

JEAN STAROBINSKI

As máscaras da civilização

Ensaio

Tradução

Maria Lúcia Machado



COMPANHIA DAS LETRAS

1. A palavra “civilização”

I

As principais referências da história sobre a palavra *civilização* não hoje conhecidas com uma aproximação satisfatória.¹

Em francês, *civil* (século XIII), *civilidade* (século XIV) justificam-se facilmente por seus antecedentes latinos. *Civilizar* é atestado mais tardiamente. Ele é encontrado no século XVI em duas acepções:

1. Levar à civilidade, tornar civis e brandos os costumes e as maneiras dos indivíduos.

Montaigne: “Os do reino do México eram absolutamente mais *civilizados* e mais engenhosos do que as outras nações da América”.

2. Em jurisprudência: tornar civil uma causa criminal.²

Esta última acepção sobreviverá pelo menos até o fim do século XVIII (Littre a assinala como utilizada “outrora”). É ela que forne-

ce a base do substantivo *civilização*, que o *Dicionário universal* (Trévoux) de 1743 define do seguinte modo: “Termo de jurisprudência. É um ato de justiça, um julgamento que torna civil um processo criminal. A *civilização* se faz convertendo as informações em investigações, ou de outra maneira”. Um esforço por nada? Menos do que se suporia. A formação neológica do significante é um momento importante. O aparecimento um pouco mais tardio da mesma palavra, no sentido *moderno* do termo, constituirá menos um neologismo lexical do que a entrada em cena de um significado concorrente, logo triunfante. A acepção jurídica de *civilização* terá desaparecido do *Dicionário da Academia* de 1798.³

O primeiro dicionário que assinala a palavra *civilização* em seu sentido “moderno” é o *Dicionário universal* (Trévoux) de 1771.

Transcrevo o verbete:

[1] Termo de jurisprudência [Segue-se a definição de 1743].

[2] O amigo dos homens⁴ empregou essa palavra por sociabilidade. Vede essa palavra. A religião é incontestavelmente o primeiro e o mais útil freio da humanidade; é o primeiro móvel da civilização. Ela nos adverte e nos lembra continuamente a confraternidade, abraça o nosso coração.

Em 1798, o *Dicionário da Academia*, 5ª edição, será mais preciso: “Ação de civilizar ou estado do que é civilizado”. Mas, já em 1795, encontrava-se em L. Snetlage (*Novo dicionário francês contendo novas criações do povo francês*, Göttingen, 1795):

Essa palavra, que esteve em uso apenas na prática, para dizer que uma causa criminal é tornada civil, é empregada para exprimir a ação de civilizar ou a tendência de um povo a polir ou, antes, a corrigir seus costumes e seus usos produzindo na sociedade civil uma moralidade luminosa, ativa, afetuosa e abundante em boas obras.

(Cada Cidadão da Europa está hoje empenhado nesse último combate de civilização. Civilização dos costumes.)

Como observa J. Moras, a palavra *civilização* conheceu tal impulso durante o período revolucionário que era fácil atribuir ao espírito da Revolução um neologismo que lhe era anterior.⁵ Mas não deixa de ser verdade que a palavra *civilização* podia ser tanto mais facilmente adotada e difundida quanto o período revolucionário, segundo M. Frey, viu formarem-se inúmeros substantivos em *-ação* a partir de verbos em *-izar*: centralização, democratização, federalização, afrancesamento,* fraternização, municipalização, nacionalização, panteonização, utilização...⁶ E *civilização* impõe-se tanto que Sébastien Mercier, em 1801, não a considera mais como um neologismo.⁷ A palavra, então, com muita rapidez deixou de aparecer como nova.

II

Nada, nesse momento, parece invalidar o que J. Moras e depois E. Benveniste avançavam: em 1756, Mirabeau, em *L'Ami des hommes* (pp. 136, 176, 237), é o primeiro na França a utilizar *civilização* no sentido não jurídico que devia rapidamente fazer carreira.⁸ Littré, que atribui essa paternidade a Turgot, que teria criado a palavra em um fragmento de seu *Discours sur l'histoire universelle* em 1751, deixou-se prender na armadilha de Dupont de Nemours, comentador e editor muito livre das *Obras* de Turgot (1811).⁹

Os autores de Trévoux não escolheram seu exemplo ao acaso. Aí encontravam um argumento oportuno para sua luta contra a

* No original, *francisation*. (N. T.)

filosofia das Luzes e contra os Enciclopedistas. A religião, longe de ser excluída pelas “virtudes sociais” ou pela “moral natural”, é considerada por Mirabeau como o “principal móvel” da *civilização*, ela mesma assimilada à sociabilidade. A palavra CIVILIZAÇÃO aparece portanto, por ocasião de um elogio da religião, ao mesmo tempo como poder de repressão (“freio”), de reunião fraterna (“confraternidade”) e de abrandamento.

Diderot, por volta de 1775, redige para a *Histoire des deux Indes*, do abade Raynal, considerações sobre a Rússia em que a palavra *civilização* reaparece várias vezes: “A emancipação, ou o que é a mesma coisa sob um outro nome, é uma obra demorada e difícil”.¹⁰

Começa-se a adivinhar que, em uma data posterior, a *civilização* poderá tornar-se um substituto laicizado da religião, uma parusia da razão.

III

A palavra *civilização* pôde ser adotada tanto mais rapidamente quanto constituía um vocábulo sintético para um conceito preexistente, formulado anteriormente de maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa em primeiro lugar o processo que faz deles *civilizados* (termo preexistente), e depois o resultado cumulativo desse processo. É um conceito unificador.

Não será surpresa que, depois de se haver imposto por sua virtude de síntese, esse termo tenha sido imediatamente objeto de reflexões analíticas: desde o fim do século XVIII, inúmeros escritos se esforçarão em discriminar as condições e os constituintes —

materiais, morais — da *civilização*. Entre essas análises, uma das mais importantes continua a ser a de Guizot (1828):

Dois fatos estão compreendidos nesse grande fato; ele subsiste em duas condições e se revela por dois sintomas: o desenvolvimento da atividade social e o da atividade individual, o progresso da sociedade e o progresso da humanidade. Por toda parte onde a condição exterior do homem se amplia, se vivifica, se aperfeiçoa, por toda parte onde a natureza íntima do homem se mostra com brilho, com grandeza; por esses dois sinais, e muitas vezes a despeito da profunda imperfeição do estado social, o gênero humano aplaude e proclama a *civilização*.¹¹

A palavra *civilização*, que designa um processo, sobrevém na história das idéias ao mesmo tempo que a acepção moderna de *progresso*. *Civilização* e *progresso* são termos destinados a manter as mais estreitas relações. Mas esses termos, embora possam ser empregados de maneira global e vaga, não tardam a exigir uma reflexão genética, preocupada em distinguir os momentos sucessivos: importa determinar com precisão as etapas do processo civilizador, os estágios do progresso das sociedades. A história, a reflexão de historiador, conjeturais ou empíricas, põem mãos à obra para chegar a um “quadro dos progressos do espírito humano”, a uma representação da marcha da *civilização* por meio de diversos estados de aperfeiçoamento sucessivos.

Benveniste dizia excelentemente:

Da barbárie original à condição presente do homem em sociedade, descobria-se uma gradação universal, um lento processo de educação e de depuração, em suma, um progresso constante na ordem do que a *civilidade*, termo estático, já não bastava para exprimir e que era preciso chamar de *civilização* para definir-lhe simultaneamente o sentido e a continuidade. Não era apenas uma visão histórica da sociedade; era também uma interpretação otimista e decididamente

te não teológica de sua evolução que se afirmava, por vezes mesmo à revelia daqueles que a proclamavam.¹²

Ferguson, influenciado pelas aulas dadas em 1752 por Adam Smith, parece ter sido o primeiro na Inglaterra a empregar a palavra *civilização*; é também quem expôs mais claramente a teoria dos quatro estágios de organização das sociedades humanas, em função de sua atividade econômica e de seus modos de subsistência: selvagens (vivendo de coleta e de caça), pastores nômades, agricultores sedentarizados, nações industriais e comerciantes. Millar seguirá seu exemplo.¹³ Rousseau, Goguet, sem recorrer à palavra *civilização*, propõem um mesmo modelo evolutivo, que lhes permite estabelecer correlações entre modo de subsistência e estrutura do poder. Diderot, como se viu, encara a história da civilização como a história da liberdade em marcha. Mais tarde, como se sabe, Condorcet distinguirá nove épocas a partir da origem das primeiras tribos até a República francesa, reservando a décima época aos “progressos futuros do espírito humano”. Comte, mais tarde ainda, formulará sua “lei dos três estados”.¹⁴

O importante não é lembrar as diferentes teorias ou filosofias da história, mas sublinhar o fato de que, ao chamar *civilização* o processo fundamental da história, e ao designar com a mesma palavra o estado final resultante desse processo, coloca-se um termo que contrasta de maneira antinômica com um estado supostamente primeiro (natureza, selvageria, barbárie). Isso incita o espírito a imaginar os caminhos, as causas, os mecanismos do percurso efetuado ao longo das eras. O sufixo de ação em *-ação* obriga a pensar um agente: este pode confundir-se com a própria ação, que se torna, assim, autônoma; pode remeter a um fator determinante (Mirabeau diz: a religião; Rousseau diz: a perfectibilidade; outros dirão: as Luzes); pode também se pluralizar, se repartir em fatores múltiplos, escalonados na duração; para Ferguson, como aliás para

Rousseau, o processo da civilização não é sustentado por um designio consciente e constante, constrói-se por meio das consequências imprevistas dos conflitos, dos trabalhos, das inovações pontuais, com o concurso de “circunstâncias” que os homens dominam apenas imperfeitamente. O que ocorreu na história, diz Ferguson, é “o resultado, seguramente, da ação humana, mas não a execução de um designio humano qualquer”.¹⁵

IV

É a civilização um processo coletivo ininterrupto, com o qual a humanidade inteira se teria comprometido desde as suas origens? Consistiria sua única variação apenas em seguir um ritmo ora lento, ora rápido, segundo os lugares e as épocas? Ao ler a produção abundante do marquês de Mirabeau, não se consegue fixar um emprego unívoco do termo. Em *L'Ami des hommes* (1756-7, p. 176), ele dá a entender que a civilização, não sendo um processo universal e linear, constitui apenas uma curta fase de apogeu na vida dos povos: evoca “o círculo natural da barbárie à decadência pela civilização e pela riqueza”. A história comportaria ciclos, dos quais certas nações teriam percorrido todas as etapas, deixando grandes exemplos. No mesmo sentido, dirigindo-se ao rei no começo de sua *Théorie de l'impôt* (1760, p. 99), o marquês de Mirabeau invoca “o exemplo de todos os impérios que antecederam o vosso e que percorreram o círculo da civilização”...

Ao contrário, Mirabeau não se priva de empregar a palavra *civilização* para designar, não mais um processo, mas um estado de cultura e de equipamento material: “As riquezas mobiliárias de uma nação dependem [...] não apenas de sua civilização, mas também da de seus vizinhos” (*Ephémérides du citoyen*, 1767, v, p. 112).

Como se vê, desde os escritos de seu primeiro utilizador, a palavra *civilização* é suscetível de receber uma aceção pluralizada. Se designa um processo, este se produziu por diversas vezes no curso das eras, para dar lugar, a cada vez, a uma decadência inelutável. Se designa um estado mais ou menos estável, ele pode diferir de uma nação a outra. Existem *as* civilizações.

Sem dúvida, a história antiga é aqui, tacitamente, provedora de modelos. Roma é um grande exemplo de império que percorreu “o círculo da civilização”. Por meio de Heródoto ou por meio de Políbio, Plutarco, Tácito, Amiano Marcelino, aprendemos a comparar gregos e persas, gregos e romanos, romanos e bárbaros.

Percebe-se, de saída, que o sentido da palavra poderá bifurcar em uma aceção pluralista, etnológica, relativista, enquanto conserva, a título mais geral, algumas implicações que fazem dele um imperativo unitário, e que atribuem um sentido único à “marcha” do gênero humano inteiro.

V

Antes que se forme e se difunda a palavra *civilização*, toda uma crítica do luxo, do refinamento das maneiras, da polidez hipócrita, da corrupção provocada pela cultura das artes e das ciências está já instalada. E de Montaigne a Rousseau, passando por La Hontan e muitos outros viajantes do Novo Mundo, a comparação entre o civilizado e o selvagem (ainda que canibal) não acaba em vantagem do civilizado. Daí, no marquês de Mirabeau, a preocupação de distinguir verdadeira e falsa civilização, ora na ordem dos *atos* considerados, ora na ordem dos *valores* atribuídos ao termo. No manuscrito intitulado *L'Ami des femmes*, ou *Traité de la civilisation* (data provável: 1768), Mirabeau insiste no critério moral que autentica a

civilização, e na ausência do qual todo o código das boas maneiras, toda a soma do saber não passam de máscara:

Admiro a esse respeito o quanto nossas idéias de investigações falsas em todos os pontos o são sobre o que consideramos como sendo a civilização. Se perguntasse à maioria no que consiste a civilização, a resposta seria: a civilização de um povo é o abrandamento de seus costumes, a urbanidade, a polidez e os conhecimentos difundidos de maneira que as conveniências aí sejam observadas e façam as vezes de leis de detalhe; tudo isso não me representa senão a máscara da virtude e não sua face, e a civilização não faz nada pela sociedade se não lhe dá o fundo e a forma da virtude: foi do seio das sociedades abrandadas por todos os ingredientes que se acaba de citar que nasceu a corrupção da humanidade.¹⁶

Considera-se então que a palavra *civilização*, tão logo escrita, pode constituir o objeto de um mal-entendido. Um outro texto de Mirabeau fala de “falsa civilização”;¹⁷ em outra parte ainda, ele chega a anular a oposição entre bárbaro e civilizado, ao denunciar “a barbárie de nossas *civilizações*”.¹⁸ — Examinemos por um instante este último exemplo: o valor dinâmico do sufixo de ação (-ação) desapareceu; a palavra designa não mais um devir, mas um estado, e um estado que não merece seu nome. O plural dá a entender que as diferentes nações da Europa contemporânea têm cada uma sua civilização própria, mas que, em vez de abolir a violência das sociedades “primitivas”, lhes perpetua a brutalidade sob aparências enganadoras. Em lugar de uma barbárie de face descoberta, as civilizações contemporâneas exercem uma violência dissimulada.

Como se vê, a palavra *civilização*, em seu “inventor” francês, não é de maneira alguma um termo unívoco. O conceito, em sua forma mesma, é inovador, mas não é considerado à primeira vista

como incompatível com a autoridade espiritual tradicional (a religião); ao contrário, dela procede; designa um processo de aperfeiçoamento das relações sociais, dos recursos materiais e, a esse título, enuncia um “valor”, determina o que se chamará um “ideal”, conjuga-se com o imperativo de virtude e de razão. Mas, sob a mesma pena, reveste uma função puramente descritiva e neutra: designa o conjunto das instituições e das técnicas que os grandes impérios possuíram no momento de seu apogeu, e que perderam por ocasião de sua decadência. Admite-se que diversas sociedades tenham podido diferir em sua estrutura, sem por isso desmerecer o conceito geral de civilização. Enfim, o termo aplica-se à realidade contemporânea com tudo que ela comporta de irregularidades e de injustiças. Nessa última acepção, a civilização é o alvo visado pela reflexão crítica, ao passo que na primeira acepção evocada seu caráter ideal fazia dela um conceito normativo que permite discriminar e julgar os não-civilizados, os bárbaros, os menos civilizados. A crítica se exerce, então, em duas direções: crítica dirigida contra a civilização; crítica formulada em nome da civilização.

VI

Civilização faz parte da família de conceitos a partir dos quais um oposto pode ser nomeado, ou que começam a existir, eles próprios, a fim de se constituir como opostos.

“Grego” e “bárbaro” são noções casadas. “Sem grego, não há bárbaro”, escreve François Hartog.¹⁹ É preciso que existam comunidades dotadas da *verdadeira* linguagem para que outros povos sejam considerados como “mudos”, homens que não sabem falar (*bárbaros*).

É preciso que existam cidades, e cidadãos, para qualificar o *rusticus* e a *rusticitas*, em oposição ao *urbanus* e à *urbanitas*. E é pre-

ciso ser habitante das cidades, seja para se gabar de uma *civilidade* superior, seja para lamentar, em versos melódicos e supremamente estudados, a felicidade pastoral, a tranqüilidade arcádica.

As maneiras do camponês (*villanus*) são *vilania* em comparação com os usos da corte (*cortesia*).

O descrédito do mundo rural é ainda abertamente legível nas definições que os dicionários da época clássica dão da civilidade:

Furetière, *Dicionário* (1694):

Civilidade: maneira honesta, suave e polida de agir, de conviver. Deve-se tratar todo mundo com civilidade. Ensina-se às crianças a civilidade infantil. Apenas os camponeses, as pessoas grosseiras, carecem de civilidade.

Civilizar: tornar civil e polido, tratável e cortês. A pregação do Evangelho civilizou os mais selvagens povos bárbaros. Os camponeses não são civilizados como os burgueses.

A época clássica pôde mesmo produzir églogas sem renunciar à reprovação da grosseria rústica. Escutemos Fontenelle:

[...] A poesia pastoral não tem grandes encantos, se é tão grosseira quanto o natural, ou se versa apenas precisamente sobre as coisas do campo. Ouvir falar de ovelhas e de cabras, dos cuidados que é preciso ter com esses animais, isso não tem nada por si mesmo que possa agradar; o que agrada é a idéia de tranqüilidade ligada à vida daquelas que cuidam das ovelhas e das cabras...

Porque a vida pastoral é a mais preguiçosa de todas, é também a mais própria para servir de fundamento a essas representações agradáveis. Falta muito para que lavradores, ceifeiros, vinhateiros, caçadores sejam personagens tão convenientes às églogas quanto os pastores; nova prova de que o atrativo da égloga não está ligado às coisas rústicas, mas ao que há de tranqüilo na vida do campo.²⁰

O termo que constitui o objeto de uma valorização positiva — “o prazer tranqüilo” — está ligado à arte, ao artifício, ao esforço. Os “encantos” são o produto do que Fontenelle chama um “espírito cultivado”. Eles “exigem espíritos que sejam capazes de elevar-se acima das necessidades urgentes da vida, e que se tenham polido por um longo hábito da sociedade”.²¹ Comportam, portanto, uma parcela de ficção, que a esse título poderá ser oposta desfavoravelmente (por outros) à verdade ou à natureza. Isso poderá conduzir à reabilitação do termo antonímico, que verá a ele atribuído o contrário da duplicidade, isto é: a *plenitude*. No final do século, reabilitar-se-á a “grosseria rústica”, e se zombará dos finos encantos caros a Fontenelle. Diderot ousará declarar: “A poesia quer algo de enorme, de bárbaro e de selvagem”.²²

Uma outra estratégia consiste em introduzir, ao lado de um termo de início altamente valorizado, depois considerado como cúmplice do desdobramento mascarado (*civilidade*), um segundo termo inocentado de toda suspeita, que poderá vantajosamente substituir o primeiro, doravante desvalorizado. Ao segundo será atribuído um mais alto título de autenticidade. Assim ocorre com a *polidez*, de início quase sinônimo de *civilidade*, depois preferida pelos lexicógrafos e pelos moralistas, até que seja por sua vez atingida pela suspeita.

O verbete “civilidade” do Trévoux de 1752 acumula os exemplos: eles são contraditórios e muitos deles estabelecem atributos pejorativos:

A civilidade é um certo jargão que os homens estabeleceram para ocultar os maus sentimentos que têm uns pelos outros (Saint-Evremond).

A civilidade não passa de um comércio contínuo de mentiras engenhosas para se enganar mutuamente (Fléchier). A civilidade é

um desejo de ser aceito, e de ser considerado polido em certas ocasiões (La Rochefoucauld).

A civilidade, muitas vezes, não é mais que um desejo de passar por polido, e um receio de ser considerado como um homem selvagem e grosseiro (M. Esprit).

O descrédito relativo da civilidade torna desejável um outro conceito, de melhor quilate. A sinonímia aparente, aos olhos do especialista, deve dar lugar a uma partilha dos valores, à atribuição de uma condição moral diferenciada. Beauzée esclarece:

Ser *polido* diz mais do que ser civil. O homem *polido* é necessariamente *civil*; mas o homem simplesmente *civil* não é ainda *polido*: a *polidez* supõe a civilidade, mas ela lhe acrescenta.²³

A relação da civilidade com a polidez torna-se análoga à do fora e do dentro, da aparência e da realidade.

A civilidade é em relação aos homens o que é o culto público em relação a Deus, um testemunho exterior e sensível dos sentimentos interiores e ocultos; nisso mesmo ela é preciosa; pois afetar exteriores de benevolência é confessar que a benevolência deveria estar no interior.

A polidez acrescenta à civilidade o que a devoção acrescenta ao exercício do culto público, as marcas de uma humanidade mais afetiva, mais ocupada com os outros, mais requintada.²⁴

Isso não impede de manter a oposição com os indivíduos rústicos e grosseiros. Uma simples defasagem terminológica concede-lhes a civilidade, mas nega que sejam capazes de polidez:

Um homem do povo, um simples camponês mesmo, podem ser *civis*: apenas um homem do mundo pode ser *polido*.

A *civilidade* não é de maneira alguma incompatível com uma má-educação; a *polidez*, ao contrário, supõe uma educação excelente, pelo menos em muitos aspectos.

A civilidade demasiado cerimoniosa é igualmente fatigante e inútil; a afetação a torna suspeita de falsidade, e as pessoas esclarecidas baniram-na inteiramente. A polidez está isenta desse excesso; quanto mais se é polido, mais se é amável...²⁵

Contudo, a vantagem moral da polidez, embora francamente proclamada, não é ela própria a toda prova. A polidez pode passar à condição de máscara, por sua vez. Encontra-la-emos suspeita em muitas ocasiões. Beauzée prossegue:

[...] Mas também pode acontecer, e acontece com muita frequência, que essa polidez tão amável não seja mais que a arte de prescindir das outras virtudes sociais que ela afeta falsamente imitar.²⁶

Se a civilidade é apenas a expressão exterior da polidez, se é apenas sua imitadora artificiosa, a polidez, uma segunda vez, pode ser percebida como uma arte enganadora, imitando virtudes ausentes. Pode-se condenar a polidez nos mesmos termos em que se condenou a civilidade. La Bruyère escrevia, já: “A polidez nem sempre inspira a bondade, a eqüidade, a complacência, a gratidão; delas apresenta ao menos as aparências, e faz o homem parecer, no exterior, como deveria ser interiormente” (*De la société*, 32)... Não é necessário multiplicar os exemplos. O modelo da desqualificação é sempre o mesmo: consiste em reduzir a uma frágil aparência — a um simulacro — a virtude que deveria impregnar, de alto a baixo, o indivíduo, o grupo, a sociedade inteira. Reduzidas a aparências superficiais, a polidez, a civilidade deixam, no interior, em profun-

didade, o campo livre aos seus contrários: a malevolência, a malignidade, em suma, a violência de que, na realidade, jamais abdicou. Assim ocorre, ao menos, sob a “tocha” da crítica, treinada em desmentocar, por toda parte em que possa, a contradição do ser e do parecer, da face oculta e da máscara vantajosa. Para onde quer que dirija sua inspeção, o pensamento acusador desentoca o inautêntico. Assim, no plano da substância moral, o olhar exigente vê habitualmente sobrevir uma inversão completa entre o “civilizado” e o “selvagem”. É Voltaire quem melhor exprime essa reviravolta, quando faz seu huroniano dizer, no momento em que acaba de ser encerrado na Bastilha: “Meus compatriotas da América jamais me teriam tratado com a barbárie que experimento; dela não têm idéia. São chamados de selvagens; são *homens de bem grosseiros*, e os homens deste país são *patifes refinados*” (*L'ingénu*, cap. x): os adjetivos (*grosseiros*, *refinados*) exprimem o acidente, a aparência, são acoplados a substantivos que definem a realidade subjacente (*homens de bem*, *patifes*) radicalmente diversa dos qualificativos ilusórios com que se fantasiaram.

VII

Poli (polido), *policé* (policidado) são palavras foneticamente muito próximas. Os autores franceses dos séculos XVII e XVIII exploram sua similitude, tratando-as por vezes de maneira intercambiável. No entanto, raros são aqueles que ignoram a diferença de suas etimologias: para uma, o latim *polire*, a ação de polir; os termos gregos *polis*, *politeia*, as palavras francesas *politie*, *police* (polícia) para a segunda. Ora, a atração entre elas não é apenas fonética; é também semântica. Abramos o *Dicionário* de Richelet (1680). O que é *polir*? Seis usos são propostos:

1. Limpar. Tornar mais belo, mais claro e mais polido. *Aequare, adaequare*. Polir um mármore [...].

2. Termo de *polidor*. É dar mais lustro aos vidros de espelho, torná-los mais luzentes [...] *Polire*.

3. Termo de cuteleiro e de amolador. Passar pelo polidor. *Polir* uma navalha. *Polir* uma faca.

4. No sentido figurado: Civilizar, tornar mais civil, mais galante e mais honesto. *Ad urbanitatem informare*.

5. No sentido figurado. Essa palavra é dita ao se falar de discurso e de estilo. *Limare, politius ornare, excolere*. (*Polir* um discurso. *Polir* seu estilo [...]. É torná-lo mais exato e mais apurado.)

6. No sentido figurado. *Polir a si mesmo*. É tornar-se mais perfeito.

Pela associação da imagem “literal” do *luzente* e do liso com a idéia de perfeição, o gesto manual do *polimento* (*expolitio, exornatio*) estabelece, no plano figurado, a equivalência de *polir* e de *civilizar*. Civilizar seria, tanto para os homens quanto para os objetos, abolir todas as asperezas e as desigualdades “grosseiras”, apagar toda rudeza, suprimir tudo que poderia dar lugar ao atrito, fazer de maneira a que os contatos sejam deslizantes e suaves. A lima, o polidor são os instrumentos que, figuradamente, asseguram a transformação da grosseria, da rusticidade em civilidade, urbanidade, cultura. (Não introduzo ao acaso a palavra “cultura”. Lê-se no *Dicionário da Academia*, 1694, no verbo *polir*: “Diz-se figuradamente de tudo que serve para cultivar, ornar, suavizar o espírito e os costumes, e para tornar mais próprio ao comércio ordinário do mundo.”) Trabalho de escultor (na ordem do *esmero* das formas e dos volumes), de cuteleiro (na ordem do afiamento, da fineza e do corte), de espelho (na ordem da limpidez refletora). Polir, dizem outros dicionários, mais precisos do que Richelet sobre o sentido literal, é “tornar um corpo uniforme em sua superfície, tirar-lhe todas as irregularidades, tirar as pequenas partes que lhe tornam

Ampera a superfície; tornar claro, luzente à força de esfregar [...]. Diz-se particularmente das coisas duras” (Trévoux). Pouco falta para que, figuradamente, polir se torne *aclarar*, no sentido da filologia das Luzes. O tratamento que se opõe ao grânulo das coisas e dos indivíduos não está ele próprio isento de certa violência. Polir seu estilo não é, segundo Richelet, *châtier* (castigar, apurar)? Isso nem sempre ocorre sem esforço: na palavra *polidor*, o mesmo Richelet dá como exemplo: “O polidor tem dificuldades”. Contudo, o dispêndio de energia, necessário para produzir o polido e a polidez, é compensado muito amplamente, em sentido inverso, pela economia que resulta do abrandamento dos costumes e das maneiras. As relações humanas são doravante reguladas por um código simbólico no qual os sinais têm valor de atos.

Por complicadas, por absorventes que possam ser as obrigações da polidez, empenham os interesses dos indivíduos no plano do jogo de palavras, e não mais da brincadeira de mão, mesmo com o risco de que uma palavra, sentida como uma ofensa, dê lugar a um retorno da violência — retorno no qual, a despeito da codificação que regula o próprio combate, um dos contendores pode deixar sua vida. Um desmentido é a oportunidade de um duelo. Pelo menos o combate civilizado (lembração da época em que a civilidade se chamava também cortesia) tem lugar, depois das cortesias de praxe, “no campo de honra”. Não é nem uma rixa nem uma batalha confusa. Mas a verdade da morte violenta vem acusar a hipocrisia de uma polidez que pretende que a afronta seja lavada no sangue. E não faltam protestos, nos séculos XVII e XVIII, contra a *barbárie* dos duelos.

Os exemplos do sentido figurado dados por um dicionário do século XVIII (que retoma a definição: polir é civilizar) variam, é preciso reconhecê-lo, entre a idéia da *dificuldade* do polimento e a de um resultado obtido na *doçura* e pela doçura. Preste-se

atenção, no caso, à série dos agentes considerados capazes de polir os indivíduos:

Não se consegue facilmente polir os bárbaros, ordená-los em uma forma de sociedade humana e civil. Outrora os povos do Norte eram ferozes; o *tempo* e as *letras* os poliram e tornaram instruídos. Diz-se também que a *Corte* pule bem os homens de província [...]

“Cabe à *arte* polir o que a natureza tem de demasiado rude.” A *conversação das damas* pule bem um jovem, torna-o mais galante e mais delicado (Trévoux).

Se há aqui um inventário das instâncias “civilizadoras” (o tempo, as letras, a corte, a arte, a conversação das damas), tem-se também, nesse verbete, toda uma lista de candidatos à transformação polida: os bárbaros, os provincianos, os jovens, em suma, a *natureza* “feroz” e “grosseira” antes que a arte se tenha encarregado dela para aperfeiçoar, isto é, para alterá-la em um processo de suavização, de ornamento e de educação. A colocação em pé de igualdade de tudo que é suscetível de ser polido (e policiado) não deixa de ter importância: bárbaros, selvagens, gente de província (*a fortiori*: camponeses), jovens (*a fortiori*: crianças) se apresentam como uns tantos paradigmas substituíveis. Em comparação com a perfeição do *polido*, o bárbaro é uma espécie de criança, a criança é uma espécie de bárbaro. Para quem acentua o perigo da barbárie, não será difícil discerni-la no meio de *nós*, no povo das distantes províncias, nas crianças entregues a si mesmas, por toda parte onde o polimento educativo não pôde intervir; para quem confia nos poderes da educação, não será difícil, correlativamente, considerar os selvagens como crianças, que um benévolo e paciente polimento tornará semelhantes a nós. E se se recusa, ao contrário, a insipidez e a hipocrisia das convenções polidas, os argumentos da retórica “primitivista” servirão para celebrar conjuntamente o “bom

selvagem”, o povo rural, o gênio espontâneo da infância. A palavra *polir* implica um devir, uma ação progressiva, daí sua equivalência com *civilizar*. Falta simplesmente a *polir* um substantivo de ação (sendo *polidez* o nome de uma qualidade, e não de uma ação, e não se aplicando *polimento* fora do sentido literal), ao passo que *civilização* poderá designar o processo transformador.

Polir é civilizar os indivíduos, suas maneiras, sua linguagem. Tanto o sentido próprio quanto o sentido figurado podem conduzir à idéia de ordem coletiva, de leis, de instituições que assegurem a brandura do comércio humano. A passagem é feita pelo verbo *policiar*, que diz respeito aos indivíduos reunidos, às nações:

Fazer leis, regulamentos de polícia para manter a tranqüilidade pública. *Legibus informare, instituere* (Trévoux).

Pela atuação do antônimo comum (que é *barbárie*), a palavra *polícia* alinha-se ao lado de civilidade, *polidez*, *civilização*:

Polícia: Leis, ordem e conduta a observar para a subsistência e manutenção dos estados e das sociedades.

*Politia** Em geral, é oposta à *barbárie*. Os selvagens da América não tinham leis nem polícia, quando foram descobertos (Trévoux).

Unidos por um antônimo comum, foneticamente vizinhos, diferentes por sua etimologia, *polido* e *policiado* podem fazer par em um dicionário de sinônimos, isto é, dar lugar a finas discriminações semânticas. Ver-se-á então reproduzirem-se, entre *polido* e *policiado*, as considerações que desempataavam os méritos respectivos da *civilidade* e da *polidez*. Uma outra relação de valores inter-

* Em latim no original. (N. T.)

vém: ao opor civilidade e polidez, Beauzée fazia pesar a suspeita de inautenticidade essencialmente sobre a *civilidade*; na oposição entre polido e policiado, a desconfiança, a imputação do “falso”, da exterioridade ligam-se a *polido*, que não tem a solidez institucional de *policiado*; lê-se em Beauzée:

Polido, policiado

Esses dois termos, igualmente relativos aos deveres recíprocos dos indivíduos na sociedade, são sinônimos por essa idéia comum: mas as idéias acessórias colocam entre eles uma grande diferença.

Polido não suporta senão sinais exteriores de benevolência, sinais sempre equívocos e, infelizmente, muitas vezes contraditórios com as ações; *policiado* supõe leis que constataam os deveres recíprocos da benevolência comum, e um poder autorizado a manter a execução das leis.²⁷

Na falta de poder confiar na polidez dos indivíduos, tanto menos confiável quanto todo “refinamento” anuncia a corrupção próxima e a perda da primitiva veracidade, é preciso preferir as disposições legais, as estruturas sociopolíticas asseguradas por uma boa *polícia*; e respeitadas pelos cidadãos.

Por certo, a coincidência perfeita dos costumes e das leis constituiria a melhor garantia de felicidade e de estabilidade. Mas se os costumes de um povo polido já estão corrompidos, é tempo ainda de reforçar as leis que fazem dele um povo policiado? Lê-se em Duclos esta advertência contra os perigos que ameaçam a coesão social, isto é, a *polícia*:

Os povos mais polidos não são também os mais virtuosos. Os costumes simples e severos só se encontram entre aqueles que a razão e a equidade policiaram, e que ainda não abusaram do espírito para o corromper. Os povos policiados valem mais que os povos polidos.

Entre os bárbaros, as leis devem formar os costumes: entre os povos policiados, os costumes aperfeiçoam as leis, e algumas vezes as suprem; uma falsa polidez as faz esquecer.²⁸

Em um outro capítulo de sua obra, Duclos (que não emprega ainda a palavra *civilização*) subordina nitidamente a *polidez*, adorno do comércio individual, às virtudes sociais, que fazem prevalecer as obrigações ditadas pelo interesse geral. A verdadeira polidez pode reduzir-se, segundo ele, a outros sentimentos; por si só, não passa de uma arte de imitação; é a paródia *estética* das exigências *éticas* da razão; em certas condições, a polidez torna-se supérflua; o interesse bem compreendido e a simples humanidade a substituirão:

Não se deve [...] lamentar os tempos grosseiros em que o homem, unicamente atingido por seu interesse, buscava-o sempre por um instinto feroz em prejuízo dos outros. A grosseria e a rudeza não excluem nem a fraude nem o artifício, pois que os observamos nos animais menos disciplináveis.

Foi apenas policiando-se que os homens aprenderam a conciliar seu interesse particular com o interesse comum; que compreenderam que, por esse acordo, cada um tira mais da sociedade do que nela pode pôr.

Os homens então se devem considerações, pois que todos se devem reconhecimento. Devem-se reciprocamente uma polidez digna deles, feita para seres pensantes, e variada pelos diferentes sentimentos que devem inspirá-la. [...]

O mais infeliz efeito da polidez de praxe é de ensinar a arte de prescindir das virtudes que ela imita. Que nós incuta na educação a humanidade e a beneficência, teremos a polidez, ou então não teremos mais necessidade dela.

Se não temos aquela que se anuncia pelas graças, teremos aquela que anuncia o homem de bem e o cidadão; não teremos necessidade de recorrer à falsidade.²⁹

Recusando simultaneamente a natureza selvagem e a “polidez de praxe”, Duclos destaca qualidades cujo sucesso será crescente no espírito das elites pré-revolucionárias: humanidade, beneficência, civismo.

Esses valores são precisamente aqueles que, na linguagem da época revolucionária, estarão associados à palavra *civilização*. Pertencerão à série de suas conotações insistentes. Ao menos entre os teóricos do progresso, em um Volney ou um Condorcet. É preciso constatar, com J. Moras, que a palavra *civilização* quase nunca figura nos textos de luta de Mirabeau (filho), Danton, Robespierre, Marat, Desmoulins, Saint-Just, que alegam mais comumente a *pátria* e o *povo*, recorrem aos grandes valores cívicos — liberdade, igualdade, virtude — e celebram os progressos decisivos da Revolução por meio das metáforas da luz.

O que convém sublinhar muito particularmente é que, graças aos seus valores associados, graças à sua aliança com a idéia de perfectibilidade e de progresso, a palavra *civilização* não designará apenas um processo complexo de refinamento dos costumes, de organização social, de equipamento técnico, de aumento dos conhecimentos, mas se carregará de uma aura sagrada, que a tornará apta, ora a reforçar os valores religiosos tradicionais, ora, em uma perspectiva inversa, a suplantá-los. A observação que se impõe (e que a história da palavra *civilização* nos ajuda a formular) é que, tão logo uma noção adquire uma autoridade *sagrada*, e, em consequência, exerce um poder mobilizador, não tarda a suscitar o conflito entre grupos políticos ou escolas de pensamento rivais, que se pretendem seus representantes e defensores, reivindicando, a esse título, o monopólio de sua propagação.

Um termo carregado de sagrado demoniza o seu antônimo. A palavra *civilização*, se já não designa um fato submetido ao julgamento, mas um *valor* incontestável, entra no arsenal verbal do louvor ou da acusação. Não se trata mais de avaliar os defeitos ou os méritos da civilização. Ela própria se torna o critério por excelência: julgar-se-á em nome da civilização. É preciso tomar seu partido, adotar sua causa. Ela se torna motivo de exaltação para todos aqueles que respondem ao seu apelo; ou, inversamente, fundamenta uma condenação: tudo que não é a civilização, tudo que lhe resiste, tudo que a ameaça, fará figura de monstro ou de mal absoluto. Na excitação da eloquência, torna-se permissível reclamar o sacrifício supremo em nome da civilização. O que significa dizer que o serviço ou a defesa da civilização poderão, eventualmente, legitimar o recurso à violência. O anticivilizado, o bárbaro devem ser postos fora de condição de prejudicar, se não podem ser educados ou convertidos.

Citemos aqui apenas um exemplo, ilustrativo entre todos; refere-se à legitimidade da colonização.

O pensamento das Luzes, tal como se exprime no *Esquisse* (1794) de Condorcet, condena a conquista colonial, e sobretudo o proselitismo das missões cristãs de ultramar. Os epítetos tradicionalmente reservados aos bárbaros (“sanguinários”, “tirânicos”, “estúpidos”) aplicam-se aos colonizadores, aos missionários, àqueles que, no velho continente, permanecem presos às antigas “superstições”. Mas uma nova tarefa aparece: educar, emancipar, civilizar. O sagrado da civilização substitui o sagrado da *religião*. Entretanto, o texto de Condorcet mostra muito claramente que o objetivo último permanece o mesmo: a reabsorção e o desaparecimento das outras culturas no seio da catolicidade das Luzes tomam o lugar da empresa missionária que procurara reunir a humanidade inteira sob a bandeira de Cristo.

Vale a pena, aqui, citar um pouco longamente:

Percorrei a história de nossas empresas, de nossos estabelecimentos na África ou na Ásia, e vereis nossos monopólios de comércio, nossas traições, nosso desprezo sangüinário pelos homens de uma outra cor ou de uma outra crença, a insolência de nossas usurpações, o extravagante proselitismo ou as intrigas de nossos padres destruir esse sentimento de respeito e de benevolência que a superioridade de nossas luzes e as vantagens de nosso comércio haviam de início obtido.

Mas sem dúvida se aproxima o instante em que, deixando de lhes mostrar apenas corruptores, ou tiranos, nos tornaremos para eles instrumentos úteis, ou generosos libertadores.

Então os europeus, limitando-se a um comércio livre, demasiado esclarecidos sobre seus próprios direitos para zombar dos de outros povos, respeitarão essa independência que até aqui violaram com tanta audácia [...]. A esses monges que não levavam a esses povos mais que vergonhosas superstições, e que os revoltavam ao ameaçá-los com uma nova dominação, ver-se-á suceder-se homens ocupados em difundir, entre essas nações, as verdades úteis à sua felicidade, em esclarecê-las sobre seus interesses, assim como sobre seus direitos. O zelo pela verdade é também uma paixão, e deve dirigir seus esforços para essas regiões afastadas, quando não vir mais à sua volta preconceitos grosseiros por combater, erros vergonhosos por dissipar.

Esses vastos países lhe oferecerão, aqui, povos numerosos, que, para se *civilizar*, parecem apenas esperar receber de nós os meios, e encontrar irmãos nos europeus, para se tornarem seus amigos e seus discípulos; ali, nações escravizadas sob déspotas infames ou conquistadores estúpidos, e que, depois de tantos séculos, pedem libertadores; alhures, tribos quase selvagens, que a dureza de seu clima afasta das doçuras de uma *civilização aperfeiçoada*, enquanto essa mesma dureza repele igualmente aqueles que desejariam fazê-los conhecer-lhe as vantagens; ou hordas conquistadoras, que não

conhecem lei a não ser a força, ofício a não ser a pilhagem. Os progressos dessas duas últimas classes de povos serão lentos, acompanhados de mais tempestades; é possível mesmo que, reduzidos a um menor número, à *medida que se virem repelidos pelas nações civilizadas, acabem por desaparecer ou se perder em seu seio.*

[...] Chegará então esse momento em que o Sol não iluminará mais, sobre a Terra, senão homens livres e que só reconhecem como senhor a sua razão; em que os tiranos e os escravos, os padres e seus estúpidos ou hipócritas instrumentos existirão apenas na história e nos teatros [...].³⁰

Condorcet retoma, mas distorcendo-a, a argumentação que Gibbon avançara em proveito de uma teoria mais moderada do progresso dos costumes: segundo este último, os povos bárbaros da Ásia, se deviam ainda uma vez mostrar-se superiores aos europeus, seriam obrigados, para chegar a isso, a adotar nossa arte militar, nossa indústria e, conseqüentemente, a entrar na civilização.³¹ Condorcet, como acabamos de ver, imagina de mais boa vontade a civilização *repelindo* os povos selvagens e nômades, até sua extinção física ou cultural: a imagem da *expansão* das Luzes permanece para ele um modelo dinâmico, mesmo depois da condenação das conquistas territoriais.

Já que a civilização é simultaneamente um devir e um valor sagrado, já que é luz em expansão, é preciso saber onde se encontra, nesse momento preciso, sua ponta avançada ou, se se prefere a metáfora da irradiação, em que ponto se situa seu foco. A linguagem pós-revolucionária consagrava-se a identificar os valores sagrados da Revolução com os da civilização e, em conseqüência, consagrava-se igualmente a reivindicar para a França, país da Revolução, o privilégio de ser a vanguarda (ou o farol) da civilização.

Esse papel nacional, Condorcet já o afirma. Será, bem mais ainda, um tema da retórica napoleônica:

Soldados! ides empreender uma conquista cujos efeitos sobre a civilização, e o comércio do mundo são incalculáveis.³²

Pode-se seguir esse tema, simultaneamente nacional e ligado à lembrança da Revolução de 89, ao longo do século XIX inteiro. A substituição da religião pela civilização, da Igreja pela França e seu povo, é claramente afirmada em toda uma série de textos. Em 1830, Laurent de l'Ardèche escreve:

Nobre povo da França, és sempre eleito e amado de Deus entre todas as nações; pois se teus reis não são mais primogênitos da Igreja [...], tu mesmo não deixaste de ser o primogênito da civilização.³³

Em 1831, Michelet reivindica para a França “o pontificado da civilização nova”.³⁴ Hugo, mais do que qualquer outro, trabalha em sacralizar a palavra *civilização*, enquanto atribui à França o papel sacerdotal supremo:

O povo francês foi o missionário da civilização na Europa.³⁵

E a mais completa expressão desse monopólio nacional da civilização, epifania do sagrado da Era Moderna, será lida em um dos discursos de Hugo posteriores ao exílio:

Pode-se dizer que em nosso século há duas escolas. Essas duas escolas condensam e resumem as duas correntes contrárias que carregam a civilização em sentido inverso, uma para o futuro, a outra para o passado; a primeira das duas escolas se chama Paris, a outra se chama Roma.

Cada uma dessas duas escolas tem seu livro; o livro de Paris é a Declaração dos Direitos do Homem; o livro de Roma é o Syllabus.

Esses dois livros dão a réplica ao Progresso. O primeiro lhe diz Sim; o segundo lhe diz Não.

O Progresso é o andar de Deus.³⁶

Pelo jogo das antigas oposições verbais, o contrário da civilização pode ser denominado barbárie. E, de maneira mais geral, as nações que não são tão diretamente identificáveis com o próprio espírito da civilização não estarão isentas — sobretudo em tempo de crise internacional — da suspeita de barbárie. Depois da vitória alemã, em 1ª de março de 1871, Hugo declara à Assembléia Nacional sediada em Bordeaux:

E enquanto a nação vitoriosa, a Alemanha, baixará a frente sob seu pesado capacete de horda escrava, ela, a vencida sublime, a França, terá sobre sua cabeça a coroa do povo soberano.

E a civilização, recolocada frente a frente com a barbárie, buscará seu caminho entre essas duas nações, das quais uma foi a luz da Europa e a outra será a noite.

[...] Senhores, em Estrasburgo há duas estátuas, Gutenberg e Kléber. Pois bem, sentimos em nós uma voz que se eleva e que jura a Gutenberg não deixar sufocar a civilização e que jura a Kléber não deixar sufocar a República.³⁷

Esse emprego — francês, republicano, carregado de intensidade sagrada — da palavra *civilização* prosseguirá no século XX diante do adversário alemão,³⁸ até encontrar, no hitlerismo, uma barbárie capaz de constituir incontestavelmente seu antônimo encarnado.

VIII

Nada surpreenderá menos do que constatar, diante da apropriação pós-revolucionária da palavra *civilização* e de seu sagrado, uma apropriação inversa da parte dos adversários da Revolução. Seu exemplo é dado, desde o fim de 1790, por Edmund Burke, para quem a civilização se confunde com os valores tradicionais da religião e da cavalaria — precisamente aqueles que o pensamento revolucionário reprovava como grosseiros e bárbaros:

Nada é mais certo do que o fato de que nossos costumes e nossa civilização [...] dependiam, há séculos, de dois princípios, e eram seguramente o resultado da combinação dos dois. Quero dizer o espírito de fidalguia e o da religião.³⁹

Dirigindo-se ao seu destinatário francês, Burke evoca as piores eventualidades: a derrocada econômica, que acompanha o aniquilamento das estruturas sociais e religiosas:

[...] Se as artes e o comércio viessem a se perder em uma experiência que fosse feita para provar como um Estado pode subsistir sem nobreza e sem religião, esses dois antigos princípios fundamentais, que espécie de coisa seria então *uma nação composta de bárbaros grosseiros, estúpidos, ferozes, e ao mesmo tempo pobres e sórdidos?* [...]

Desejo que vos seja possível não chegar bem depressa e pelo caminho mais curto a essa horrível e repugnante situação. Reconhece-se já em todos os procedimentos da Assembléia e de todos aqueles que a doutrinam que sua concepção é pobre, grosseira e vulgar. Sua liberdade é uma tirania, seu saber uma presunçosa ignorância, e sua humanidade uma *brutalidade selvagem*.⁴⁰

Essa inversão dos termos está carregada de conseqüências. O sagrado da civilização é designado como um sagrado *ameaçado*. E a ameaça é sentida como um perigo interior. A barbárie reside no igualitarismo preconizado pelos demagogos, ou na revolta da “multidão grosseira”. Em suma, o mundo “selvagem” já não está situado no exterior, em um distante litoral ou em um profundo passado; está dissimulado ali mesmo e apenas espera irromper do fundo tenebroso da sociedade: o argumento será retomado por Mallet du Pan:

Os hunos e os hérulos, os vândalos e os godos não virão nem do Norte nem do mar Negro, estão no meio de nós.⁴¹

E Chateaubriand, no final das *Mémoires d'outre-tombe* (livro 44, cap. 2), dirá o mesmo, transportando o perigo interior para o domínio do espírito:

A invasão das idéias sucedeu à invasão dos bárbaros; a civilização atual, decomposta, perde-se em si mesma; o vaso que a contém não verteu seu licor em um outro vaso; foi o vaso que se quebrou.

O perigo *interior* logo tomará o aspecto das “classes perigosas” e do proletariado, dos “apaches” e dos “moicanos” oriundos das grandes metrópoles industriais; ora será percebido como a conseqüência da libertação dos instintos provocada pelos movimentos intelectuais de emancipação e de revolta (“indiferença em matéria de religião” etc.), ora no individualismo que, pela consideração do exclusivo “interesse pessoal”, autoriza o crime e o retorno à luta de todos contra todos, até colocar em pé de igualdade a trapaça refinada e o vulgar assassinato.⁴² A selvageria não é apenas habitual nas classes inferiores; permanece à espreita no coração de todos os homens, sob aparências que inspiram confiança.⁴³

O perigo interior, uma vez levado em consideração, exige uma resposta. E essa resposta, como era de esperar, nem sempre se manifestou nos mesmos termos. Em sua forma mais simples, consistiu em “reagir”, isto é, em proteger os valores sagrados da civilização cristã por meio de todas as medidas possíveis de represamento, de proteção da ordem, de educação e de propaganda.⁴⁴

IX

Por mais intensa e tenaz que tenha sido a sacralização do termo, foi difícil para os homens da Restauração persistir em não reconhecer, nos próprios perigos que ameaçam a civilização por dentro, ora os produtos e os efeitos desta, ora um resíduo da natureza selvagem que permaneceu irredutível. E, conseqüentemente, foi-lhes difícil não voltar contra um aspecto da própria civilização a acusação que seu valor sagrado autorizava a dirigir contra o que a nega ou a compromete. Alguma coisa, na civilização, trabalha contra a civilização. Causará admiração a maneira como Benjamin Constant, no prefácio de sua obra *De la religion* (1827), concilia duas atitudes aparentemente contraditórias: a vontade de crer em uma perfectibilidade quase ilimitada da espécie humana⁴⁵ e, em contrapartida, a auto-acusação, a severidade desencorajada em relação à derrocada das convicções e da força moral — derrocada inevitavelmente suscitada pelo refinamento e pela debilidade das civilizações avançadas. A imagem da opulência romana, provocando a queda do Império, constitui um paradigma decisivo. Defendendo a causa da religião (ou, antes, do sentimento religioso), Constant escreve:

Contemplai o homem dominado por seus sentidos, perseguido por suas necessidades, debilitado pela civilização, e tanto mais escravo

de seus gozos quanto essa civilização lhos torna mais fáceis. Vede quantos ensejos ele oferece à corrupção. Pensai nessa flexibilidade da linguagem que o cerca de desculpas, e coloca o pudor do egoísmo sob proteção [...]. Todos os sistemas se reduzem a dois. Um nos determina o interesse como guia, e o bem-estar como objetivo. O outro nos propõe como objetivo o aperfeiçoamento e, como guia, o sentimento íntimo, a abnegação de nós mesmos e o espírito do sacrifício.⁴⁶

Se adotamos o “sistema” do interesse e do bem-estar, em vão faremos do homem “o mais hábil, o mais destro, o mais sagaz dos animais”, em vão o colocaremos “no topo dessa hierarquia material; ele não deixará de permanecer abaixo do último escalão de toda hierarquia moral”. A partir daí, será inútil apelar ao homem... “Vossas instituições, vossos esforços, vossas exortações serão inúteis; ainda que triunfásseis de todos os inimigos exteriores, o *inimigo interior* seria ainda invencível.” Segue-se a evocação da decadência romana — precipitada pelo reinado do interesse egoísta: “Já uma vez a espécie humana parecia mergulhada no abismo. Então também uma longa civilização a enfraquecera”. Mas o princípio antagonista surgiu com o cristianismo:

O mundo estava povoado de escravos, explorando a servidão ou sofrendo-a os cristãos apareceram: colocaram seu ponto de apoio fora do egoísmo. Não disputaram absolutamente o interesse material, que a força material mantinha acorrentado. Não mataram, morreram, e foi morrendo que triunfaram.⁴⁷

A essa argumentação, que parece favorecer a religião em detrimento do conceito de civilização, responde uma nota que devolve todas as suas possibilidades à esperança do progresso e que restitui à idéia de civilização a validade que lhe parecia recusada:

Os efeitos da civilização são de duas espécies. De um lado, ela aumenta as descobertas, e cada descoberta é um poder. Com isso amplia a massa dos meios com a ajuda dos quais a espécie humana se aperfeiçoa. De outro, torna os gozos mais fáceis, mais variados, e o hábito que o homem contrai desses gozos faz deles uma necessidade que o desvia de todos os pensamentos elevados e nobres. Em consequência, cada vez que o gênero humano chega a uma civilização exclusiva, ele parece degradado durante algumas gerações. Em seguida, recupera-se dessa degradação passageira e, recolocando-se, por assim dizer, em marcha, com as novas descobertas com que se enriqueceu, atinge um grau mais alto de aperfeiçoamento. Assim, somos, guardadas as proporções, talvez tão corrompidos quanto os romanos do tempo de Diocleciano; mas a nossa corrupção é menos revoltante, nossos costumes mais brandos, nossos vícios mais velados, porque, de menos, há o politeísmo, que se tornou licencioso, e a escravidão sempre horrível. Ao mesmo tempo, fizemos descobertas imensas. Gerações mais felizes do que nós se beneficiarão tanto da destruição dos abusos de que nos libertamos quanto das vantagens que adquirimos. Mas para que essas gerações possam avançar na estrada que lhes está aberta, ser-lhes-á necessário o que nos falta, e o que nos deve faltar, a convicção, o entusiasmo e o poder de sacrificar o interesse à opinião.

Disso resulta que não é de modo algum a civilização que é preciso proscrever, e que não se deve nem se pode detê-la. Seria querer impedir a criança de crescer porque a mesma causa que a faz crescer a fará envelhecer. Mas é preciso avaliar a época em que se está, ver o que é possível e, secundando o bem parcial que pode ainda ser feito, trabalhar sobretudo para lançar as bases de um bem por vir, que encontrará tanto menos obstáculos e será pago tanto menos caro quanto houver sido mais bem preparado.⁴⁸

Constant convoca implicitamente novos cristãos, capazes de sacrifício e “de entusiasmo”.⁴⁹ Outros, ao contrário, bem antes de Rimbaud, haviam reclamado novos bárbaros. Jacobi, em 1779, não lhes pedia ainda que trouxessem “sangue novo”, “sangue pagão” (Rimbaud); contentava-se em esperar os benefícios de uma energia torrencial: “O estado atual da sociedade apresenta-me apenas um mar morto e estagnado e eis por que desejaria uma inundação, ainda que de bárbaros, para varrer esses pântanos infectos e descobrir a terra virgem”.⁵⁰ O voto de recristianização, formulado por Constant, teve como corolário e correspondente um voto de rebarbarização — ele também legitimado pelo sentimento de lassidão e de perda vital, e ele também inspirado pelos mitos interpretativos projetados sobre o fim do mundo antigo e sobre a aurora da era cristã...

Como se vê, Constant (e outros, na mesma época) não se pode abster de criticar a civilização como *fato* atual, a fim de salvar, na longuíssima duração, o princípio da civilização como *valor* associado às epifanias do sentimento religioso; ele imagina um progresso intermitente, interrompido por longas fases de fraqueza moral e de servidão política. Por mais desolador que seja o presente, sua confrontação com o passado antigo permite acreditar no progresso geral, que adquire a evidência de um fato constatável. Saint-Simon, contemporâneo de Constant, verá o progresso da história ritmar-se em períodos “orgânicos” e períodos “críticos”.

A verdade é que, nesse começo do século XIX, o conceito de civilização não contém o sagrado como um receptáculo estanque. O conteúdo escapa. O descontentamento, a ironia, a insatisfação não podem impor respeito indefinidamente. A retórica oficial transforma-os muito rapidamente em lugar-comum. (A civilização, entre outros clichês, terá direito à sua copla derrisória, em *Madame Bovary*, no grande dia das Assembléias agrícolas.) Isso significa dizer que, se se procura fundar a ordem social, é preciso

reunir todo um conjunto de valores complementares que deverão reforçar-se mutuamente, sem chegar a estabelecer uma autoridade a toda prova. Claude Lefort faz observar muito justamente:

O discurso que se pode imputar à ideologia burguesa se exerce nos primeiros tempos da democracia à prova da ameaça de uma decomposição da sociedade como tal. As instituições, os valores proclamados: a Propriedade, a Família, o Estado, a Autoridade, a Pátria, a Cultura são apresentados como muralhas contra a barbárie, contra as forças desconhecidas do exterior que podem destruir a Sociedade, a Civilização. A tentativa de sacralização das instituições pelo discurso está na medida da perda da substância da sociedade, da derrota do corpo. O culto burguês da ordem que se apóia na afirmação da autoridade, em suas múltiplas figuras, no enunciado das regras e das justas distâncias entre aqueles que ocupam a posição do senhor, do proprietário, do homem cultivado, do homem civilizado, do homem normal, adulto, diante do *outro*, todo esse culto testemunha uma vertigem diante da escancarada de uma sociedade indefinida.⁵¹

X

Como acabamos de observar, a palavra *civilização*, em Constant, aparece como um termo composto: implica o crescimento dos recursos, da segurança, dos gozos etc. (o que corresponde, na ordem do *fato*, ao gênero de vida que levam as classes abastadas da sociedade industrial moderna), mas implica também o aperfeiçoamento interior dos indivíduos, o desenvolvimento de suas qualidades afetivas e intelectuais, o alargamento e o aprofundamento feliz de suas relações mútuas, sem os quais a civilização não poderia ser concebida como *valor*. Face exterior e face interior que (como anteriormente no caso da civilidade, da polidez) se deveriam corres-

ponder lealmente — mas que, afinal, permanecem contraditórias e mal ajustadas enquanto a justiça, a liberdade, a moralidade não acompanham a acumulação dos bens e o desenvolvimento complexo das leis e das instituições públicas. Guizot, como vimos, insiste no aspecto *duplo* da civilização: para satisfazer à exigência completa da vida civilizada não basta *instruir* os homens, isto é, desenvolver suas aptidões instrumentais, mas é preciso ainda, de maneira complementar, *educá-los*, o que significa fazer deles seres livres e racionais, capazes de não se deixar dominar pela exclusiva preocupação com a produção material. Ora, ocorre que a sociedade industrial aumenta a distância entre os dois componentes da civilização ideal, cujo desequilíbrio vai se agravando: torna-se cada vez mais difícil manter o postulado de uma civilização sem conflito interno... A reprovação, para desconsiderar a sociedade industrial e democrática, a atacará sob o nome de *civilização*, apresentando-a, como o faz Baudelaire, como uma “grande barbárie iluminada a gás”.⁵² Correlativamente, Baudelaire pode fazer o elogio do selvagem americano, ornando-o de todas as qualidades que a civilização-valor deveria promover:

Por sua natureza, por necessidade mesmo, [o selvagem] é enciclopédico, ao passo que o homem civilizado se encontra confinado nas regiões infinitamente pequenas da especialidade. O homem civilizado inventa a filosofia do progresso para consolar-se de sua abdicação e de sua decadência; enquanto o homem selvagem, esposo temido e respeitado, guerreiro obrigado à bravura pessoal, poeta nas horas melancólicas em que o sol poente convida a cantar o passado e os ancestrais, roça de mais perto a orla do ideal. Que lacuna ousaremos nós reprovar-lhe? Ele tem o sacerdote, tem o feiticeiro e o médico. Que digo eu? Há o dândi, suprema encarnação da idéia do belo transportada para a vida material...⁵³

A força moral, o refinamento estético, que deveriam completar a civilização material, devem ser buscados fora de nossa civilização, entre os selvagens. Mas os valores enumerados por Baudelaire implicam tão vigorosamente uma idéia da civilização (isto é, ao mesmo tempo um ideal de civilizado e uma civilização ideal) que Baudelaire pode escrever, desta vez utilizando o termo de maneira não pejorativa: “A Civilização talvez se tenha refugiado em alguma pequena tribo ainda não descoberta”; a França, assim como a Bélgica, foi previamente declarada “país muito bárbaro”.⁵⁴

A palavra *civilização* suporta então dificilmente o desdobramento de suas implicações ou pressupostos: estes, quando não concordam, conduzem a um emprego contraditório de um único e mesmo termo. A não-concordância entre o fato e o valor incita a reservar a palavra *civilização* para o fato, e a buscar um outro termo para o valor (da mesma maneira que, no século anterior, se tentara opor a polidez à insatisfatória civilidade). Seguramente, um primeiro recurso consistirá em recorrer a uma marca epitética de autenticidade, e em falar de “verdadeira civilização”. Mas os espíritos sistemáticos procurarão um apoio lexical mais acentuado. É o caso de Charles Fourier ao escolher a palavra *harmonia* para designar o estado social aperfeiçoado, cujo sonho utópico se aplica em detalhar o modo de funcionamento, graças ao qual as misérias e as injustiças da *civilização* presente serão vitoriosamente superadas. Dessa maneira, a civilização, acusada sem reserva, serve para pôr em destaque a felicidade esperada da sociedade “harmoniosa”. O par lexical *civilização*—*harmonia* exterioriza e projeta alhures e no futuro as tensões internas difíceis de ordenar no interior apenas da noção de civilização. Essa nova oposição não deixa de ter consequências: não atinge somente a palavra *civilização* com um valor pejorativo; tem como resultado, além disso, reservar-lhe um campo temporal limitado: a civilização não é coextensiva à história humana inteira. Representa apenas sua fase presente, com seu sis-

tema de coerções impostas às paixões humanas (monogamia etc.). O mesmo se dará no vocabulário de Engels. Para ele, com base nas teorias de Lewis H. Morgan, a civilização é posterior ao estado selvagem e à barbárie; é a civilização que inventa o Estado, a propriedade, a divisão do trabalho, a exploração das classes inferiores. O momento ulterior da dialética histórica nascerá da supressão desse modo de organização social: a sociedade sem classes (em que o Estado terá declinado) abolirá os males da civilização; redescobrirá, em um plano superior, a comunidade dos bens de que gozava a humanidade pré-civilizada.⁵⁵ Esse emprego, em suma fourierista, da palavra *civilização* não prevalecerá na literatura marxista do século XX.

De maneira muito mais geral, e sem implicação político-revolucionária direta, o mundo germânico estabeleceu, desde o início do século XIX, um rival do conceito de civilização: a cultura (*die Kultur*). É aqui que irrompe às claras, e em um longo debate, sob o aspecto do conflito entre noções concorrentes e diferentemente nomeadas, a oposição interna, que Constant e Guizot haviam procurado conter no interior do conceito único de civilização, entre componentes complementares.⁵⁶ Nietzsche não é o primeiro a intervir na discussão, mas, segundo seu gênio próprio, dá aos termos antitéticos uma expressão veemente: a civilização não passa de adestramento, repressão, encolhimento do indivíduo; a cultura, ao contrário, pode ir de par com a decadência das sociedades, pois consiste na expansão das energias individuais:

Cultura contra Civilização — Os ápices da cultura e da civilização estão muito afastados uns dos outros: é preciso não se enganar, eles estão separados por um antagonismo profundo como um abismo. Os grandes momentos da cultura sempre foram, moralmente falando, tempos de corrupção; e, ao contrário, as épocas da domesticação intencional e forçada do homem (“Civilização”) foram tempos de

intolerância para as naturezas mais espirituais e mais audaciosas. A civilização quer uma coisa diferente do que a cultura quer: talvez alguma coisa de inverso.⁵⁷

Para permanecer no plano puramente terminológico, destaquemos um fato muito significativo: quando Freud declarar que não quer diferenciar as noções de cultura e de civilização, será para reencontrar dentro do domínio unitário da cultura (que implica então igualmente a civilização) a ameaça interior que resulta do conflito de *dois* elementos: de um lado, a pulsão erótica, que visa estender a comunidade, estreitar seus laços e, de outro, a pulsão agressiva, ligada ao instinto de morte.⁵⁸ Em Freud, a supressão da antítese cultura—civilização leva a restabelecer uma relação antitética não mais sob forma aberta, mas sob a forma do afrontamento inevitável de dois princípios dinâmicos intrapsíquicos de que as condições da vida moderna tornam a coexistência ainda mais difícil — embora nossa sobrevivência seja função dessa coexistência. Em suma, Freud não precisa da dualidade cultura—civilização, desde que dispõe do par *eros—thanatos*. A antinomia, suprimida em um registro terminológico que se tornou banal, renasce sob a forma da invenção conceitual aplicável ao plano “metapsicológico”.

XI

A palavra *civilização* circula hoje em diversas acepções, paralelas ou contraditórias, todas mais ou menos familiares, todas igualmente fatigadas. A usura é manifesta. Mas a palavra está longe de estar fora de uso, e resta colocar algumas questões a seu respeito. O uso atual apagou as antinomias internas ou externas que percebemos ao percorrer a história semântica da palavra *civilização*? Por certo, a distinção entre cultura e civilização perdeu algo de sua

acuidade. Mas subsiste ainda. Chamam-se *culturas*, ora certos desenvolvimentos sociais limitados, coerentes e sem realizações monumentais, que não atingiram a amplitude de uma grande civilização, ora subgrupos de valores e de comportamentos diferenciados, que podem coexistir no interior de uma única e mesma civilização: cultura popular, cultura erudita, cultura urbana, e mesmo “contracultura” etc. No limite, admitir-se-á que uma civilização pode integrar um número bastante grande de microculturas...⁵⁹ No uso relativista que dela faz a etnologia, a civilização especifica-se em civilizações distintas, das quais cada uma possui sua legitimidade própria; cabe ao saber determinar-lhes as áreas, as marcas distintivas, as datas de surgimento e de aniquilamento. No inventário quase cartográfico das civilizações, é o traçado de seus limites moventes e o quadro de seus valores particulares que importa, e de maneira nenhuma o julgamento qualitativo que delas poderíamos fazer ao aplicar-lhes ingenuamente os valores de nossa civilização. As civilizações opõem-se umas às outras como organismos, em relações que são alternadamente as da vizinhança, da concorrência e do conflito. Não podemos atribuir, a nenhuma delas, nem superioridade, nem inferioridade, reservando-se a possibilidade de constatar, como um fato, o sucesso de umas, o fracasso de outras; temos apenas um interesse *científico* em conhecer as causas de seu aparecimento e de seu desaparecimento.⁶⁰ E nossa boa-fé chegará ao ponto de reconhecer, sem fazer disso um motivo de orgulho, que a “nossa” civilização é a única a ter esse interesse pelas outras civilizações, e mesmo a se acusar de ter, em muitas circunstâncias, acarretado prejuízo a estas, quando opunham um obstáculo aos nossos apetites de poder...

A má consciência de que se acompanha, de maneira um pouco inconseqüente, o nosso relativismo cultural atesta que as antinomias não deixaram de escoltar o conceito de civilização. É sob o aspecto da ameaça, do perigo, do medo que a antinomia se mani-

feira. Fala-se *dos males da civilização*, no duplo sentido que a gramática autoriza a conferir à expressão. A civilização é percebida, no discurso contemporâneo, ora como fonte do mal, ora como a vítima de um mal. A civilização (mecânica, industrial, ocidental etc.) faz pesar um perigo: sobre o mundo vivo, sobre as outras culturas e civilizações, sobre a alma dos indivíduos que dela usufruem ou que sofrem seus imperativos... Os argumentos e a legitimidade do discurso ecológico, das acusações de etnocídio etc. são suficientemente conhecidos para que não seja necessário expô-los. Basta constatar que tendem a designar “nossa” civilização como inseparável de uma *hybris* que é preciso conter a qualquer custo, e cujas tendências é preciso, se possível, inverter. Pensar a civilização como *ameaçadora* faz desfilarmos sob o nosso olhar alarmado as imagens da devastação que a técnica civilizada causa a tudo o que submete às suas normas (eficácia calculada, rendimento etc.). Mas nos acontece igualmente de pensar a civilização como *ameaçada* e então são outras antinomias que nos vêm inquietar. Sem dúvida, é então mais do interior mesmo da civilização que a ameaça nos parece provir, já que a civilização industrial cobre a terra inteira e já não tem um *outro* exterior a que se opor. Experimentamos um sentimento de inquietude diante do desenvolvimento das subculturas selvagens, das retomadas do pensamento mágico, dos fenômenos de regressão intelectual e moral que colocam os instrumentos da civilização (e suas armas) entre as mãos de indivíduos incapazes de dominá-los, de lhes compreender o sentido, de reconhecer-lhes os fundamentos históricos: ao ver desaparecer uma dimensão de memória que assegurava os laços do mundo presente com o passado, tememos que o esquecimento comprometa-lhe a continuação futura. Além disso, perguntamo-nos se nossas ciências, nossas artes, nossas filosofias conservam hoje o poder de inventar sem o qual a nossa civilização deixaria de ser o que foi: o teatro de uma incessante transmissão de autoridade, segundo uma aposta em

favor da autonomia da razão humana, tal como a encarna, em seu princípio, a instituição democrática. Ai estão apenas dois temas, eles próprios antitéticos, entre vários, cuja expressão tornou-se insistente. Ameaçadora *ou* ameaçada; ou ainda, em um encontro dos contrários, ameaçadora *e* ameaçada, simultaneamente perseguidora e perseguida, a civilização não é mais um lugar seguro para aquele que habita sob o seu teto. Leio em um artigo de Czeslaw Milosz, relativo à desilusão dos artistas poloneses da última geração:

A desconfiança e a zombaria foram dirigidas contra toda a herança da cultura européia. É por isso que, vários anos depois da guerra, uma peça de Stanislas Wyspiński, *Akropolis*, escrita em 1904, foi encenada por Jerzy Grotowski de uma maneira muito particular. A peça é composta de cenas tiradas de Homero e da Bíblia e assim resume os constituintes principais da cultura ocidental. Na versão de Grotowski, essas cenas são representadas por prisioneiros de Auschwitz com uniformes listados, e o diálogo é acompanhado por torturas. Apenas as torturas são reais e a língua sublime dos versos recitados pelos atores é colorida pela lei mesma do contraste.⁶¹

O marquês de Mirabeau, inventor do termo, falava já, lembramo-nos, da “barbárie de nossas civilizações”; falava também de “falsa civilização”. No momento mesmo em que o termo faz sua primeira aparição possui pelo menos uma dupla acepção; e, em ambas as acepções, está ligado a uma atividade crítica.

Reconhecida como um valor, a civilização constitui uma norma político-moral: ela é o critério que permite julgar e condenar a não-civilização, a barbárie. Em compensação, utilizada para designar a organização presente das sociedades industriais, a palavra *civilização* não é mais do que um termo sintético que designa um fato coletivo, que se julgará recorrendo a outros critérios. Dessa vez, a palavra *civilização*, em vez de ser o instrumento conceitual do

pensamento crítico, designa um dado sujeito à crítica: já não basta que uma civilização seja uma civilização, é preciso ainda que seja uma *verdadeira* civilização: requer-se então um critério do verdadeiro e do falso em matéria de civilização. É preciso necessariamente que esse critério seja escolhido em um outro domínio, e vimos que Mirabeau fazia da religião, em um texto citado pelos jesuítas de Trévoux, uma condição necessária da civilização. Mas o mesmo Mirabeau, sem excessiva preocupação com lógica, estabelecia o par *normativo* civilização—barbárie como critério da civilização como *fato*: o raciocínio torna-se circular. Nossa civilização é condenável porque é “bárbara”, isto é, porque não é a civilização.

A cisão da palavra *civilização* em uma acepção “de direito” e uma acepção “de fato”, e que permite à “consciência nobre” invocar a primeira contra a segunda, cai sob o golpe da análise que Hegel, em *A fenomenologia do espírito*, consagra à *Bildung* e à filosofia das Luzes.⁶² Conhece-se a conclusão formulada por Hegel: é a civilização *efetiva*, com tudo que nela aparece de “bárbaro” à consciência moral (moralidade abstrata de que o “filósofo” se faz o advogado em *Le Neveu de Rameau*), que constitui a *verdade* do momento.

O momento histórico no qual aparece a palavra civilização marca a entrada em cena de uma auto-reflexão, a emergência de uma consciência que crê saber de que é feita a sua própria atividade, como se desenvolve a realidade coletiva, e como esta deve ser regulada. Essa auto-reflexão não se absorve em si mesma: logo que se percebe reflexivamente, a civilização ocidental vê-se como uma civilização entre outras. Tornando-se consciente de si mesma, a civilização descobre imediatamente *as* civilizações. A crítica já não se limitará, como outrora, a comparar nosso tempo (*nostra tempora*) e os tempos antigos (*pristina tempora*); atribui uma tarefa histórica às coletividades humanas, reservando-se, quanto a ela mesma, o direito de examinar, de aprovar, de reprovar, ou de colocar em pé de igualdade, segundo as exigências da razão esclarecida.

Para o pensamento crítico, nada do que é imposto pela tradição possui doravante caráter obrigatório em virtude apenas da antiguidade. O pensamento crítico disso decidirá segundo seus critérios próprios. Deve-se dizer, sem excessivo paradoxo, que a entrada em cena da palavra *civilização* (em uma época tardia do que chamamos hoje ainda a civilização ocidental), bem longe de ajudar a ordem constitutiva da sociedade civilizada, marca o início de sua *crise*. A pulverização do sagrado institucional, a impossibilidade para o discurso teológico de continuar a valer como “concreto e absoluto” (Éric Weil)⁶³ convidam a maior parte dos espíritos a buscar com toda a urgência absolutos substitutivos. E é então que a própria noção de *civilização* propõe seus serviços. Mas, como ela se rompe e se cinde imediatamente entre um valor (ausente) e um fato (dificilmente aceitável), revela-se inapta para preencher a função até então destinada ao absoluto teológico. O conceito de civilização viria, no declínio mesmo da civilização, anunciar a morte daquilo que nomeia? Responderei afirmando o contrário: se a crítica sabe reconhecer que ela própria é o produto da civilização contra a qual dirige sua polémica, se consente em admitir que a civilização-valor não pode ser formulada senão na linguagem presente da civilização-fato, somos levados a imaginar um modelo conceitual novo, que escaparia à alternativa entre a univocidade do absoluto e o relativismo cultural: esse modelo instituiria uma relação complementar entre a razão crítica, a civilização real simultaneamente ameaçada e ameaçadora e a civilização como valor sempre “a ser realizado”, ousaremos dizer que esse modelo tripartido estabelece o quadro esquemático no qual se inscrevem todos os debates que a civilização suscitou desde a época das Luzes. E afirmar-se-á igualmente que constitui, se devesse ser plenamente reconhecido e assumido, o valor mesmo que define uma civilização que resta ainda promover: uma civilização que suportasse em si sua própria crise permanente, incluindo em si a liberdade crítica mais desper-

ta, a razão mais independente, as quais *reconheceriam* o mundo real de que procedem, isto é, a civilização como fato adquirido, à qual oporiam, contudo, de maneira polêmica, o projeto de uma civilização mais conforme à exigência de universalidade que sustenta a razão crítica em seu trabalho... Surpreendo-me a teorizar, seguramente não sem ingenuidade, a partir da história lexical: mas essa é a oportunidade de uma última observação, que nos reconduz ao plano lexical. A palavra *civilização* é uma grande indutora de teorias. Descubro-me em boa companhia. Tal como circula, essa palavra carrega significações diversas, contraditórias, exige esclarecimentos epitéticos (civilização cristã, ocidental, mecânica, material, industrial etc.). Ora, é evidente que, apesar de sua imprecisão, esse termo designa o meio humano no qual nos movemos, e em que respiramos o ar cotidiano: *in eo movemur et sumus*. Como não ser tentado a aí ver mais claro, elaborando uma teoria da civilização, que fixaria, daí por diante, toda uma filosofia da história.⁶⁴

XII

A teorização é certamente uma armadilha. A parábola pode substituí-la com vantagem. Em “História do Guerreiro e da Cativa”, J. L. Borges conta duas histórias: a do guerreiro bárbaro Droctulft que abandona os seus para defender a cidade que eles atacavam: Ravena; a da inglesa que, raptada pelos índios, na América do Sul, adota definitivamente os costumes “selvagens” de seus raptadores.⁶⁵

O que seduz Droctulft e faz dele um trãnsfuga é a ordem exibida pela cidade, o *polido* dos mármore, os valores que reperiormos sob os nomes de *urbanitas* e de *polidez*:

Ele vinha das florestas inextricáveis do javali e do auroque. Era branco, alegre, inocente, cruel, leal a seu chefe e à sua tribo, não ao universo. As guerras conduzem-no a Ravena, e ali vê algo que jamais viu, ou que não viu com plenitude. Vê a luz do dia, os ciprestes e o mármore. Vê um conjunto que é múltiplo sem desordem; vê uma cidade, composição feita de estátuas, de templos, de jardins, de casas, de degraus, de jarros, de capitéis, de espaços regulares e abertos. [...] Talvez lhe baste ver uma única arcada, com uma inscrição incompreensível em eternas letras romanas. Bruscamente, essa revelação o deslumbra e o transforma: a Cidade. Ele sabe que em seus muros será um cão ou uma criança, e que nem mesmo chegará a compreendê-la, mas sabe também que ela vale mais do que seus deuses e a fé jurada e todos os pântanos da Germânia. Droctulft abandona os seus e combate por Ravena.

Borges opõe a essa história um relato de sua “avó inglesa”. Esta conheceu outrora uma outra inglesa, que os índios haviam levado “durante um ataque”. A mulher raptada tornou-se a esposa de um cacique “a quem dera dois filhos e que era muito valente”:

[...] Adivinhava-se uma vida sangrenta: as tendas de couro de cavalo, as fogueiras de estrume, os festins de carne chamuscada ou de vísceras cruas, as marchas furtivas ao amanhecer, o assalto às fazendas, os clamores e a pilhagem, a guerra, a reunião do gado em tumulto por cavaleiros nus, a poligamia, a pestilência e a magia. Em semelhança da barbárie recaíra uma inglesa.

Os dois personagens transpõem a linha de separação em sentido inverso, são trãnsfugas que abandonam ou que vão ao encontro da barbárie. O comentário final de Borges é surpreendente:

Mil e trezentos anos e o mar separam o destino da cativa e o de Drocultft. Hoje, um e outro estão igualmente fora de alcance. A figura do bárbaro que abraça a causa de Ravena, a figura da européia que escolhe o deserto podem parecer antagônicas. No entanto, um ímpeto secreto arrebatou os dois seres, um ímpeto mais profundo do que a razão e ambos obedeceram a esse ímpeto que não teriam sabido justificar. As histórias que contei são talvez uma única história. Para Deus, o anverso e o reverso dessa medalha são idênticos.

O efeito dessas linhas é perturbador: o que é dado como idêntico é o ímpeto não racional da transposição, do movimento para o *outro*. E, na mesma oportunidade, a barbárie e a civilização aparecem elas próprias como idênticas sob o olhar de Deus. O dentro e o fora não deixaram de *valer* um em relação ao outro, mas nos dois sentidos. — Por certo, hoje já não há bárbaros nem selvagens fora dos muros, na floresta, na estepe, no pampa. Não é a título acidental apenas que esses destinos são declarados “fora de alcance”. A inversão especular da barbárie e da civilização nos é contada como uma história do passado, conservada na memória do escritor e na consciência divina. Significa dizer que a civilização ganhou a partida, que a medalha doravante não tem avesso? Longe disso. A surpresa perturbadora é descobrir que longe de necessitar da longa duração cara aos historiadores, as passagens da barbárie à civilização, da civilização à barbárie se fazem por vezes em *um só passo*. Por mais que a história aqui contada implique apenas indivíduos de antigamente, sua moralidade final, contudo, possui um alcance mais vasto e poderia estender-se a todos os homens e a todos os tempos. Borges é civilizado demais, hábil demais na arte da elipse para dela dizer mais. Restringe-se a lembrar a precariedade dos limites, a igual facilidade da conversão e da queda. A oposição entre a civilização e a barbárie equilibra-se em uma suspensão interrogativa. Isso não leva a renegar a civilização, mas a reconhecer que ela é inseparável de seu avesso.