveis e, a partir de então, a história chinesa é uma seqüência de conquistas estrangeiras e golpes de Estado (Montesquieu, 1949, I, p. 110). Montesquieu não precisa muito bem quando esse período começou e, em passagem obscura, salienta que a prosperidade do império nunca foi comprometida, pois o clima e a prodigiosa fertilidade das chinesas favoreceram a “propagação da espécie humana”. O despotismo, mesmo sendo cruel, nem despovoava nem empobrece o país, ao contrário, “está a todo instante interessado em que todo mundo possa trabalhar sem temor de ser frustrado em suas penas” (Montesquieu, 1949, I, p. 135-136). Enfim, atemorizado pelos golpes de bastão dos mandarins e cultuando seus senhores como verdadeiros pais, o povo trabalha e mantém a paz, distante das disputas pelo poder. O filósofo sugere que a China é dirigida como um domínio doméstico, isto é, sem os sentimentos (a virtude cívica ou a honra aristocrática) e o equilíbrio entre poderes que caracterizam os regimes republicanos e monárquicos.

O curioso é que Montesquieu classifica como despóticos todos os grandes impérios asiáticos. Dentro desse quadro, a China é apenas o caso menos infeliz. Na concepção de despotismo do *Espírito das leis* existem elementos que, nos séculos XIX e XX, serão recuperados pelo “orientalismo”. Segundo Edward Said, “a essência do orientalismo é a distinção inextirpável entre a superioridade ocidental e a inferioridade oriental”, derivada do ordenamento das informações a respeito da Ásia e da África com o fim de estabelecer a rígida diferença entre um “nós” familiar e um “eles” estranho (Said, 1990, p. 52-53). Montesquieu não é exatamente um teórico *avant la lettre* do “orientalismo”, mas acaba por caracterizar o asiático como um tipo humano servil e efeminado, incapaz de superar o poder arbitrário de seus governantes ou conquistadores: “Reina na Ásia um espírito de servidão que nunca a abandonou” (Montesquieu, 1949, I, p. 292). Em contrapartida, salienta o caráter livre do europeu, sempre pronto a resistir às tiranias. O clima é um dos principais fatores para a “servidão” asiática e a “liberdade” européia. A Ásia quase não apresenta zonas temperadas, portanto as regiões frias, de “povos guerreiros, bravos e ativos”, tocam as regiões quentes, “de povos efeminados, preguiçosos e tímidos”, sendo estes últimos freqüentemente submetidos, o que possibilita a instauração de governos despóticos – a China (país “quente”, segundo o autor), por exemplo, foi conquistada pelos mongóis. Na Europa predomina o clima temperado e os povos têm todos a “mesma coragem”, assim instaura-se um certo equilíbrio entre elas e assiste-se a períodos de expansão da liberdade (Montesquieu, 1949, I, p. 288-289).

No período do imperialismo, o século XIX, intelectuais e autoridades das grandes potências reorientam os termos de uma distinção já esboçada no imaginário europeu. Intelectuais britânicos, por exemplo, generalizam o despotismo para todo o Leste e, mesmo sem descartar a grandiosidade dos impérios orientais, pensam que sua história não tinha sido capaz de superar os governos absolutos, ou seja, jamais seriam verdadeiramente livres (Said, 1990, p. 43). Montesquieu, sem dúvida, ajuda a esboçar essa imagem.

Segundo George Benrekassa, em Voltaire a “China utópica permanece uma utopia do Estado pleno”: o mandarim, na qualidade de “monitor esclarecido” do príncipe, detém um saber capaz de purificar o poder estatal e instaurar um “campo político neutro” que, por sua vez, possibilita “a aprendizagem e o reconhecimento da lei como Lei”, superando todos os conflitos sociais (Benrekassa, 1980, p. 71-73). En-

tretanto, Voltaire resiste à “orientalização” da China e de toda a Ásia já em curso no *Espírito das leis*. A “utopia do Estado pleno” rejeita e golpeia outra imagem não menos problemática e carregada de consequências: a do despotismo oriental. O ataque é explícito:

... (na China) os viajantes, sobretudo os missionários, acreditaram ver o despotismo em toda parte. Julga-se tudo pelo exterior: eles vêem homens que se prosternam e, desde então, os tomam como escravos. (...) Entretanto, não é assim (...). Basta dizer que, nos tempos mais antigos da monarquia, foi permitido escrever sobre uma longa mesa, colocada no palácio, o que cada um achava repreensível no governo; (...) nos tempos mais tranquilos, as representações dos tribunais tiveram sempre força de lei. Essa observação importante destrói as imputações vagas que encontramos no *Espírito das leis* contra esse governo, o mais antigo existente no mundo. (Voltaire, 1963, I, p. 216)

Voltaire acusa Montesquieu de ser vago e superficial: prendendo-se à aparência das cerimônias, deixa de analisar os meios de manifestação política – a “longa mesa” de protestos – e o trabalho dos tribunais. É importante notar que Voltaire também encontra nos missionários a origem da imagem equivocada de uma China despótica: eles interpretam o comportamento dos chineses diante das autoridades como sinais de obediência absoluta, desconsiderando o complexo institucional ligado a esse comportamento. Segundo essa crítica, Montesquieu, de maneira preconceituosa, define como despóticas todas as civilizações asiáticas, atribuindo um sentido pernicioso a qualquer ordem social que não corresponda aos modelos europeus (Voltaire, 1967, XXX, p. 436). Insistindo que “o despotismo é apenas o abuso da monarquia” e não pode ser reconhecido como forma de governo de um Estado civilizado, Voltaire lembra constantemente os processos dos tribunais para provar “que são as leis que reinam na China”, apesar das reverências devidas ao imperador e aos mandarins (Voltaire, 1967, XXVII, p. 324-325). Vale recordar que é a “sabedoria” universal do mandarinato que orienta a formulação dessas leis, constituindo o verdadeiro princípio das instituições estatais. A China é civilizada porque se organiza a partir de preceitos similares aos da filosofia das Luzes. Não é a singularidade da civilização chinesa que encanta Voltaire.

Utópica ou despótica, a China é interpretada pela filosofia das Luzes ou como plena realização de seu projeto de elite dirigente, ou

como império tirânico incapaz de manifestar seus princípios de liberdade. Sua representação oscila entre a imagem de Estado ideal e de Estado monstruoso, entre a afirmação e a negação dos princípios da política ilustrada. Para o pensamento europeu do século XVIII, a outra civilização é sonho ou pesadelo.

Um problema para a antropologia das Luzes: a definição do selvagem

Christian Marouby, em *Utopia e primitivismo*, estuda o lento deslocamento da imagem do selvagem americano entre os séculos XVI e XVIII. Depois do impacto da chegada de Colombo à América, a Europa renascentista “se protege de um verdadeiro encontro e evita se colocar em questão”, pensando os indígenas a partir do imaginário medieval. Porém, desde a segunda metade do século XVI, o americano reaparece “sob uma forma mais aceitável”: a de primitivo. Então, inicia-se uma “verdadeira reflexão antropológica” que, na segunda metade do século XVIII, termina por reconhecer o primitivo como humano (Marouby, 1990, p. 99-102). Reconhecimento, porém, que comporta apreciações depreciativas como as de Buffon, para quem o nativo americano é “uma espécie de autômato impotente”, menos ativo e menos sensível que o europeu mais rústico (Gerbi, 1996, p. 19-21). A avaliação de De Pauw é ainda pior, pois considera o indígena degradado, débil, indolente e inerte, talvez incapaz de assimilar plenamente as leis das sociedades civilizadas (Gerbi, 1996, p. 56-76). De Pauw quase chega a colocar em dúvida a humanidade dos americanos. Para enfrentar os céticos, os defensores da tese de que os selvagens da América são iguais aos outros homens escoram-se na filosofia da história. A “reflexão antropológica” apontada por Marouby só resiste à desconfiança de parte dos ilustrados porque determina para o selvagem um lugar na marcha do progresso humano. Seria Rousseau o principal artífice dessa representação? A resposta é mais difícil do que parece.

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau apresenta uma definição de homem primitivo que será muito influente ao longo dos séculos XVIII e XIX. Todavia, convém se afastar por um momento das leituras do texto de Rousseau e atentar para as palavras do filósofo:

Concluimos que errando nas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus se-

melhantes (...), o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando a si mesmo, (...) sentia apenas suas verdadeiras necessidades (...). (Rousseau, 1971, p. 103)

Vivendo desse modo, caso fizesse alguma descoberta, ele não a comunicava a ninguém e “a arte morria com o inventor”, pois não havia educação no estado original da espécie. O primitivo de Rousseau, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, deixou de existir com o desenvolvimento de nossas faculdades. O civilizado tem sentimentos e desejos que o fazem dependente dos outros indivíduos. Seus hábitos derivam de necessidades e emoções muito diversas dos impulsos instintivos dos primeiros homens. A História abriu um abismo entre o mundo atual e o “estado de natureza”. A superação deste último aparece como uma ruptura irreversível.

Rousseau inegavelmente utiliza informações a respeito de povos da América e da África para construir essa imagem do homem primitivo. As notas do *Discurso sobre a origem da desigualdade* apresentam várias referências e até passagens de relatos de viagens (Rousseau, 1971, p. 164-174). Entretanto, o próprio autor anuncia que prefere “afastar todos os fatos”, considerando o estado inicial da espécie a partir de “raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem” (Rousseau, 1971, p. 68). Sua pretensão é investigar diretamente a natureza humana, abstraindo todo atributo e faculdade adquiridos de modo artificial, ou seja, por meio de processos muito longos. Ele admite que suas conclusões são conjecturas propostas a partir de um esforço de autoconhecimento, pois para compreender o homem original é necessário afastar o raciocínio de todas as referências contemporâneas, realizar um mergulho interior e investigar a natureza humana sem as mediações da vida civilizada. Por úteis que sejam, as descrições dos selvagens não evidenciam “um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido (...) e sobre o qual, entretanto, é necessário ter noções justas” (Rousseau, 1971, p. 61). Rousseau pretende abstrair os efeitos da História para descortinar o homem tal como ele era antes de qualquer desenvolvimento. Nem mesmo as tribos mais selvagens da América do Sul podem oferecer um exemplo seguro dessa “verdadeira origem”, ainda que se possa recolher entre elas indícios preciosos. Na verdade, o “estado de natureza” não é empiricamente demonstrável.

Muitos ilustrados, porém, não acompanham as posições do filósofo de Genebra. No início do *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire recusa a imagem do primitivo como ser errante e solitário, pois os membros de nossa espécie são animais sociais: “Nós estamos (...) no primeiro patamar (...) dos animais que vivem em rebanho” (Voltaire, 1963, I, p. 24). Na seqüência, ele anuncia que o homem sempre viveu em família, mesmo antes de ter estruturado uma língua. Em todos os povos conhecidos, observa-se que os homens se mantêm unidos às mulheres e amam seus filhos. Voltaire, portanto, aponta uma semelhança decisiva entre o primitivo e o civilizado: ambos instintivamente manifestam sentimentos que alicerçam a convivência familiar. Subentende-se que nenhum processo histórico pode eliminar essa disposição.

Além de recusar a tese da solidão dos primeiros homens, Voltaire, ao contrário de Rousseau, confia nos dados empíricos: as descrições dos povos simples e grosseiros devem ser comparadas e, após o exame das semelhanças observáveis, podem-se deduzir as principais características dos primeiros passos da humanidade. Para ele, é possível recortar, descrever e comparar os fenômenos históricos sem que os paradigmas da cultura do investigador interfiram na produção do conhecimento.

Ao recolher dados a respeito do homem primitivo entre os nativos da África e da América, Voltaire reafirma uma antiga concepção da cultura européia: americanos e africanos são compreendidos como exemplo de primitividade. Na “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes*, sem nenhuma justificativa preliminar, ele afirma que “todos os povos foram, durante séculos, o que são hoje os habitantes de muitas costas meridionais da África (...) e a metade dos americanos” (Voltaire, 1963, I, p. 13). Para ele, é indiscutível que esses vestígios vivos do estado original se encontram no ponto de partida do desenvolvimento da espécie.

Definindo os povos da América e da África como primitivos, Voltaire integra-os à humanidade: eles representam o princípio da vida civilizada e revelam as origens das nações européias. Sua inferioridade é reafirmada,¹ mas o filósofo anuncia um elo entre sociedades antagônicas: elas representam momentos diferentes de um mesmo processo histórico. O selvagem recebe um lugar na história universal: é o atrasado. Sua natureza é idêntica à do europeu, mas suas faculdades carecem de

aperfeiçoamento, pois se manifestam de modo grosseiro e infantil. Rousseau, porém, problematiza a existência desse elo.

Vimos que o *Discurso sobre a origem da desigualdade* questiona a identidade entre o primitivo, o selvagem e o civilizado, ponto nodal da argumentação das páginas introdutórias do *Ensaio sobre os costumes*. Em Rousseau, o desenvolvimento das faculdades ganha outro sentido. As necessidades e os sentimentos que movem o primitivo são radicalmente diversos das motivações do civilizado: o primeiro, ao contrário deste último, jamais precisa do reconhecimento de outro indivíduo e vive só. Sem rejeitar completamente os paralelos entre os selvagens americanos e o “estado de natureza”, o filósofo de Genebra submete à crítica o ponto de vista da maioria dos ilustrados. Para ele, pensadores como Voltaire apresentam as obras do intelecto como manifestações instintivas. Dessa forma, são descritos como naturais os sentimentos e as ações que resultaram de um longo processo que rompeu com os primórdios da espécie. Ainda que o “estado de natureza” discutido pelo *Discurso sobre a origem da desigualdade* seja apenas hipotético, sua crítica coloca o problema da singularidade das origens: o homem primitivo pode ter experimentado uma condição única que desapareceu nos períodos posteriores, sendo impossível observá-la integralmente na experiência histórica ou em continentes distantes. Dados empíricos esclarecem muito pouco sobre o início da aventura humana. Assim, parece-me aceitável afirmar que Rousseau, na verdade, não se propõe a discutir os selvagens existentes fora da Europa.

Voltaire, ao contrário, identifica claramente americanos e africanos com o homem primitivo. Essa identificação pode ser mais bem compreendida quando investigamos como esses povos são comparados com os “rústicos” da Europa.

No *Ensaio sobre os costumes*, depois de descrever a vida miserável e servil dos camponeses franceses, Voltaire traça um paralelo entre dois tipos de selvagens:

Há desses selvagens em toda a Europa. Sobretudo, é preciso convir que os povos do Canadá e os cafres, que nos agrada chamar de selvagens, são infinitamente superiores aos nossos. O huron, o cafre (...) o hotentote têm a arte de fabricar eles próprios tudo o que necessitam e esta arte falta a nossos rústicos. Os povos da América e da África são livres. Nossos selvagens nem mesmo têm a idéia da liberdade.

Os pretensos selvagens da América (...) conhecem a honra, da qual nunca nossos selvagens da Europa ouviram falar. Eles têm uma pátria, eles a amam, a defendem. Eles fazem tratados, lutam com coragem e falam com uma energia heróica (...). Esses canadenses eram espartanos em comparação com os rústicos que vegetam em nossas aldeias (...). (Voltaire, 1963, I, p. 23)

Diferente do “estado de natureza” de Rousseau, a liberdade primitiva de Voltaire, que o camponês europeu desconhece, não se caracteriza pelo isolamento individual e fundamenta-se em sólidas relações sociais. O selvagem americano ou africano não é obrigado a defender ou satisfazer interesses alheios, beneficiando-se com o produto de seu trabalho e com os acordos que estabelece. Ele está livre dos artifícios pelos quais alguns homens controlam e humilham seus semelhantes. Já o camponês europeu, ironicamente chamado de “selvagem”, vê seus senhores dilapidarem seus recursos econômicos e jamais participa das decisões políticas de seu país. O americano, ao contrário, ostenta uma forma rudimentar de dignidade, pois é independente para prover-se e para defender seus familiares e companheiros. Assim, conhece a “honra” e ajuda a dirigir sua “pátria”. Nada representa melhor a liberdade primitiva do que essa “honra”: os habitantes da América e de boa parte da África podem preservar seus interesses naturais – suas terras, suas famílias e a autonomia de seu povo – e, até serem brutalmente submetidos, não embotam suas faculdades. Nenhuma vontade estranha e incompreensível lhes é imposta.

Dessa forma, Voltaire considera a vida selvagem melhor que a dos grupos subalternos da Europa? Sim. O século XVIII, porém, não é pior do que os primórdios da história humana. O selvagem é ignorante e vive de modo desconfortável, mas o nível de desenvolvimento de suas faculdades impossibilita outro modo de existência. No caso do camponês europeu, a dura dominação de seus senhores impede que ele desfrute das conquistas da vida civilizada. Sua rusticidade decorre de privações impostas pelos senhores e governantes e, portanto, ele desconhece a independência primitiva. Ele não desenvolve as artes úteis para sua subsistência e nunca manifesta coragem na defesa de seus interesses. Apesar de sua condição grosseira, o selvagem da América não é privado da dignidade humana. O camponês, ao contrário, tem uma vida indigna para um europeu e não pode agir como indivíduo autônomo: encontra-se impedido de buscar o seu próprio bem e de contribuir para o progres-

so de sua sociedade – enfim, não age como sujeito de sua própria história. Ao passo que ele “vegeta”, os verdadeiros selvagens preservam sua autonomia e controlam seu destino.

A identidade entre o selvagem não-europeu e o primitivo, decorrente, segundo Rousseau, de um empirismo incapaz de notar o caráter arbitrário da suposta semelhança, deixa transparecer na passagem acima o seu significado político: ela viabiliza o ataque ilustrado à exploração dos camponeses e às forças que resistem ao progresso. Ao comparar a degradação espiritual e material das camadas subalternas da Europa com a vida honrosa dos selvagens, Voltaire não condena o processo civilizador, mas questiona e satiriza a atitude repressiva e obscurantista dos poderes tradicionais, a saber: o clero e os detentores de direitos senhoriais. Desconsiderando os problemas apontados por Rousseau, essa crítica se organiza partindo de uma noção de processo histórico: a situação do camponês é historicamente condenável, pois não corresponde nem mesmo à dignidade selvagem, representando um descompasso no interior das nações civilizadas e obstruindo seu desenvolvimento. Voltaire denuncia abertamente o caráter anacrônico dos direitos senhoriais: “É uma idéia bem vã, um trabalho bem ingrato, querer tudo justificar pelos usos antigos” (Voltaire, 1963, I, p. 790). Apesar de viver em um contexto que oferece grandes possibilidades de aperfeiçoamento, o “rústico” europeu é inferior ao primitivo. Seus opressores aparecem como forças reacionárias que dificultam o avanço econômico e social.

A equivalência entre o mundo selvagem fora da Europa e os primórdios da espécie humana encerra ainda outro significado político. Essa imagem reserva um lugar para os povos americanos e africanos nos quadros de uma humanidade unificada, mas só admite integrá-los como representantes de uma etapa já ultrapassada pela civilização europeia. Voltaire, como outros autores do século XVIII, considera injusto submetê-los de modo violento, afinal exibem a honrosa liberdade primitiva, mas almeja estabelecer relações que os aperfeiçoem pelo exemplo pacífico.² Dessa forma, a idéia da ligação histórica entre os povos selvagens e os civilizados representa uma proposta de assimilação: o colonizador deve civilizar partindo de princípios racionais que os colonizados manifestam ainda de maneira embrionária. Como o selvagem não é um monstro desnaturado, os europeus podem estabelecer regras universais que regulem e sustentem suas relações com as sociedades da América e da África. A expansão europeia justifica-se historicamente:

deve ajudar os povos primitivos a explorarem todas as potencialidades que os europeus já desenvolveram, aproximando-os das formas de organização mais evoluídas.

É possível concluir que Voltaire, polemizando com Rousseau, consagra a tradição intelectual que reduz o americano e o africano à condição de homem primitivo e, assim procedendo, desenha uma linha de continuidade histórica entre os europeus e os povos dos outros continentes. Trata-se de um esboço histórico capaz de oferecer munição para atacar os inimigos das Luzes e, em contrapartida, de propor um projeto de expansão européia capaz de implantar a vida civilizada em todo o planeta.

Fronteiras da antropologia ilustrada: a difícil aceitação da singularidade

A China é um modelo de despotismo ou de ordem pública? E a América e África? São exemplos de atraso social ou de dignidade primitiva? A filosofia das Luzes vacila na tentativa de definir as sociedades fora da Europa. Por vezes, ela recusa a singularidade de experiências históricas muito diferentes das européias. Então, na busca dos caracteres universais da espécie humana, identifica nas outras sociedades algo que lhe sirva de exemplo ou de contraprova. Representando a alteridade como figura modelar ou monstruosa, os filósofos ilustrados perdem a oportunidade de apreciar a diferença e de aprender com ela.

Talvez seja difícil assimilar a singularidade alheia e essas representações não devem ser entendidas como equívocos facilmente corrigíveis. Atentemos, mais uma vez, para as ambigüidades dos filósofos tratados anteriormente. As Luzes proclamam a superioridade européia, porém, na mesma operação intelectual, reconhecem as mazelas do Velho Continente. A imagem do outro legitima a expansão da Europa, mas também ajuda a denunciar a barbárie existente em seu interior. Os pensadores do século XVIII propõem uma antropologia inquietante. Procurando compreender as experiências humanas com base em um ponto de vista universal, enfrentam questões decisivas. Os Direitos do Homem e do Cidadão podem ser observados no império chinês ou nas tribos selvagens? Todos somos iguais, mas o que pensar dos mandarins, dos camponeses da Vendéia, dos pigmeus africanos ou dos botocudos do Brasil? Todos podem participar tal como

são da marcha da humanidade? Hoje, nós já encontramos respostas para essas questões?

Recebido e aprovado em maio de 2006.

Notas

1. Segundo o *Ensaio sobre os costumes*, “a experiência ainda tem ensinado a superioridade que esses europeus têm sobre os americanos, os quais, facilmente vencidos em toda parte, jamais ousaram tentar uma revolução (...)” (Voltaire, 1963, II, p. 335). Ou ainda: “O primeiro grau de estupidez é de pensar apenas no presente e nas necessidades do corpo. Era o estado de muitas nações, sobretudo das insulares” (Voltaire, 1963, II, p. 306). Esta passagem se encontra em capítulo que trata da África.
2. Para Voltaire, a Pensilvânia fundada por Guilherme Penn é exemplo de colonização europeia pacífica capaz de educar os selvagens (ver Voltaire, 1963, II, p. 383). Filósofos como Raynal e exploradores como Bougainville manifestam posição semelhante (ver Duchet, 1971, p. 206-226).

Referências bibliográficas

- BENREKASSA, G. *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*. Paris: Payot, 1980.
- BOOTHROYD, N.; DÉTRIE, M. (Org.). *Le voyage en Chine: anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age a la chute de l'Empire Chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992.
- CHAUNU, P. *La civilisation de l'Europe de Lumières*. Paris: Flammarion, 1982.
- CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Éd. Sociales, 1971.
- CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- DUCHET, M. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero, 1971.
- GERBI, A. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

- MAROUBY, C. *Utopie et primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'Âge Classique*. Paris: Seuil, 1990.
- MAYER, H. *Historia maldita de la literatura*. Madri: Taurus, 1982.
- MONTESQUIEU, C.S. *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier, 1949. 2v.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Éd. Sociales, 1971.
- SAID, E.W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- SPENCE, J.D. *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal*. Paris: Gallimard, 1989.
- VOLTAIRE. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. Paris: Garnier, 1963. 2v.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- VOLTAIRE. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier, 1879; reimpr. 1967. 50v.