

PARTE IV

A voz da natureza

Horizontes fraturados

18.1

Tudo isso levanta questões perturbadoras de causalidade histórica, que não me sinto com competência para responder. O que parece realmente claro é que as mudanças filosóficas que descrevi antes são promovidas por uma transformação em larga escala dos pressupostos e da sensibilidade comuns, e ao mesmo tempo articulam essa transformação. O que podemos descrever como uma nova cultura moral irradia-se para fora e para baixo a partir da classe média alta da Inglaterra, dos Estados Unidos e (em alguns aspectos) da França. Durante a transição para novas sociedades e camadas sociais, ela é frequentemente modificada; desta forma, o resultado é uma família de culturas morais parecidas, ou de certas características comuns a toda a civilização com variações importantes entre nações e classes sociais. Assim, a cultura do "Iluminismo" anglo-francês ressoou na Alemanha de forma bastante original¹; e a família moderna autoprotégida é com frequência vivida de forma bem diferente nas diversas classes sociais.

1. Louis Dumont, em *Essais sur l'individualisme*, Paris, Gallimard, 1983, discutiu com perspicácia o caso particular da Alemanha, que incorporou e transformou o Iluminismo britânico-francês. Também falei disso em meu *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, cap. 1.

Mas, em todas as variações, alguns temas comuns são evidentes. É uma cultura individualista nos três sentidos mencionados acima: valoriza a autonomia; atribui um papel importante à auto-exploração, em particular do sentimento; e sua visão do bem viver em geral implica envolvimento pessoal. Como consequência, em sua linguagem política, ela formula as imunidades devidas às pessoas em termos de direitos subjetivos. Devido à sua tendência igualitária, concebe esses direitos como universais.

Ao mesmo tempo, essa cultura atribui importância ao trabalho produtivo e também à família, que é idealmente uma comunidade fechada baseada no amor, em que os membros encontram uma parte significativa de sua realização humana. Em certas subculturas de hoje, a família pode ser substituída pela ligação sexual, ou "relacionamento", como o *locus* adequado dessa realização, mas a centralidade do amor permanece. Ela torna os sentimentos moralmente cruciais e dá muita importância à sua exploração e expressão. E a benevolência universal, ou pelo menos o jogo limpo, é sua virtude social mais importante.

Este não é sequer um esboço completo. Há outras características essenciais, como a nova relação com a natureza, que discuti na última parte, ou a valorização dada à eliminação do sofrimento e a importância da auto-expressão, que omiti, ou mal mencionei, porque gostaria de estabelecer alguns pontos básicos indispensáveis antes de falar delas. Mas já temos material suficiente para levantar as questões que desejo explorar agora.

A questão realmente ambiciosa diz respeito à relação de toda essa cultura moral com sua "base" econômica e social. Gostaria de poder dizer algo inteligente e válido sobre esse assunto, mas isso está além de minha capacidade e muito além do âmbito desta obra. Parece claro que o surgimento dessa cultura relacionou-se de maneira complexa com as mudanças das práticas econômicas, das estruturas e métodos administrativos e das disciplinas que mencionei antes, de uma forma que só indiquei de modo sucinto no final da Parte II. De certa maneira, o próprio sucesso das novas teologias e da filosofia neo-estóica em introduzir alguma ordem estável na vida de camadas sociais importantes da sociedade européia, junto com as mudanças para práticas econômicas e administrativas mais efetivas — como aperfeiçoamentos agrícolas, exércitos mais disciplinados, controle social mais eficaz —, tudo isso ajudou a dar crédito à idéia de viver numa ordem interligada bem regulamentada, à qual os seres humanos estavam sintonizados por seus talentos naturais e na qual a busca da realização dos objetivos da vida cotidiana por meio da razão instrumental desempenha um papel central. Foi essa sensação de confiança na ordem natural que encontrou expressão religiosa de forma bastante natural no deísmo, isto é, numa teologia que faria dessa ordem de naturezas interligadas a chave para a compreensão de Deus e de sua bondade e, assim, a base da piedade.

Mas isso de forma alguma autoriza a atribuição de uma relação causal unilinear de "base" e "superestrutura" entre esses processos econômicos e sociais e a cultura moral. A relação é claramente circular, como quer que possamos concebê-la em termos mais refinados. Isto é, os elementos da cultura foram constitutivos para esses processos — como, por exemplo, a autonomia individual em relação às novas formas de empreendimento econômico e autoridade política — ao mesmo tempo em que, por sua vez, esses elementos foram reforçados e propagados pelo avanço desses processos.

Uma relação circular semelhante parece ser parte integrante de qualquer resposta satisfatória a uma segunda questão relativa à causalidade histórica, que eu gostaria de examinar aqui. Ela diz respeito à relação entre a cultura moral moderna e as formulações filosóficas que estive examinando acima. É evidente que aqui também não há uma prioridade histórica muito definida. A cultura não se disseminou a partir das formulações de filósofos que marcaram época. Às vezes é difícil resistir à tentação de escrever como se tivesse sido assim; e é provável que os filósofos sejam particularmente suscetíveis a essa tentação. Mas, na verdade, isso não acontece por vaidade profissional. Ninguém acha de fato que o desprendimento entrou na cultura pela pena de Descartes, ou o individualismo pela de Locke. É óbvio que eles foram pensadores influentes; mas estão articulando algo que já estava em andamento, ao mesmo tempo em que ajudam a definir sua forma e direção futuras. Entender que fizeram essas duas coisas nos afastará do erro igual e oposto de considerá-los apenas epifenomenais. Se Locke não inventou o individualismo, nem a definição da mente como uma tábula rasa, é claro que sua formulação de ambos os conceitos tornou-se normativa para grandes movimentos intelectuais do século XVIII.

Mas a tentação de dar prioridade à formulação filosófica deriva do fato de ela *ser* uma formulação. O movimento pela cultura é algo difuso e ambíguo, difícil de identificar e definir. São necessários os melhores recursos da engenhosa forma de historiografia que chamamos de *histoire des mentalités* para ter algum tipo de apreensão conceitual dele. Descartes e Locke apresentam-nos frases vigorosas que parecem sintetizar tudo. Por isso, é fácil perder de vista o fluxo contínuo entre o pensador e sua cultura².

2. Veremos no capítulo de conclusão quão prejudicial pode ser perder de vista essa distinção e simplesmente *identificar* um dado desenvolvimento cultural com uma filosofia particular. A discussão inteligente racional sobre, por exemplo, os ideais da razão e da liberdade auto-responsáveis torna-se quase impossível quando eles são vistos como indissoluvelmente ligados a, p. ex., uma teoria lockiana do *self* pontual. Isso significa ou que aqueles que esposam esses ideais se sentem obrigados a abraçar a teoria, ou que aqueles que não podem suportar a teoria se sentem obrigados a rejeitar os ideais. Como os ideais têm alguma validade e a teoria é (creio eu) terrivelmente errônea, essa identificação tende a nos confundir, seja qual for a direção em que atue.

E isso é ainda mais prejudicial pelo fato de deixarmos de apreender a relação entre a identificação dos bens de vida e a definição de bens constitutivos, para usar os termos que introduzi acima (seção 4.1). Num movimento amplo da cultura, vemos surgir novas idéias e entendimentos do que é o bem viver; por exemplo, a família amorosa e íntima, ou a expressão do sentimento, ou os ideais de benevolência. Estes também irão aparecer, mais rigorosamente definidos, nos escritos dos filósofos, mas além disso os filósofos procurarão articular os bens constitutivos subjacentes a eles.

Assim, junto com o culto do sentimento, ou a sensação desestruturada de que o sentimento é importante, temos as teorias filosóficas do senso moral, com suas visões elaboradas da psicologia humana e de sua relação — ou falta de relação — com a ordem providencial. Esses dois aspectos estão em uma relação circular mais ou menos semelhante àquela entre “base” e “superestrutura” que descrevi acima. Nenhum deles tem prioridade absoluta e nenhum é inteiramente independente do outro. Como afirmei na Parte I, articular um bem constitutivo é esclarecer o que está envolvido no bem de vida que uma pessoa adota. Dentro de uma cultura, indivíduos irrefletidos que são atraídos para certos bens de vida podem não ter nada a oferecer no sentido de uma descrição de bem constitutivo, mas isso não significa que sua percepção do que vale a pena adotar não seja moldada por algumas intuições desestruturadas sobre sua situação metafísica, sobre suas fontes morais estarem dentro ou fora, por exemplo.

Tivemos um vislumbre dessa relação implícita na Parte III, na discussão sobre a nova volta para a natureza. Procurei mostrar como isso refletia, de certa forma pressupunha, algo parecido com a identidade internalizada moderna, com tudo o que isso implica para nossa compreensão do bem constitutivo. Isso não quer dizer que as pessoas que se extasiavam diante de lagos de montanhas ou se entregavam a devaneios melancólicos num jardim inglês tenham formulado qualquer noção de um sujeito desprendido para si próprias, ou mesmo que tenham adotado tal noção a partir de uma das principais escolas filosóficas. Quer dizer apenas que o movimento cultural que modelou sua perspectiva e sentimentos exigia alguma compreensão desse tipo para fazer sentido e superar o sentido que as visões pré-modernas haviam pressuposto. Assim, esse movimento, como quer que tenha surgido, criou um clima propício no qual formulações explícitas da identidade moderna poderiam se manifestar, e que esta, por sua vez, poderia modificar ou direcionar.

É por isso que não podemos considerar os bens de vida de uma cultura auto-suficientes, como se não tivessem uma relação interna com várias articulações possíveis dos bens constitutivos. É por isso que podemos falar de certas articulações como sendo as que se encaixam, que captam o espírito de certa prática irrefletida. Mas, ao mesmo tempo, as articulações também podem alterar a prática. O próprio bem de vida torna-se algo diferente quando a pessoa é induzida a ver o bem constitutivo de outra forma.

Tudo isso torna a relação muito difícil de formular. Para conectá-la com as transformações que estive discutindo, defini muito naturalmente a cultura moral que estava surgindo em termos de certos bens de vida como, por exemplo, autonomia, importância da vida familiar, benevolência. Uma das articulações fundamentais dos bens constitutivos que está por trás desse surgimento no século XVIII é o que chamei de noção deísta da ordem natural. Mas é claro que esse amplo movimento não foi dependente dessa perspectiva. O que se pode dizer é que essa filosofia captou o espírito de algumas das mudanças e, por sua vez, influenciou profundamente a forma que elas assumiram.

A falta de dependência logo se torna evidente no fato de que a ordem deísta perde todo o crédito e o movimento amplo continua. Mas é aqui que caímos facilmente na armadilha de nossa linguagem. Agora parece que o movimento cultural era, afinal de contas, auto-suficiente, sem relações internas com certas articulações. Toda essa ilusão está na descrição definida. Não “o” movimento, mas alguma(s) variante(s) particular(es) dos principais bens de vida emergem do desaparecimento do deísmo. O movimento dos bens de vida evolui a partir da formulação deísta, mas durante o processo transforma-se em algo diferente, ou seja, entra na órbita de outras formulações.

Ver essa relação — e não fazer da filosofia algo independentemente eficaz, ou conceber a transformação da cultura moral como algo que percorre seu próprio caminho independentemente de suas formulações epifenomenais — é o que se precisa para compreender a história de nossas fontes morais que estou tentando apresentar aqui. Pois o deísmo — e, como veremos logo mais, também o Iluminismo radical — foi uma formulação historicamente eficaz. Teve uma *Wirkungsgeschichte*³. Embora tenha sido suplantado pelo movimento da cultura moral moderna, ele ajudou a determinar a direção e a forma deste movimento. Não poderia contê-lo em suas definições, mas também não foi irrelevante para ele. Deixou sua marca⁴.

3. Ver H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1975.

4. Estive discutindo a relação entre formulações filosóficas e movimentos amplos da cultura, que se refletem, entre outros lugares, na literatura. Mas algo da mesma relação circular existe entre essas correntes e as próprias formulações importantes na literatura. Daniel Mornet, em seu *Le Sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, Hachette, 1907; reeditado em Nova York, B. Franklin, 1971, discute essa relação muito perceptivamente (ver a Conclusão). De um lado, *La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau, transformou a nova filosofia do sentimento, e a sensação relacionada diante da natureza, numa poderosa força da cena cultural francesa. Mas isso não quer dizer que não se estivesse desenvolvendo antes um clima de sentimento nessa direção. Por outro lado, a preexistência desse clima não nos deveria fazer perder de vista a maneira como Rousseau deu forma à nova perspectiva — p. ex., o sentido peculiarmente rousseauiano da nobreza do sentimento, sua relação com a bondade natural e uma doutrina da liberdade, bem como os ambientes naturais particulares que Rousseau tornou paradigmáticos. *La Nouvelle Héloïse* levou grande número de pessoas a viajar às montanhas e vales suíços.

Mas isso me coloca diante de outra questão de causalidade, da qual é mais difícil fugir. O deísmo aparece como o primeiro passo na estrada que depois levaria ao Iluminismo descrente de figuras como Helvétius, Betham, Holbach e Condorcet. E, além deles, a estrada parece levar à cultura secular moderna. É por isso que, como já disse antes, é tão importante compreender os motivos do deísmo. Ele promete, ou ameaça, dar-nos a chave de todo o desenvolvimento moderno que indicamos com a palavra "secularização".

Esse é um termo muito usado para descrever a sociedade moderna; e, às vezes, chega a ser apresentado como explicação parcial de características dessa sociedade. No entanto, ele é mais um *locus* de questões que uma fonte de explicações. Descreve um processo inegável: a regressão da crença em Deus e, mais ainda, o declínio da prática da religião, até o ponto em que, depois de ocupar o lugar central de toda a vida de sociedades ocidentais, públicas e privadas, ela se tornou subcultural, uma das muitas formas privadas de envolvimento que algumas pessoas alimentam.

A segunda mudança — o declínio da prática — difundiu-se mais que a primeira: muitas pessoas continuam acreditando em Deus, ou em alguma realidade superior, embora não participem de nenhuma prática religiosa formal. Mas, em relação a épocas anteriores e à maior parte da história da humanidade, talvez a mudança na crença seja a mais notável. Embora muitos escritores do século XVII e começo do século XVIII achassem que tinham de combater os "ateus" (Mersenne julgava que houvesse cinquenta mil em Paris em sua época! — mas com certeza não queria dizer o mesmo que nós entendemos com essas palavras)⁵, podemos dizer, com base em suas argumentações e tom, que a descrença era quase inconcebível para eles. A dimensão espiritual da vida humana parecia simplesmente inexplicável na ausência de um Deus. Whichcote diz: "O homem, no uso de sua Razão, por Força da Mente e da Compreensão, pode igualmente saber que existe um Deus que governa o Mundo, como pode saber, pelo Uso de seus Olhos, que existe um Sol". E continua: "É tão natural e próprio da Mente e da Compreensão tender para Deus, quanto para as coisas pesadas tender para seu Centro: pois Deus é o Centro das Almas imortais"⁶. Fica claro tanto no tom como no contexto, na verdade em toda a forma de raciocínio de Whichcote, que não se trata de propaganda polêmica, mas de uma expressão genuína de como as coisas lhe pareciam ser. Mesmo no final do século XVIII, na época do alto Iluminismo, o ateísmo genuíno era muito raro, como atesta a famosa história de Hume

5. Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1943, p. 171.

6. Benjamin Whichcote, citado em *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 46-47.

num jantar em casa de Holbach. Diz-se que Hume expressou dúvidas quanto à existência de algum ateu verdadeiro no mundo. "Olhe à sua volta", replicou o barão, "e conte o número de convidados". Havia dezoito pessoas à mesa. "Nada mal", disse Holbach. "Posso mostrar-lhe quinze ateus agora mesmo. Os outros três ainda não se decidiram."⁷ O próprio tom dessa afirmação, assim como a observação inicial de Hume, mostra quanto era ousado nessa época ser totalmente descrente.

É claro que vivemos num clima inteiramente diferente. O que aconteceu? Invocar a secularização aqui é apenas apresentar o mesmo problema de outra forma, e não oferecer uma resposta. Pode parecer uma resposta, por causa das crenças desestruturadas de nossos dias na inevitabilidade do declínio da fé religiosa. Há dois tipos de fatores que, muitas vezes, são considerados responsáveis por tornar isso inevitável. Às vezes julga-se que as mudanças institucionais de larga escala do mundo moderno — industrialização, transformação tecnológica da vida cotidiana, concentração e mobilidade — conspiram para solapar todas as formas tradicionais de devoção e crença, do costume tribal à identidade de grupo, inclusive a fé religiosa.

Mas essa explicação não resiste a um exame mais cuidadoso. É óbvio que a industrialização, a transformação tecnológica e a mobilidade solaparam muitas características dos estilos de vida anteriores. Como poderia ser de outro modo? E não há dúvida de que, em nossa civilização, contribuíram para a propagação da descrença. Mas isso está longe de esclarecer por que essas mudanças solapariam a crença religiosa (em vez de apenas provocar mudanças em suas formas, como faria qualquer grande transformação social). O caso das sociedades não-ocidentais talvez ainda não esteja inteiramente definido, mas isso não indica um efeito causal indiscutível dessas grandes mudanças institucionais "modernizadoras". Parece mais plausível que cada civilização passe por essas mudanças de acordo com seu próprio estilo característico. Pelo menos em alguns setores do Ocidente, parece que a descrença esteve ligada ao que era compreendido culturalmente como "modernidade", e é por isso que essas mudanças ajudaram a disseminá-la.

O outro fator que se pensa ter levado inevitavelmente à descrença é a disseminação da ciência e da educação. Aqui o preconceito ideológico revela-se mais facilmente. Seus defensores em geral simplesmente consideravam ponto pacífico que a crença religiosa é irracional e pouco esclarecida ou anticientífica. Se colocarmos esse preconceito de lado, poderemos lembrar quanto o desenvolvimento da ciência moderna esteve, desde os

7. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, Nova York, Knopf, 1966, pp. 400-401.

primórdios, ligado a uma perspectiva religiosa — desde as raízes do mecanicismo na teologia nominalista —, e poderemos ver ainda hoje como o questionamento científico tanto pode inspirar algum tipo de devoção quanto a descrença.

Não me sinto em condições de apresentar uma explicação da amplitude que essas teorias da secularização exigem. Mas acho que algo mais pode ser dito sobre a mudança a que damos esse nome. Isto pode ser visto como uma tentativa de esclarecer as formulações de qualquer teoria adequada da secularização.

A mudança crucial, como sugeri acima, é que as pessoas não sentem mais, como Whichcote, que a dimensão espiritual de sua vida fica incompreensível ao se supor que Deus não existe. Para a maioria de nossos antepassados, pareceria estranho e bizarro, para não dizer perverso, negar a existência de Deus. Como nós entendemos isso?

Na linguagem que estou usando nesta obra, podemos dizer que Deus estava ligado, de uma forma ou de outra, às únicas fontes morais que eles podiam conceber com seriedade. "Fontes morais" foi meu termo técnico para os bens constitutivos na medida em que nos voltamos a eles de qualquer forma que lhes seja apropriada — por meio da contemplação, da invocação, da oração, ou o que for — para obter enriquecimento moral. Uma "era de crença" é uma era em que todas as fontes morais dignas de confiança envolvem Deus.

Numa era assim, há grande variedade de fontes, e Deus pode participar delas de maneiras muito diferentes. Vemos isso refletido nas diferentes formas reconhecíveis da espiritualidade cristã. Para algumas pessoas, o próprio fato de sua vida ter uma dimensão moral, o fato de não serem movidas apenas pelos desejos *de facto* mas também por aspirações espirituais, esforçando-se por alcançar algo mais elevado, apontava inevitavelmente para uma divindade. Nenhuma outra explicação parecia digna de crédito. Whichcote era, obviamente, uma delas. Ele toma emprestado dos platônicos a noção de que nossas aspirações espirituais nos dão alguma idéia do que as criou e as guia, assim como nossos olhos nos dizem o que torna a visão possível. Assim, a Razão, nossa parte superior, reconhece a Deus tão naturalmente como nossos olhos reconhecem o sol. A outra imagem invocada na passagem que citei acima, a da gravidade, é mais eloqüente ainda. Nossa mente e compreensão, o conjunto de nossas aspirações "tendem para Deus", assim como as coisas pesadas tendem para a terra.

Essa visão é subjacente à tentativa agostiniana de provar a existência de Deus, que passa por uma reflexão radical sobre minha própria natureza espiritual. Meu anseio de perfeição, associado à minha imperfeição evidente, aponta para o ser superior que implantou essa aspiração em mim.

Mas havia outras maneiras de perceber a inegabilidade de Deus. A ligação podia ser indireta, por assim dizer, por meio de uma noção de ordem. Minha existência como agente moral pode parecer-me dependente da existência de uma ordem de coisas, na sociedade humana e talvez também na natureza, e isso de duas formas: estou consciente de ter aprendido em minha sociedade ou igreja o que é ser espiritual; e a ordem em si, em sua perfeição, exige um sentimento de respeito e gratidão que me fortalece. A ordem é uma fonte moral para mim. Mas a perfeição da ordem, por sua vez, é inseparável de uma noção de providência; só posso vê-la enraizada em Deus. E assim, também por essa via, concluo que Deus é tão inegável quanto a dimensão espiritual de minha existência.

Essa rota espiritual está por trás das tentativas de provar a existência de Deus por meio da ordem do mundo, mais evidentemente nas argumentações derivadas do desígnio. Mas, assim como no caso das provas agostinianas, temos de examinar o que está por trás dos argumentos como exercícios daquilo que reconheceríamos como prova estrita — sob cuja luz eles hoje nos parecem bastante inconsistentes — e procurar perceber a perspectiva espiritual que eles articulam⁸.

É claro que nada impedia as pessoas de achar que Deus era inegável de ambas essas maneiras. Obviamente, muitas achavam. Mas é igualmente óbvio que algumas se inclinavam muito mais para um lado ou para o outro. As correntes mais estritas e mais revolucionárias do puritanismo calvinista, com sua desconfiança das filosofias pré-cristãs do cosmo, sua condenação da ordem social em vigor e sua percepção aguda da luta interior, estavam obviamente implantadas com firmeza na rota interior. As teorias deístas descritas acima, em que a ordem providencial desempenha um papel tão importante, gravitavam para a outra rota.

Um estudo dos diferentes temperamentos no protestantismo norte-americano da era pré-revolucionária, *The Protestant Temperament*, de Philip

8. E, claro, algo parecido acontecia com a imortalidade, que também parecia óbvia e inquestionável a nossos ancestrais. Ela estava entrelaçada com a crença em Deus e também era sustentada por uma "rota" para dentro e para fora. O fato de termos uma alma que era superior ao corpo e que lhe sobreviveria parecia inseparável da nossa posse de uma natureza superior, do sermos capazes de razão, reflexão, propósito moral. As várias "provas" pós-cartesianas da imortalidade por meio da imaterialidade e indivisibilidade da alma representam uma linha de articulação racional dessa crença profunda. E, ao mesmo tempo, a imortalidade parece muito obviamente parte de qualquer esquema providencial, uma vez que só ela possibilitaria a justiça última em recompensas e castigos, bem como o coroamento de nosso crescimento espiritual. O bispo Butler e Kant oferecem argumentos que articulam essa rota — se bem que atrasados, no momento em que o edifício da crença arraigada começava a desmoronar.

Greven, é muito esclarecedor nesse sentido⁹. Greven faz uma distinção entre as formas “evangélica”, “moderada” e “fidalga” de espiritualidade. A última, como sugere o nome, foi especialmente proeminente entre as elites sociais das colônias. O que distinguia a piedade fidalga das duas primeiras, muito comprometidas com a rota interior, era a forma pela qual ela se colocava como inseparável da solidariedade com as instituições estabelecidas e com a participação em seus rituais. Greven fala da convicção dos fidalgos de que “a experiência religiosa e o culto religioso eram expressões públicas da articulação harmoniosa de toda a comunidade, amalgamada nas instituições, e nos rituais e cerimônias, que simbolizavam a união essencial deste mundo com o outro. Sua piedade era sinônimo do ato de cultivar e, assim, sempre se dirigia para fora por meio dos signos visíveis de comunhão com ambos os mundos”. Como diz ele, “a piedade dos fidalgos tornou-se um ato público, não uma preocupação interior”¹⁰.

Essas pessoas parecem-nos inevitavelmente menos profundas, menos sérias, menos verdadeiramente piedosas que seus críticos evangélicos ou moderados. Isso pode ser injusto. Mas é claro que, à sua própria maneira, eles poderiam ser teístas tão profundamente convictos (ou talvez deístas, numa minoria de casos) quanto os que lutavam interiormente com o pecado e a graça.

É exatamente esse inabalável enraizamento na crença que nos parece estranho hoje. Até nas sociedades em que a maioria das pessoas professa alguma crença em Deus ou num princípio divino, ninguém considera *óbvia* a existência de Deus. É isso que, em última instância, temos de ser capazes de explicar (embora não, apressado-me a dizer, no decorrer deste estudo).

Algumas pessoas imaginam que a explicação deva apontar basicamente para a remoção de obstáculos. Pressupõem que nossa incerteza atual reflita a verdadeira situação epistêmica, o modo como a questão de Deus se coloca realmente para nós, humanos. Ninguém pode saber com certeza; assim, o que precisa de explicação é o fato de povos de eras mais antigas, mais incultas, não terem tido consciência disso. Temos de entender as vendas que lhes reduziam a visão. A secularização é explicada pela remoção gradual delas. Uma concepção como essa obviamente incentivou a teoria de que a descrença surge inevitavelmente da ciência e da educação, que eu contestei acima.

De certa forma, gostaria de convir que nosso experimentalismo, nossa perda de uma certeza arraigada representam um ganho epistêmico. Mas por um motivo muito diferente. Não acho que exista essa nossa verdadeira situação

9. Philip Greven, *The Protestant Temperament*, Nova York, Knopf, 1977.

10. *Ibid.*, pp. 328, 324.

epistêmica em relação a Deus, pura e simples. Nossa percepção da certeza ou problematidade de Deus é relativa a nossa percepção de fontes morais. Nossos antepassados em geral não tinham problemas com sua fé, porque as fontes que podiam imaginar tornavam a descrença inconcebível. O grande acontecimento desde então foi a descoberta de outras fontes possíveis. Numa situação em que estas são plurais, parecem problemáticas muitas coisas que antes não o eram — e não só a existência de Deus, mas também os princípios éticos “inquestionáveis”, como o de que a razão deve governar as paixões. Quem sabe se outras transformações das fontes morais disponíveis não poderiam alterar todas essas questões de novo de forma irreconhecível! Gostaria de afirmar que nossa situação atual representa um ganho epistêmico, porque acho que as fontes morais alternativas que se abriram para nós nos dois últimos séculos representam potencialidades humanas reais e importantes. É possível dizer, como muitos o fizeram, que elas se baseiam, em grande medida, na ilusão. Mas, mesmo que eu esteja certo e, como consequência, estejamos numa situação epistêmica melhor, isso ainda não nos autoriza a falar “da verdadeira” situação epistêmica.

O que isso significa para a explicação da secularização é que a questão passa da remoção das vendas para o modo como essas novas fontes tornaram-se disponíveis. Essa é a mudança cultural que temos de entender. A secularização não surgiu somente porque as pessoas adquiriram uma educação muito mais abrangente e porque a ciência progrediu. Isso teve algum efeito, mas não foi decisivo. O que importa é que grande número de pessoas pode perceber fontes morais de um tipo bem diferente, que não pressupõem necessariamente um Deus.

A influência limitada do “Iluminismo” por si só torna-se clara quando procuramos entender o que significa novas fontes se tornarem “disponíveis”. Confesso que se trata de uma questão muito difícil. Mas é óbvio que a disponibilidade aqui não pode significar que outra posição muito diferente seja logicamente concebível ou mesmo que exista na tradição. Neste sentido, uma série de visões pagãs, as dos filósofos antigos, estavam “disponíveis” durante a maior parte do período medieval e do começo da era moderna. Só uma pequena minoria adotou de fato uma ou outra delas — em sua forma “pagã”, isto é, envolvendo uma negação do Deus de Abraão —; importantes escolas de pensamento foram construídas sobre variantes cristianizadas. Houve um pequeno punhado de ateus influenciados pelo epicurismo — o Chevalier de Méré parece ter sido um deles. Shaftesbury chegou muito perto dos estoicos antigos. Spinoza, por seu lado, inventou sua própria forma original de filosofia “pagã” com os recursos do cartesianismo.

Em retrospectiva, somos tentados a ver essas pessoas como a onda do futuro e a suspeitar que seus contemporâneos, inspirados pelas mesmas

fontes antigas, embora professassem o cristianismo estivessem escondendo sua descrença. Mas isso é anacronismo. Spinoza e Shaftesbury — mas não o Chevalier de Méré — tornaram-se importantes pontos de referência cultural durante o período romântico. Spinoza deixa, então de ser um desajustado incômodo e inconveniente, como Hobbes, que serve principalmente como uma espécie de referência de erro inquietante, um foco contra o qual dirigir argumentos de pensamento justo. Para Goethe e outros de sua geração, Spinoza era um vidente.

Mas o próprio Spinoza teria ficado perplexo se ouvisse as doutrinas pelas quais passou a ser admirado. Ele surge como um precursor da grande idéia quase panteísta de um espírito cósmico percorrendo toda a natureza e expressando-se na humanidade, que tomou a imaginação de uma geração inteira, tanto de classicistas como de românticos do período de Weimar, na Alemanha. Aqui entramos realmente em contato com uma concepção de fontes morais em fase de desenvolvimento que estava de fato disponível num sentido mais forte. O puro spinozismo não estava em voga. Shaftesbury adquiriu uma influência enorme por motivos semelhantes: seu senso de unidade da natureza, sua doutrina dos poderes plásticos, o fato de ser considerado o criador da teoria do senso moral, tudo isso fez dele uma inspiração para os alemães do período romântico. O austero seguidor de Epicteto foi esquecido.

18.2

Estou me adiantando em minha história principal ao falar dos românticos; mas o objetivo dessas observações foi tentar chegar mais perto de compreender o que torna fontes morais realmente disponíveis. É óbvio que ser expostas em livros famosos e até reverenciados não era suficiente. Por que não? Alguns elementos da resposta estão à mão. Houve aspectos importantes em que os autores pagãos não conseguiram captar a experiência moral do começo da modernidade: a dimensão da *agápe*, que depois resvala para benevolência ou altruísmo, estava inteiramente ausente dos escritores pré-cristãos, assim como a afirmação da vida cotidiana. E a dimensão da interioridade pós-agostiniana, com todas as suas ramificações de autocontrole e auto-exploração, também não estava presente. A mais subversiva das filosofias antigas, o epicurismo, repudiava igualmente qualquer crença na providência, o que significava que era preciso renunciar a todo e qualquer reconhecimento de uma ordem benéfica. Por outro lado, as próprias doutrinas dos antigos que acreditavam na ordem cósmica, unindo como o fizeram o moral e o explanatório em teorias do *logos* ôntico, passaram cada vez mais para a defensiva perante o avanço da ciência mecanicista.

A identificação dessas inadequações pode ajudar na descrição das fontes morais alternativas que realmente começam a surgir no século XVIII e definem nossa situação contemporânea. Acho que, sem simplificações muito exageradas, podemos classificá-las em dois grupos ou, melhor ainda, situá-las em duas “fronteiras” da exploração moral. A primeira está dentro das próprias capacidades do agente, inicialmente as capacidades de ordem e controle racionais, mas depois, como veremos, será também uma questão de capacidade de expressão e articulação. A segunda está nas profundezas da natureza, na ordem das coisas, mas também na forma como ela se reflete no interior, no que brota de minha própria natureza, desejos, sentimentos, afinidades.

Já conhecemos ambas as fronteiras o bastante para ver como poderiam emergir como alternativas. O aprendizado de como ser o sujeito desprendido de controle racional e, depois, um *self* pontual é acompanhado e até intensificado por um senso de nossa dignidade como agentes racionais. Vimos como, com Descartes e Locke, e mais tarde veremos com nova ênfase em Kant, essa dignidade torna-se, ela mesma, uma fonte moral. Em todos esses autores, essa dignidade é colocada numa perspectiva teísta. As capacidades espantosas da razão e da vontade humanas foram criadas por Deus e fazem parte de seu plano; além disso, são o que constitui a imagem de Deus em nós. Mas, como agora as fontes estão dentro de nós, mais particularmente em certas capacidades que possuímos, existe aí a base para uma moralidade independente, isto é, não-teísta.

Da mesma forma, vimos a noção da ordem providencial desenvolver-se na direção de uma definição da natureza como uma vasta rede de seres interligados, que opera no sentido da conservação de cada uma de suas partes, onde esse princípio antigo é agora entendido como algo que leva à vida e à felicidade das criaturas sensíveis que ele contém. Não é só essa ordem que define as realizações comuns como importantes. Temos acesso a esse fato não apenas por meio da razão, mas também por meio dos sentimentos. Temos consciência dessa importância por nossa natureza interior. Porque o bem para o qual a natureza conduz é agora um bem puramente natural e auto-suficiente, e porque a fonte moral mais próxima é uma ordem auto-suficiente de seres interligados, a cujos princípios temos acesso dentro de nós mesmos, o palco está montado para outra ética independente, em que a própria natureza irá se tornar a fonte moral por excelência, sem seu Autor.

Em ambos os casos, dentro da própria cultura cristã existia o estímulo para gerar essas visões que se encontram no umbral. A interioridade agostiniana está por trás da virada cartesiana, e o universo mecanicista foi originalmente uma exigência da teologia. O sujeito desprendido ocupa um lugar já esvaziado para Deus; adota uma postura em relação ao mundo

condizente com uma imagem da divindade. A crença na natureza interligada segue-se à afirmação da vida cotidiana, uma idéia judeu-cristã central, e amplia a noção cristã fundamental de que a bondade de Deus consiste em sua condescendência em promover o bem dos seres humanos.

Mas o que surge em ambos os casos é uma concepção pronta para uma mutação, que os arrastará para fora da fé cristã. Mas estar pronto não é o suficiente para produzir a mutação. Esta parece ter exigido um estímulo adicional. A mutação tornou-se necessária quando e na medida em que as pessoas sentiram que essas fontes morais só poderiam ser adequadamente reconhecidas, e portanto só poderiam nos capacitar realmente, em sua forma não-teísta. A dignidade do controle racional e livre começou a parecer genuína somente quando livre da submissão a Deus; a bondade da natureza e/ou nossa imersão completa nela parecia requerer sua independência e uma negação de qualquer vocação divina. O que está em jogo nessas mudanças, particularmente na segunda, é o que pretendo examinar em capítulos subseqüentes deste livro; na verdade, isso constitui um tema fundamental da discussão que se segue.

Mas apresento este esboço agora para dar alguns passos no sentido de responder à pergunta sobre o que torna uma alternativa "disponível", no significado do ato. Por que a dignidade do desprendimento e as fontes da natureza, e não a *ataraxia* de Epicuro ou a *apátheia* estoíca? Ou talvez o *amor intellectualis Dei* de Spinoza? Bem, é claro que tem algo a ver com uma fonte captar os bens de vida importantes que as pessoas passaram a aprovar. O fato de nenhuma visão antiga atribuir importância à benevolência no sentido moderno restringe muito o seu atrativo, como afirmei acima. Mas ela precisa também relacionar esses bens de vida a bens constitutivos que sejam reconhecíveis no interior da vida espiritual que as pessoas estão levando. A benevolência ativa também pode ser inspirada por certa interpretação do *Bhagavad Gita*, como Gandhi demonstrou muito tempo depois, mas isso não significaria grande coisa para nossos antepassados do século XVIII, a não ser para alguns espíritos raros e originais.

O que faz surgir essas duas características é, claro, a interessante questão explanatória. Por que certos bens de vida se tornam proeminentes, praticamente inegáveis, em determinada época? Talvez nunca consigamos gerar nada além de pistas sugestivas parciais quanto à resposta dessa questão. É claro que o desenvolvimento subjacente de formas sociais, econômicas e políticas desempenha um papel; os primeiros estágios da ascensão do capitalismo e do Estado burocrático moderno, por exemplo, foram cruciais para a história que estamos acompanhando. Mas jamais podem oferecer razões suficientes. O resultado depende crucialmente do tipo de cultura moral com que essas formas se entrelaçam. A compreensão dessa cultura moral também nos mostrará os

limites dentro dos quais as fontes com a segunda característica devem estar. Mas não é possível traçar com exatidão esses limites na natureza das coisas.

Porém, embora eu não possa apresentar "a explicação histórica", um estudo deste tipo pode trazer uma contribuição essencial para algo do gênero. Conforme afirmei no capítulo 12, qualquer identificação das causas políticas e sociais da secularização teria de ser complementada por um entendimento do que fortaleceu as fontes alternativas, do que as fez parecer boas e atraentes. De certa forma, elaborei uma parte da resposta a essa questão nos capítulos precedentes: o surgimento de formas de espiritualidade cristã que tornaram centrais a razão desprendida e a ordem interligada. Só chegaremos à outra parte de que precisamos pela compreensão dos impulsos morais que levaram algumas pessoas a transpor o umbral, na direção de formas descrentes dessas idéias fundamentais. É isso que eu gostaria de explorar nos próximos capítulos.

De qualquer modo, o que resulta dessa discussão é que uma definição de secularização não pode relatar apenas a remoção dos obstáculos ao iluminismo. O que tem de ser explicado é a mutação cultural por meio da qual as fontes alternativas às fontes teístas tornaram-se disponíveis. E isso significa que procuremos definir exatamente em que consistiram essa mutação e essas alternativas. É indispensável fazer um trabalho de interpretação, mostrando a natureza e força dos bens. É o que estou começando a fazer ao falar das duas fronteiras. Mas, antes de proceder à exploração dessas fronteiras e discutir as outras mutações que ocorreram nelas, gostaria de falar um pouco mais da situação geral que se apresentou a nós.

A cultura moral moderna é uma cultura de fontes múltiplas; pode ser esquematizada como um espaço em que é possível tomar três direções. Existem as duas fronteiras independentes e o fundamento teísta original. O fato de as direções serem múltiplas contribui para nossa sensação de incerteza. Isto é parte do motivo pelo qual quase todos hoje em dia adotam uma postura hesitante, pelo qual praticamente ninguém tem a confiança inabalável em sua perspectiva que observamos, por exemplo, em Whichcote.

Mas isso não é tudo. As duas direções modernas são inerentemente problemáticas. É por isso que prefiro chamá-las de "fronteiras" a explorar. São problemáticas em parte por terem sido experimentadas como contestáveis desde sua abertura original. Isso parece seguir-se naturalmente ao fato de terem sido abertas em contestação, num questionamento da visão teísta reinante. Mas também quero dizer que são inerentemente contestáveis de uma forma que a visão teísta não é. É claro que o teísmo é contestado quanto à sua veracidade. Seus oponentes podem julgá-lo com rigor e achar que seria degradante e desastroso para os humanos se ele fosse verdadeiro. Mas ninguém

duvida que aqueles que o adotam encontrarão nele uma fonte moral inteiramente adequada.

Essa é a base da contestação das outras duas fontes. A questão é saber se, mesmo que reconheçamos plenamente a dignidade da razão desprendida ou a bondade da natureza, isso é de fato suficiente para justificar a importância que lhes atribuímos, a reserva moral que definimos de acordo com elas, os ideais que construímos sobre elas. É claro que alguns teístas apressaram-se a levantar essa questão desde os primórdios de nossa Kulturkampf moderna. Disseram que a dignidade humana é algo lamentável sem Deus, que exigências da natureza voltam-se para violência e desordem sem a fé e coisas do gênero. Mas essas dúvidas não foram levantadas apenas pelos teístas. Desde seu surgimento, os exploradores dessas duas fronteiras sentiram a questão da adequação a pressioná-los.

Poderíamos dizer que todas as posições são problematizadas pelo fato de existirem num campo de alternativas. Mas, enquanto a fé é questionada quanto à sua verdade, a dignidade e a natureza também são questionadas quanto à sua adequação se verdadeiras. A questão incômoda para o teísmo moderno é simplesmente: Será que existe mesmo um Deus? A ameaça à margem do humanismo moderno não-teísta é: E daí?

É isso que transforma essas fontes em fronteiras a explorar. O desafio de inadequação exige tentativas continuamente renovadas de definir em que consiste a dignidade inerente a nós como seres racionais ou expressivos, ou o bem envolvido em nossa imersão na natureza. Isso, e não apenas a situação de rivalidade e contestação, é o que torna as perspectivas morais modernas tão experimentais e exploratórias. E muitos teístas participam da busca, tentando relacionar sua fé ao fato da descrença moderna.

Mas as relações entre essas três fontes são mais complicadas ainda do que sugeri até agora. Como as duas fronteiras modernas independentes desenvolvem-se de mutações de formas de espiritualidade cristã, continuam a ser contrapostas a variantes teístas. Pode haver, e realmente há, explorações teístas da dignidade da atividade racional ou da bondade da natureza. É isso que a imagem do espaço tridimensional pretendia mostrar. É possível avançar em uma dimensão em qualquer plano das outras duas; é possível explorar o comprimento do espaço em qualquer profundidade, ou sua largura em qualquer ponto ao longo do eixo do comprimento. As três direções podem ser consideradas rivais, mas também complementares.

Assim, algumas pessoas alegam total insensibilidade a uma ou outra direção. Alguns teístas afirmam não encontrar nada além de ilusão presunçosa na questão moderna da dignidade do homem. Outras pessoas parecem fechadas até para a possibilidade de crença em Deus. Chegam perto de ser imagens

especulares dos teístas tradicionais de dois séculos atrás — embora ninguém, em nossa era pluralista, possa sequer aproximar-se daquele grau de confiança inabalável. São pessoas cuja vida moral está profundamente entrelaçada em uma variante não-teísta de uma das outras fontes (ou talvez de ambas).

A profunda inconciliabilidade de pensamento entre esses teístas anti-humanistas e os agnósticos complacentes é marca da contestação e rivalidade da cultura moderna. Mas, ao mesmo tempo, as três fronteiras estão relacionadas; e isso aparece na influência e intercâmbio entre elas. De certa forma, isso já estava evidente nos intercâmbios negativos. O próprio anti-humanismo de muitas religiões evangélicas de hoje, ou de figuras como o cardeal Ratzinger, foi definido com base nas perspectivas consideradas rivais. Mas também há influência e intercâmbio positivos. A fé cristã foi transformada ao incorporar aspirações que se desenvolveram primeiro na periferia ou fora da Igreja cristã. Por exemplo, a ênfase central na redução do sofrimento, defendida de forma pioneira pelo Iluminismo radical, por figuras anticlericais como Bentham e Beccaria, tornou-se uma característica constitutiva do anglicanismo evangélico reformador do século XIX. De modo mais sutil, as noções contemporâneas de fé foram transformadas por ideais como a integridade expressiva, a igualdade sexual e a justiça econômica mundial. E, de forma mais complexa e difícil de identificar, a “decadência do Inferno”, o desenvolvimento sólido da crença de que a salvação é universal, que vemos nos séculos XVIII e XIX, não apenas no deísmo, mas mesmo dentro de movimentos de revitalização — a rejeição por Wesley da predestinação calvinista é um bom exemplo —, reflete inextricavelmente tanto a sensibilidade religiosa ortodoxa como a crítica racionalista secular¹¹.

Pode parecer que a influência só se fez sentir numa direção, que os grupos religiosos foram obrigados a assimilar parcelas da cultura humanista secular para sobreviver. Mas o humanismo secular também tem suas raízes na fé judeu-cristã; surge de uma mutação de uma das formas dessa fé. Poder-se-ia perguntar se isso é mais que uma questão de origem histórica, se não reflete também uma dependência contínua. Este é um dos problemas que quero discutir em seguida. Minha opinião, em poucas palavras aqui, é que sim.

O que desejo fazer nos próximos capítulos, com uma atenção altamente seletiva, é acompanhar o desenvolvimento continuado dessas fronteiras, as mutações que ocorrem nelas e suas relações. O princípio de seleção é meu objetivo de esclarecer a identidade moderna como a vivenciamos hoje, e o

11. Ver D. P. Walker, *The Decline of Hell*, Londres, Routledge, 1964; John McManners, *Death and the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 176-190; Bernard Semmel, *The Methodist Revolution*, Nova York, Basic Books, 1973, cap. 2.

entendimento das fontes morais que ela incorpora. Minha hipótese será que o esquema explicativo das três fronteiras continua válido, embora a forma original em que elas foram abertas tenha sido radicalmente questionada. Junto com a capacidade de controle racional, agora reconhecemos também a capacidade de articulação expressiva, cujo exercício apropriado às vezes é visto como antitético ao da primeira. A concepção da natureza como algo bom foi questionada por visões que a consideram uma fonte de energia amoral e até mesmo selvagem e irracional. Eu diria que, apesar disso, a noção de fronteiras de exploração das fontes morais, situadas respectivamente em nossas próprias capacidades e na natureza, continua sendo esclarecedora e proveitosa.

Ao seguir esse curso, procurarei ter em mente o que discuti antes neste capítulo: a relação circular entre os bens de vida e as articulações dos bens constitutivos subjacentes a eles. As mutações que originaram a secularização são um bom exemplo. São intensificadas pela percepção de que certos bens de vida podem ser realizados de maneira mais integral se relacionados a uma fonte não-teísta; mas, durante a mudança, é claro que o próprio bem de vida é reinterpretado.

Nos dois capítulos seguintes, examinarei duas grandes constelações de idéias que ajudaram de forma imediata ou no decorrer do tempo a gerar formas de descrença. Cada uma delas combina as duas fronteiras de forma característica: uma liga uma percepção intensa de nossas capacidades de razão desprendida a uma leitura instrumental da natureza; a outra concentra-se em nossas capacidades de imaginação criativa e conecta-as a uma percepção da natureza como fonte moral interior. Essas formas apresentam-se como rivais, e a tensão entre elas é um dos traços dominantes da cultura moderna.

No capítulo 19, tratarei da gênese da primeira constelação, da mutação que produziu o pensamento do Iluminismo radical descrente a partir do deísmo. Estou pensando aqui em autores materialistas e utilitaristas como Bentham, Holbach, Helvétius e Condorcet.

Minha discussão um tanto extensa da secularização pretendeu preparar o terreno para essa transição. Talvez não tenha sido desnecessária. A explicação em termos de esclarecimento, da remoção das barreiras à razão, é particularmente tentadora neste caso, em parte porque essa foi a explicação defendida pelos filósofos radicais a respeito de si mesmos. O que distinguiu esses autores de seus predecessores deístas, além de sua rejeição de Deus e da providência, foi sua postura intransigente de razão desprendida. Eram todos grandes seguidores de Locke, considerando a natureza humana uma substância neutra, maleável, à espera de ser moldada numa forma que produzisse a felicidade universal. Estudaram os seres humanos de acordo com os cânones da ciência natural como era entendida na época. Se, levados por sua auto-imagem, con-

cluirmos que isso é o que a "ciência" e a "razão" exigem, então veremos essa questão como apenas mais um passo no desenvolvimento das luzes, e a rejeição de Deus parecerá um corolário inevitável.

Mas, se considerarmos seu cientificismo como algo menos que a quintessência da racionalidade, aí ele também exigirá uma explicação e prestaremos atenção aos motivos morais das obras deles. Desejo explorá-los sucintamente e espero que, depois de fazê-lo, fique evidente que eles proporcionam um *insight* importante a respeito das motivações do Iluminismo radical.

O iluminismo radical

19.1

O *Aufklärer*¹ não tinha uso algum para uma noção de providência, ou de uma ordem providencial; pelo menos é o que pensava. Sua ética baseava-se exclusivamente na utilidade. Partimos do fato de que as pessoas desejam a felicidade ou o prazer e a ausência de sofrimento. O único problema é como maximizar a felicidade. O princípio de utilidade é “aquele princípio que aprova ou desaprova todo e qualquer tipo de ação de acordo com a tendência que pareça ter de aumentar ou diminuir a felicidade das partes cujo interesse está em pauta”².

Segundo essa visão, não podemos basear nossos juízos de certo e errado em qualquer concepção da ordem das coisas, seja a antiga ordem hierár-

1. “*Aufklärer*” significa “pensador (ou proponente) do Iluminismo”. Infelizmente, parece não haver um nome único que veicule esse sentido em inglês. Assim, com algumas desculpas, usei a palavra alemã. Fico aliviado ao dizer que há um precedente para isso. Peter Gay, em seu estudo justificadamente celebrado *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Nova York, Knopf, 1966, 1969, resolveu o mesmo problema fazendo uso da palavra francesa “*philosophe*”. Eu poderia tê-lo seguido, mas temi que o sentido comum desta palavra, que é a um só tempo mais amplo e mais restrito que o uso especial, pudesse confundir as coisas. Daí meu recurso a esse germanismo.

2. J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, cap. I, par. 2.

quica da razão ou a moderna do desígnio providencial. O julgamento crucial de qualquer ação diz respeito a suas conseqüências. Não podemos nos afastar disso para considerar de que maneira ela se encaixa numa ordem preexistente. E, assim, todo apelo a uma Lei da Natureza, ou à "Lei da Razão, Razão do Direito, Justiça Natural, Eqüidade Natural, Boa Ordem", ou coisas do gênero, tem de ser posto de lado³.

Em vez de considerar o mundo uma ordem providencial, podemos vê-lo, e, na verdade, também nossa própria natureza, como um domínio neutro, que temos de entender a fim de controlar, e cujas relações causais temos de usar para produzir a maior felicidade possível. Temos de levar o desprendimento lockiano a suas últimas conseqüências e entender a psicologia humana não em termos de suas supostas tendências inerentes para o bem ou para o mal, mas por meio de um exame causal-genético neutro: "*Nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant. Les hommes sont l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt conforme ou contraire les réunit ou les di-vise*" ("Ninguém nasce bom, ninguém nasce mau. Os homens são uma coisa ou outra, segundo seus interesses mútuos ou opostos os unem ou separam"), diz Helvétius, descartando tanto o senso moral de Shaftesbury como a crença na bondade inata de Rousseau⁴. Nosso caráter é formado pelas associações que se estabelecem em nossa história. Elas nos inclinam a servir a felicidade geral ou não, e com base nisso somos julgados bons ou maus. Mas não *somos* nenhum dos dois por natureza; podemos *transformar-nos* em um ou outro. Esta é a única questão relevante.

Assim, os utilitaristas radicais rejeitavam o bem constitutivo do deísmo, a ordem providencial; mas, ao mesmo tempo, estavam ainda mais intensamente comprometidos com os bens de vida que essa ordem havia corroborado. Três deles se destacam como traços centrais de sua perspectiva:

1. O ideal de razão auto-responsável. Isto implicava, como vimos, uma liberdade em relação a toda autoridade e estava ligado a uma noção de dignidade.
2. A noção de que as realizações comuns que procuramos por natureza, a busca da felicidade na forma humana característica, por meio da produção e da vida familiar, têm importância central; isto é, não apenas são objetos de nosso desejo, como também vale a pena procurar realizá-los e promovê-los.
3. O ideal de benevolência universal e imparcial.

De certa forma, essa constelação — rejeição dos bens constitutivos e, mesmo assim, adesão aos bens de vida — não é surpreendente. Pois esses bens de vida foram, como vimos, carregados por todo o amplo movimento da

3. A lista é de *Principles*, de Bentham, cap. 2, par. 14, nota d.

4. Helvetius, *de l'Homme*, Viii.12.

cultura moderna nesses séculos. Não entraram em cena apenas com as filosofias do desígnio interligado, nem dependeram exclusivamente dessas filosofias para ter credibilidade. Além disso, esse quadro da ordem da natureza estava, ele próprio, sob certa tensão. Era de fato bom demais, muito serenamente satisfeito com o modo como as coisas eram, para obter um crédito generalizado.

Na verdade, isso se dava de duas maneiras. A primeira era que, ao apresentar tudo como sendo voltado para o melhor, ele exigia demais da credulidade de qualquer um que fosse obrigado a encarar seriamente as calamidades e o sofrimento. Esse é o aspecto da doutrina, mais conhecido na formulação leibniziana, de que este é o melhor de todos os mundos possíveis, o que ganhou fama na personagem do dr. Pangloss do *Cândido* de Voltaire. O retrato sardônico pintado por Voltaire é mais eloqüente que muitos volumes de argumentação filosófica. Para os que realmente queriam debater a questão, o terremoto ocorrido em Lisboa em 1757, que custou cerca de 70 mil vidas, pareceu um argumento incontestável.

O que exigia demais da credulidade de outros era a descrição de um mundo em que a virtude e o interesse pessoal conviviam tão harmoniosamente. A luta entre o bem e o mal parecia ter-se reduzido a um mal-entendido. "Prazer, mal ou bem entendido/Nosso maior mal, ou nosso maior bem." Se a primeira objeção poderia ser chamada de antipanglossiana, a esta poderíamos dar o nome de antiniveladora.

Esse ataque antinivelador será empreendido por Rousseau e Kant. Os utilitaristas radicais estavam alheios a ele e foram mais longe até que seus predecessores na nivelção de todas as distinções morais. Mas eles assumiram a objeção antipanglossiana. De certo modo, propuseram-se salvar os bens de vida do deísmo das distorções e do descrédito do próprio deísmo.

Pois o Aufklärer radical não só continuou adotando os três bens mencionados acima, como acreditava os estar defendendo de maneira mais radical e efetiva ao demolir o que se supunha ter sido sua base. A postura de desprendimento radical poderia ser apresentada como uma realização mais inflexível da razão auto-responsável. Apenas o enfoque na utilidade prometia uma busca da felicidade mais determinada. E a razão desprendida pretendia varrer os obstáculos a uma promoção universal e imparcial do bem-estar. O motivo de aceitar o princípio da utilidade, diz Bentham, é fazer dele "o fundamento daquele sistema, cujo objetivo é erigir o edifício da felicidade por meio da razão e da lei"⁵.

É bastante óbvio que a adesão ao ideal da razão auto-responsável desempenhou um papel crucial na radicalização do Iluminismo. Entrou na

5. Bentham, *Principles*, cap. 1, par. 1.

própria definição do que era ser um *philosophe* na França: um pensador autônomo. Como escreveu Diderot no verbete sobre os caldeus em sua Enciclopédia, "*l'homme est né pour penser de lui-même*" ("o homem nasceu para pensar por si mesmo"). As frases anteriores a essa linha dizem: "É preciso ser muito pouco filósofo para não sentir que o maior privilégio da razão consiste em não acreditar em coisa alguma pelo impulso de um instinto cego e mecânico e que é desonrar a razão limitá-la como o fizeram os caldeus". No verbete sobre ecletismo, ele apresenta seu ideal:

"Eclético é um filósofo que, calcando sob os pés o preconceito, a tradição, a respeitabilidade, a concordância universal, a autoridade — numa palavra, tudo quanto intimida o povo —, ousa pensar por si mesmo, ascender aos mais claros princípios gerais, examiná-los, discuti-los e não admitir nada exceto pelo testemunho de sua própria razão e experiência"⁶.

Mas a importância óbvia desse ideal tende a dar crédito a uma visão super-simplificada do Iluminismo radical, a qual, além do mais, às vezes foi tentadora como auto-retrato dos *philosophes*. Poderíamos pensar que a passagem do deísmo ao materialismo, do providencialismo ao utilitarismo, recebeu todo o seu impulso das razões epistemológicas — que um exame mais cuidadoso e responsável das evidências, uma independência maior de crenças e devoções veneráveis, levou inevitavelmente os pensadores mais destemidos e coerentes a eliminar os últimos vestígios das antigas crenças espirituais em Deus, na imortalidade, na orientação providencial, na imaterialidade da alma. Desse auto-retrato surge a visão superficial, que questionei no capítulo anterior, de que a secularização deriva inteira e naturalmente do progresso da ciência e da razão.

Mas essa é uma visão radicalmente unilateral e inadequada. Não considera a força de atração dos outros dois bens de vida, a busca da felicidade e a benevolência, e a imagem da natureza subjacente a eles. Depende de uma tese apriorística duvidosa de que o estudo racional e "despreconceituoso" da evidência, independentemente das intuições morais ou espirituais, fala em favor do ateísmo (ou pelo menos do agnosticismo) e de uma visão materialista da vida e da mente. Segundo essa visão, o que distingue Des-

6. Citado em Arthur M. Wilson, *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp. 210, 237. Ver também Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions Soules, 1970, p. 159 (*Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, Campinas, Unicamp, 1993): "*Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu, de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire, d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprît, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui*".

cartes como praticante da razão auto-responsável de seus herdeiros enciclopedistas é simplesmente que ele parou no meio de um caminho que eles percorreram até o fim. Descartes limita artificialmente o alcance de sua investigação radical, mais expressamente em sua aceitação provisória da religião e da moralidade estabelecidas⁷; seus sucessores simplesmente transpuseram esses limites⁸.

No capítulo anterior, afirmei que essa compreensão é terrivelmente anacrônica; que, para muitas pessoas da época pré-moderna, a existência de um Deus parecia inseparável das dimensões morais de sua vida. A tradição agostiniana articula essa sensação de ligação, freqüentemente sob a forma de "provas" da existência de Deus. Descartes encaixa-se perfeitamente nessa tradição. Não se deve pressupor que, para ele, a certeza sobre si mesmo e sua própria capacidade de raciocínio convincente pudessem estar tão distanciadas de sua relação com Deus a ponto de lhe permitir refletir sobre a questão da existência de Deus da mesma forma como fazia com elementos do mundo externo. Menos ainda se deve pressupor que ele pudesse refletir sobre a questão da existência de Deus *subsequente* à existência do mundo, como uma entre muitas explicações possíveis do universo, conforme deístas e ateus fizeram no século XVIII. A ordem da argumentação das *Meditações* baseia-se no pressuposto contrário. O Deus verdadeiro proporciona a garantia necessária à minha capacidade de raciocínio. Além disso, a própria prova apresentada mostra que os dois são inseparáveis. É minha consciência de ser imperfeito, algo com que deparo inevitavelmente no estado de dúvida, que Descartes vê como inseparável de minha idéia de um ser perfeito que, por outro lado, não posso ter a não ser que exista um Deus⁹. Seja o que for que pensemos sobre a validade dessa "prova", ela indica a intuição fundamentalmente agostiniana de que a própria capacidade de aspirar à verdade está arraigada na relação da alma com Deus.

À luz dessa intuição, abster-se de submeter Deus ao mesmo tratamento que os objetos da ciência física não é uma limitação arbitrária ou uma hipócrita falta de coragem; é, ao contrário, condizente com a própria natureza da razão auto-responsável reconhecer minha dependência em relação a ele. Algo muito importante tem de mudar em nossas intuições espirituais antes de podermos falar como Laplace na famosa história de sua conversa com Napoleão. Depois

7. *Discours de la méthode*, parte III, em *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, 1973, VI 22.

8. Cf. Paul Hazard, *A crise da consciência européia*, Lisboa, Cosmos, 1948, e P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des lumières*, Paris, Flammarion, 1971. Ainda mais anacrônica é a visão de que Descartes já era um não-fiel secreto e apenas declarou sua crença por razões de prudência. Os straussianos tendem a sustentar isso.

9. Ver a prova de Deus de Descartes na terceira Meditação.

de ele ter explicado sua teoria do determinismo ao imperador, este último teria perguntado: *"Et Dieu? M. Laplace, Que faites-vous de Dieu?"* Ao que o cientista replicou friamente: *"Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse"* ("E Deus? Sr. Laplace, o que o senhor faz com Deus?" "Senhor, não tive necessidade dessa hipótese"). O *a priori* dos seguidores do Iluminismo radical é que a postura de Laplace é um pouco mais "racional" que a de Descartes; que existe aquilo que a evidência mostra à razão, abstraindo qualquer visão relativa a seus fundamentos morais e espirituais. No decorrer destas páginas, minha tese é de que essa crença nas conclusões da razão não-situada é uma ilusão, que a passagem de Descartes a Laplace envolve uma mudança no que era considerado a natureza e o lugar moral da razão.

Mas, para ver isso, temos de reconhecer que os pensadores do Iluminismo radical aderiram ao materialismo e ao ateísmo não apenas como o resultado final da razão auto-responsável, mas também como forma de serem integralmente fiéis à exigência da natureza. Holbach, em seu *Système de la nature*, apresenta uma das primeiras grandes proposições do materialismo intransigentemente monista. O homem, como tudo o mais no universo, é um ser inteiramente físico. A dimensão moral do homem é apenas sua existência física considerada *"sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir"* ("de certo ponto de vista, ou seja, relativamente a algumas de suas formas de agir")¹⁰. Mas Holbach vai além da afirmação pura e simples do monismo. O materialismo significa que a física pode oferecer-nos uma interpretação da vida humana, abrindo-nos para as analogias profundas entre o funcionamento dos seres em todos os níveis. Assim como a matéria em movimento tende a continuar em linha reta a menos que seja desviada e exerce uma atração puxando todos os outros corpos para si, também os seres vivos têm um impulso inerente de se preservar:

"La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigés. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi; Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont appelée dans l'homme l'amour de soi, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir de bonheur, l'amour du bien-être et du plaisir... Cette gravitation sur soi est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres, qui, par des moyens divers, tendent à persévérer dans l'existence qu'ils ont reçue, tant que rien ne dérange l'ordre de leur machine ou sa tendance primitive".

("Assim, a autopreservação é a meta comum para a qual todas as energias, forças e faculdades humanas parecem continuamente dirigidas. Os cientistas chamaram

10. Holbach, *Le Système de la nature*, reprodução fac-similar, 2 vols., Hildesheim, Georg Olms, 1966, I, 3.

essa tendência ou direção de gravitação em torno de um centro. Newton chama-a de força de inércia, os moralistas chamaram-na, no homem, de amor por si mesmo, que é apenas a tendência de se preservar, o desejo de felicidade, o amor ao bem-estar e ao prazer... Essa gravitação é, portanto, uma disposição necessária no homem e em todos os seres que, por meios diversos, tendem a perseverar na existência que receberam, desde que nada perturbe a ordem de sua máquina ou sua tendência primitiva")¹¹.

Holbach acredita que essa visão monista deve convencer-nos, depois que nos libertarmos realmente dos sistemas falsos que nossa imaginação criou. Este é o principal ponto de apoio da razão crítica. Mas a visão spinoziana de todos os seres lutando por se manter também é a base da moralidade que ele defende. A descrição do homem lutando por necessidade para preservar e aumentar sua felicidade não é apenas o resultado correto da reflexão distanciada; é também a verdadeira base da vida moral. Precisa ser resgatada não apenas das falsas teorias explanatórias espiritualistas, mas também da falsa depreciação que sofreu nas mãos da religião e da metafísica, que conclamaram os homens a negar esses impulsos em nome de satisfações e bens puramente imaginários.

"Que l'homme cesse de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse: qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire."

("Que o homem pare de buscar fora do mundo onde vive seres que lhe proporcionem uma felicidade que a natureza lhe nega; que estude a natureza, que aprenda suas leis, que contemple sua energia e a forma imutável como ela age; que aplique suas descobertas à sua própria felicidade e submeta-se em silêncio às leis das quais nada pode livrá-lo.")¹²

A descrição materialista dos seres humanos como sendo levados pela necessidade à autopreservação e satisfação é rigorosamente defendida por Holbach não apenas como a conclusão correta da razão observadora, mas também como o resultado da visão moral não distorcida. Esta última alcança um clímax de expressão no último capítulo da obra na voz da própria Natureza, dirigindo-se a nós, seres humanos:

"O vous, dit-elle, qui, d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux..."

11. Ibid., I, 58-59.

12. Ibid., I, 2.

Vainement, ó superstitieux! cherche-tu ton bien-être au delà des bornes de l'univers où ma main t'a placé. Vainement le demandes-tu à ces fantômes inexorables que ton imagination veut établir sur mon trône éternel... vainement comptes-tu sur ces déités capricieuses dont la bienfaisance t'extasie, tandis qu'elles ne remplissent ton séjour que de calamités, de frayeurs, de gémissemens, d'illusions. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnaît mes lois. C'est dans mon empire que règne la liberté... Reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton coeur ces craintes que t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te séparent de l'homme que tu dois aimer".

("Ó, vocês, diz ela, que segundo a inclinação que lhes dou tendem à felicidade em todos os instantes de sua existência, não resistam à minha lei soberana. Trabalhem por sua felicidade; desfrutem sem medo, sejam felizes...

Em vão, ó supersticioso! procura seu bem-estar além dos limites do universo onde minha mão o colocou. Em vão o pede a esses fantasmas inexoráveis que sua imaginação deseja colocar no meu trono eterno... em vão confia nessas divindades caprichosas, cuja benevolência o extasia, enquanto o cumulam todos os dias de calamidades, de terror, de pranto, de ilusões. Portanto, ouse libertar-se do jugo dessa religião, minha orgulhosa rival, que não reconhece minhas leis. Em meu domínio reina a liberdade... Volte para ele, criança desertora, volte para a natureza! Ela o consolará, ela eliminará de seu coração esses temores que o acabrunham, essas inquietações que o afligem, essas explosões que o agitam, esses ódios que o separam do homem que você deve amar")¹³.

Essa afirmação dos direitos da natureza estava, num aspecto importante, em continuidade com a afirmação deísta das realizações da vida comum. Ambas defendem a busca da felicidade contra as exigências de uma falsa transcendência da natureza. A diferença é que a base dessa afirmação no deísmo era uma visão providencial da natureza, que marcava essas realizações como sendo aquelas designadas aos seres humanos; ao passo que, para o naturalismo iluminista, a base era a negação radical de qualquer ordem providencial desse tipo. Os naturalistas julgavam estar aumentando o valor desses bens ao negar suas supostas bases.

Mas, apesar de toda a nítida descontinuidade aqui, a maneira como eles afirmavam esses bens mantinha continuidade com a maneira como estes haviam sido afirmados antes. No capítulo 16, descrevi como a noção deísta de viver de acordo com o desígnio da natureza excluía três tipos de desvios: 1) viver com preguiça, sensualidade, desordem ou violência; 2) desvalorizar a vida comum em nome de atividades supostamente "superiores"; e 3) condenar o amor por si mesmo natural como algo pecaminoso.

13. Ibid., II, 408-409.

Os utilitaristas radicais julgavam combater pelo menos o segundo e o terceiro desvios de maneira mais efetiva que seus predecessores. Se o deísmo defendera a inocência do desejo humano comum contra a acusação hiperagostinista de perversão completa por meio do pecado, essa defesa podia ser muito mais efetiva com a rejeição completa da religião em cujo âmbito a noção de pecado adquiria seu sentido. Se o deísmo defendera o valor da vida cotidiana contra as metas supostamente superiores da ética tradicional, o naturalismo poderia fazer o mesmo de modo muito mais rigoroso enfatizando o lugar central da realização e do prazer físicos. De fato, protegemo-nos tanto dos golpes das demandas ascéticas da batalha religiosa contra o pecado como do suposto prestígio de metas mais "espirituais" sublinhando a natureza física do desejo humano.

Helvétius declara francamente: "*La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes*" ("A dor e o prazer físicos são os princípios ignorados de todas as ações humanas")¹⁴. Bentham declara que o principal oponente do princípio de utilidade é o "princípio do ascetismo". Diz que este foi adotado por dois tipos de pessoas. Um era o "grupo de moralistas, o outro, o grupo de carolas". O primeiro era estimulado pela "esperança, alimento do orgulho filosófico: esperança de honra e fama aos olhos dos homens". O outro era movido pelo "temor, produto da fantasia supersticiosa: temor do castigo futuro nas mãos de uma divindade sorumbática e vingativa". Os filósofos, em seu orgulho, queriam elevar-se acima e descartar-se dos prazeres grosseiros, "isto é, os orgânicos, ou cuja origem é fácil de atribuir ao orgânico". Para marcar a distinção, não queriam sequer usar o termo "prazer" para seus objetivos mais elevados¹⁵.

É notável como, em sua denúncia do orgulho, Bentham encaixa-se em uma linha de argumentação já muito explorada, usada pela ética da vida cotidiana contra as afirmações de uma ética hierárquica desde sua forma teológica original; na evocação de uma "divindade sorumbática e vingativa", ele entra numa longa fila que remonta ao cristianismo erasmiano¹⁶. Mas ele acha que leva essas críticas mais longe, que defende mais integralmente o igual valor e bondade do desejo ao afirmar sua natureza física. Ao radicalizar sua rejeição do segundo e do terceiro desvios, os utilitaristas relaxaram, ou pelo menos alteraram, sua

14. Helvetius, *de l'Homme*, II.vi, pp. 146-147.

15. Bentham, *Principles*, cap. 2, pars. 5-6.

16. Tanto Whichcote como Smith denunciavam aqueles que projetam suas próprias faltas em Deus e o retratam como "uma coisa Irritadiça e Caprichosa, porque eles mesmos são assim"; Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, Edimburgo, Nelson, 1953, p. 165. "Aqueles que são Vingativos pensam que a Bondade de Deus Lhe permite ser Cruel", como diz Whichcote em *Aphorisms*, n. 388.

visão do primeiro. A sensualidade adquiriu novo valor. A promoção da vida cotidiana, já traduzida pelos deístas como afirmação da busca da felicidade, agora começa a se tornar uma exaltação do sensual.

Essa mudança marcou profundamente a cultura moderna. Se John Smith podia falar da "horda epicurista de homens Embruteados, que afogaram toda a sua Razão sóbria no mais profundo esquecimento da Sensualidade"¹⁷, e ser compreendido e aprovado de forma geral por sua geração, estamos prontos a adotar uma visão bem diferente. A própria realização sensual tornou-se marcada como significativa. Essa parece ser uma das mudanças irreversíveis trazidas pelo Iluminismo radical.

Em seu *Suplemento à viagem de Bougainville*, Diderot apresenta um diálogo entre um anfitrião taitiano, Orou, e seu hóspede, um sacerdote europeu, a quem ele oferece os favores sexuais de sua mulher e de suas filhas. Primeiro, o sacerdote recusa, e isso dá margem a uma longa discussão sobre os defeitos e méritos de dois costumes sexuais completamente diferentes. Diderot coloca na boca de Orou um ataque devastador à moralidade anti-sensual do cristianismo ocidental e uma defesa eloqüente da naturalidade da satisfação sexual. A própria natureza parece protestar contra a moralidade repressiva, que é cega à importância que ela conferiu à vida sensual.

"Je ne sais que c'est que la chose que tu appelles religion; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous; de donner l'existence à un de tes semblables... de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus."

("Não sei que coisa é essa que chamas de religião; mas não posso deixar de pensar mal dela, pois te impede de saborear um prazer inocente, ao qual a natureza, senhora soberana, nos convida a todos; dar a vida a um de teus semelhantes... cumprir seu dever para com um anfitrião que te deu as boas-vindas, e enriquecer uma nação, concedendo-lhe mais um súdito.")¹⁸

A sensualidade foi o que tornou radical o naturalismo iluminista. A defesa do desejo humano puro e simples foi uma forma de desafiar todos os sistemas estabelecidos do direito, da política e, em particular, da religião. Eles exigem a supressão das demandas universais e necessárias da natureza? Criaram uma série de crimes imaginários, por meio dos quais ações em si mesmas

17. John Smith, citado em *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 140.

18. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, em *Oeuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964, p. 476.

indiferentes ou boas são proscritas como pecados?¹⁹ Muito poucos sistemas legais, e nenhuma religião, passam por esse teste. Os que não passam merecem ser eliminados e, para os mais otimistas, como Condorcet, por exemplo, é isso o que o futuro reserva para a humanidade. Diderot talvez fosse menos confiante, mas certamente endossava os sentimentos do interlocutor A do *Supplément*: "*Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement a celui de la nature! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme!*" ("Como seria curto o código [penal] das nações se se conformasse rigorosamente ao da natureza! De quantos vícios e erros o homem não seria poupado!")²⁰.

Se o bem da busca da felicidade pudesse ser defendido e intensificado pela exploração de uma via negativa estabelecida, então, parecia acreditar o Aufklärer, também o poderia a via da benevolência universal e imparcial. Mas isto em geral está mais longe ainda de ser uma proposição explícita do que o argumento anterior. Já vimos a base dessa crença em Locke, que parece ter defendido ele mesmo alguma conexão implícita entre a racionalidade e uma preocupação imparcial pela humanidade. O vínculo é sugerido pelo fato de tantos erros dos quais a razão nos liberta serem eles próprios motivos para restringir nossos esforços na direção do bem ou mesmo para infligir sofrimento — como a superstição justifica o fanatismo e a perseguição, e o costume nos ensina a trabalhar em benefício apenas de nosso próprio país ou partido, enquanto uma educação ruim pode levar-nos a formar um conceito errôneo sobre o bem.

O Iluminismo radical parece ter acreditado mais intensamente ainda nos frutos benéficos da compreensão racional. Estando libertados da confusão criada por princípios morais errados, da superstição e dos costumes provincianos, somos realmente capazes de ver o quadro todo, de conceber adequada e imparcialmente o bem universal. E, a partir disso, supôs-se que desejaríamos adotá-lo. Não que tal idéia tenha sido formulada como uma tese; era mais uma

19. Ver também Condorcet, *Esquisse*, p. 97.

20. Diderot, *Oeuvres*, p. 510. Diderot parece lançar-se nessa obra a um primitivismo total, opondo o homem "natural" ao homem "artificial" (p. 511). Mas essa estava longe de ser sua posição inequívoca. Numa passagem adiante nesse mesmo diálogo (p. 513), ele assinala abruptamente que as pessoas civilizadas vivem mais que os selvagens. Isso evoca seu argumento lapidar contra Rousseau em sua refutação do *de l'Homme* de Helvetius: "*La durée moyenne de la vie de l'homme policé excède la durée moyenne de la vie de l'homme sauvage. Tout est dit*" (Diderot, citado p. 513, n. 2). Diderot estava ciente da tensão existente em sua posição, mas ainda a preferia à de Rousseau, que ele repudia nas linhas a seguir com uma energia que beira o insulto: "*J'aime mieux la vice raffiné sous un habit de soie que la stupidité féroce sous une peau de bête. J'aime mieux la volupté entre les lambris dorés et sur la mollesse des coussins d'un palais, que la misère, pâle, sale et hideuse, étendue sur la terre, humide et malsaine*" (citado em Ira Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1977, I, 276).

pressuposição subjacente, implícita no diagnóstico do que de fato erra na história até aquele momento. Movidos pelos temores e cegos pelas superstições religiosas, os seres humanos tinham sido terrivelmente cruéis; vítimas de crenças falsas sobre o bem, causaram, involuntariamente, grande mal a si mesmos e aos outros; presos pelo costume numa devoção tacanha, trataram desumanamente os que pensavam de outra forma. Se esses erros forem superados, agirão com benevolência. "*Espérons tout du progrès des lumières*" ("Esperemos tudo do progresso das luzes"), como diz Holbach em sua *Politique naturelle*²¹.

O Aufklärer radical com frequência não era muito claro sobre a força dessa tese, porque a confundia com outra que ocupava um lugar central em sua doutrina da felicidade humana. Esta era a idéia de que havia uma harmonia potencial de interesses entre os seres humanos. Num mundo adequadamente organizado, em que a felicidade humana fosse mais bem servida, a felicidade de cada qual consistiria na felicidade de todos e até conduziria a ela. A Natureza de Holbach afirma isso claramente em seu apelo ao homem no capítulo final de *Système de la nature*. Condorcet faz uma pergunta retórica: "*L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?*" ("O interesse mal compreendido não é a causa mais frequente das ações contra o bem geral?")²².

Concluía-se daí que, numa situação perfeita, todos compreenderiam e agiriam com pleno conhecimento dessa harmonia, cada qual procuraria a felicidade naquilo que fizesse a felicidade geral. Condorcet descreve o futuro radiante:

"Cette conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doivent-elles pas rendre communs à presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée, d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans nos coeurs, et qui n'attendent, pour se développer, que la douce influence des lumières e de la liberté?"

("Não deve essa consciência da dignidade que pertence ao homem livre, a educação baseada num conhecimento aprofundado de nossa constituição moral, tornar esses princípios de uma justiça pura e rigorosa, esses movimentos habituais de uma benevolência ativa, iluminados por uma sensibilidade delicada e generosa, cujo germe a natureza colocou em nosso coração, comum a quase todos os homens, e que, para se desenvolver, requerem apenas a influência gentil das luzes e da liberdade?")²³

Mas uma coisa é descrever a motivação humana numa situação de harmonia já realizada; outra, bem diferente, é atribuir às pessoas de hoje um amor pela

21. Holbach, *Politique naturelle*, Tours, 1796, p. 118.

22. Condorcet, *Esquisse*, p. 226.

23. *Ibid.*, pp. 226-227.

humanidade que as levaria a trabalhar pelo bem comum independentemente do custo para si mesmas. Aqui não era a benevolência baseada no reconhecimento de interesses convergentes; em vez disso, o desbravador iluminado do presente com frequência sacrificava sabiamente seu próprio bem-estar em benefício do de gerações futuras, enquanto se arrisca ao ridículo diante das massas ignorantes e à perseguição por padres e governantes. Mas esse tipo de benevolência abnegada também era considerado fruto das luzes, embora raramente formulado de maneira explícita ou claramente distinguido da tese da harmonia.

Naturalmente, essa convicção não derivou tanto de uma observação das questões humanas quanto de uma percepção da situação moral humana, o *locus* das fontes morais. É óbvio que também entraram nisso algumas reflexões autobiográficas implícitas. O Aufklärer sentia a bondade de suas próprias motivações e achava que isso estava ligado à sua compreensão racional. Há um *cri de coeur* revelador de Bentham: "Há alguma destas minhas páginas em que o amor pela humanidade tenha sido esquecido por um único momento? Mostre-me, que essa mão será a primeira a rasgá-la"²⁴.

Uma ligação íntima entre a benevolência e a razão científica não é particularmente evidente para nós na segunda metade do século XX. Mas temos de nos lembrar que era muito mais fácil acreditar nela no século XVIII. Temos de recuperar a força emocional do preceito recorrente de Voltaire: "*Ecrasez l'infame*"; temos de lembrar as crueldades infligidas por perseguidores em nome da religião; e não esquecer aquelas infligidas nos castigos draconianos impostos pela lei em nome da ordem. Ao atribuir importância central à dor e ao prazer sensual, e ao contestar todas as diferentes concepções de ordem, os utilitaristas tornaram possível, pela primeira vez, colocar o alívio do sofrimento humano e também animal no centro da agenda social. Isso teve efeitos genuinamente revolucionários na sociedade moderna, transformando não só nosso sistema legal, mas todo o leque de nossas práticas e preocupações²⁵.

Outro ponto também parecia sustentar a conexão entre benevolência e razão científica. A racionalidade desprendida parece afastar-nos de nosso ponto de vista estreito e egoísta e tornar-nos capazes de apreender o quadro inteiro. É o que nos permite tornar-nos "espectadores imparciais" da cena humana. O desenvolvimento da racionalidade científica pode então

24. Citado em Ross Harrison, *Bentham*, Londres, Routledge, 1983, p. 276.

25. A maneira pela qual as concepções anteriores da ordem poderiam justificar as terríveis punições de épocas precedentes é bem ilustrada nas passagens iniciais de *Vigiar e punir*, de Foucault (Petrópolis, Vozes, 1995), em que, como se observou antes, ele relata a execução de Damiens, culpado de tentativa de regicídio, na metade do século XVIII, época do próprio Iluminismo. Discuti isso em meu "Foucault on Freedom and Truth", em *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ser experienciado como uma espécie de vitória sobre o egoísmo. Não estamos mais aprisionados no *self*; estamos livres para buscar o bem universal²⁶.

Assim, os motivos do Aufklärer radical não podem ser vistos exclusivamente como o avanço da razão científica. Isso era parte de uma constelação em que os motivos morais desempenhavam um papel central e até dominante. Foram impulsionados para a razão desprendida e científica pela idéia de estarem afirmando as demandas autênticas da natureza e libertando a benevolência universal de sua prisão de superstição e erro.

De certa forma, isso é óbvio. Salta à vista em seus escritos. Por outro aspecto, é problemático por causa de uma característica central de sua doutrina. É que esse fato óbvio a respeito de suas motivações e aspirações não pode ser formulado com facilidade nos termos permitidos por suas teorias da natureza humana. Estes, em sua insistência sobre a natureza física da vida moral ou sobre a redução de todas as motivações humanas ao prazer, em seu empenho de cortar pela raiz todas as doutrinas religiosas e metafísicas relativas a aspirações "superiores" ou "espirituais", de não lhes deixar absolutamente nenhum lugar ontológico, pareciam também abolir o espaço para o que venho chamando de "avaliação forte", o reconhecimento de que certas metas ou fins impõem-se a nós, são incomparáveis a nossos outros desejos e propósitos.

O utilitarismo de Bentham ou Helvétius é um exemplo claro. Esses pensadores reconheciam apenas um bem: o prazer. Além disso, nem este era definido com um bem fortemente avaliado. Toda a questão era eliminar a distinção entre bens morais e não-morais e tornar todos os desejos humanos igualmente dignos de consideração. É apenas pelo princípio do ascetismo, diz Bentham, "e não pelo princípio de utilidade, que o mais abominável prazer que o mais infame dos malfeitores jamais colheu de seu crime teria de ser reprovado, se acontecesse isolado". (Felizmente, ele nos tranquiliza dizendo que "o problema

26. A expressão "espectador imparcial" é de Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, Londres, 1759), mas o ideal da benevolência imparcial é generalizado no Iluminismo deísta e naturalista. Vimos acima (cap. 14) que Locke tinha alguma noção similar de que elevar-se da paixão à razão nos liberta do egoísmo e da destrutividade. E, também em nossos dias, vemos exemplos do mesmo tipo de reflexão moral. Assim é que Derek Parfit, após estabelecer (a seu gosto) sua teoria redutiva da identidade pessoal, que relativiza a questão de nossa existência contínua como a mesma pessoa, diz: "A verdade é depressiva? Alguns podem achar que sim. Eu, porém, considero-a libertadora e fonte de consolo. Quando acreditava na *visão não redutiva*, eu parecia prisioneiro em mim mesmo. Minha vida se assemelhava a um túnel de vidro no qual eu me movia com mais rapidez a cada ano e em cujo final havia a escuridão. Quando mudei de perspectiva, as paredes do túnel de vidro desapareceram. Vivo agora ao ar livre... As outras pessoas estão mais próximas. Preocupo-me menos com o resto da minha vida e mais com a vida das outras pessoas"; *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 281.

é que ele nunca é isolado; faz-se seguir necessariamente de uma tal quantidade de sofrimento... que o prazer, em comparação com isso, não é nada".)²⁷ Ao colocar de lado a questão da avaliação forte, a própria questão da importância de nossos desejos comuns não encontra mais expressão; e um destino semelhante recai sobre a benevolência como ideal moral.

Isso torna o utilitarismo uma posição intelectual muito estranha. Embutido em sua denúncia da religião e das visões filosóficas anteriores, em seu senso de racionalidade como ideal operacional, em seu pressuposto essencial de que a felicidade geral e sobretudo o alívio do sofrimento têm importância crucial, e emergindo na idéia de que a razão liberta-nos para uma benevolência universal e imparcial, há um comprometimento forte e às vezes apaixonado com os três bens que enumerei acima. Mas, no conteúdo efetivo de seus princípios, conforme oficialmente definidos, nada disso pode ser dito; e a maior parte dele não faz sentido.

O desprendimento austero, a neutralização até mesmo da psique humana ("*nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant*") são defendidos em parte como uma forma radical de extirpar a definição hiperagostinista do homem como um pecador; a abordagem é radical porque suprime a própria questão para a qual o pecado original é uma resposta. A conclusão moral pretendida com essa negação é que a felicidade humana comum — até mesmo a sensual — é o único bem significativo e deve ser buscada de forma plena e incessante. Essa é a meta que animava a vida e o pensamento dos utilitaristas; e a neutralização também visava em parte permitir que esse objetivo fosse perseguido com mais eficiência e clareza pelo uso da razão instrumental não-adulterada. Mas essa mesma neutralização elimina os termos em que sua motivação moral poderia ser formulada e reconhecida.

Algo parecido pode ser dito a respeito do materialismo de um Holbach ou de um Diderot que, claro, combinava-se com uma forma de utilitarismo. No caso de Holbach, a redução do moral ao físico, a assimilação do desejo humano a uma espécie de gravidade, parece não deixar espaço algum para a avaliação forte: nossa autopreservação, nossa busca de satisfação envolvem-nos e determinam nossas ações por uma necessidade inalterável; englobam e tornam homogênea toda a atividade humana. Mas, de forma igualmente clara, Holbach quer preservar essa dimensão moral. A longa fala da natureza no último capítulo de seu *Système*, já citada aqui, deixa isso evidente. A natureza promete a nós, seus filhos, que punirá os erros mesmo quando os poderes do mundo não o fizerem. Mas seu castigo consiste em parte na vergonha e remorso que sentimos, em nos tornarmos "des-

27. Bentham, *Principles*, cap. 2, par. 4.

prezíveis" a nossos próprios olhos quando agimos contra a justiça ou a temperança²⁸. Essas reações pressupõem uma consciência moral ou, pelo menos, uma certa percepção de avaliação forte. É claro que Holbach não acha que a razão nos obriga a eliminar isso por completo, mas a descrição monocromática da humanidade como parte da atividade da natureza não parece deixar-lhe algum espaço.

O problema é que Holbach precisa da visão redutora tanto quanto da moralidade. Toda a sua estratégia contra a religião e a metafísica tradicional depende da negação da suposta distinção qualitativa entre o desejo humano e os movimentos brutos da natureza inanimada, que se encontram fora do campo de ação dos juízos de valor. E, no entanto, ele precisa igualmente de um certo horizonte de compreensão moral para que esse quadro de sofrimento e natureza humana desejosa nos leve à ação benevolente — a aliviar a dor, corrigir a injustiça, construir o edifício da felicidade — como uma causa nobre, que se imponha a nós como seres humanos.

A importância desse horizonte moral torna-se nitidamente evidente assim que percebemos que ele não é o único possível, que o materialismo ou o hedonismo podem fazer parte de uma perspectiva moral muito diferente. Por exemplo, poderiam ser a base de um amoralismo desesperado. Ou então a base de uma moralidade redutora, em que a aspiração à honra e ao altruísmo não tem lugar. Diderot percebe esse espírito redutor na obra de Helvétius e dedica suas extensas notas de refutação ao trabalho póstumo deste último, de *l'Homme*, a atacá-lo.

Falando dos próprios filósofos, "*nos contemporains e nos amis*", que assumem o risco de atacar padres e reis, ele pergunta:

"Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?"

("Como podem, em última análise, equiparar ao prazer sensual, sem um deplorável abuso das palavras, esse generoso entusiasmo que os expõe à perda de sua liberdade, de sua fortuna, de sua própria honra e de sua vida?")²⁹.

Mais perigosa era uma moralidade de gratificações estritamente egoístas, que poderia encontrar uma base no materialismo radical. Tanto Holbach como Diderot viram algo desse tipo na obra de La Mettrie, e atacaram-na vigorosamente.

28. Holbach, *Système*, II, cap. 12.

29. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, em *Oeuvres philosophiques*, p. 573.

"On assure qu'il s'est trouvé des philosophes et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les moeurs. L'auteur qui vient tout récemment de publier *L'Homme Machine* a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique."

("Asseguram-nos que houve filósofos e ateus que negaram a distinção entre vício e virtude e pregaram o deboche e a libertinagem nos costumes. O autor que recentemente publicou *L'Homme Machine* argumentou a respeito dos costumes como um verdadeiro louco.")³⁰

Mesmo se acharmos que Holbach e Diderot são injustos com La Mettrie, persiste o fato de estarem a braços com uma questão viva que, por uma série de motivos, foi mais proeminente na França que na Inglaterra. Nos países anglo-saxões em geral, a força da ética da vida cotidiana e da benevolência era tão grande, não apenas entre os intelectuais mas na sociedade inteira, que foi transportada de formas teístas ou deístas para formas descrentes quase sem interrupção.

Mas a França passou por um processo bem diferente. O século XVII foi testemunha de forte tensão entre as visões éticas baseadas na filosofia antiga, principalmente no estoicismo e no epicurismo, e um jansenismo hiperagostinista³¹. No final de seu reinado, Luís XIV favoreceu o domínio crescente de um catolicismo clerical triunfalista e de um moralismo rígido. Depois de sua morte, a sociedade aristocrática do período da Regência migrou para o extremo oposto de frivolidade e permissividade moral. Nessas circunstâncias, o deísmo desenvolveu formas próprias na França, evoluindo muito mais clandestinamente, muito mais passionalmente anticlerical e anticatólico e, muitas vezes, inspirado pela obra de Spinoza.

Um dos desdobramentos cruciais que proporcionou a base para os enciclopedistas da França foi a fusão desse deísmo francês com as variantes inglesas. Poderíamos falar da importação do deísmo inglês para a França e da transformação correspondente do pensamento francês. De certa maneira, as duas culturas intelectuais cresceram juntas no século XVIII, chegaram perto de uma fusão, e o resultado foi o que conhecemos como Iluminismo, um produto bilíngüe das duas sociedades (ou, mais precisamente, da Inglaterra, Escócia, França e Estados Unidos).

Na França, Voltaire foi o principal arquiteto dessa fusão, principalmente por meio de suas *Cartas filosóficas* de 1734, embora outros também tenham

30. Holbach, *Système*, II, cap. 10, citado em Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1967, p. 362. Diderot faz uma acusação semelhante em seu *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, Assézat edition, III, p. 217; citado em Naville, *D'Holbach*.

31. Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

desempenhado um papel, como Montesquieu, por exemplo, com seus elogios à política inglesa. Com a fusão, os temas do deísmo inglês tornaram-se correntes também na França. O abade de Saint-Pierre cunha o termo *bienfaisance*³², que é adotado por Voltaire e outros e ocupa um lugar central na perspectiva dos filósofos.

Mas importantes diferenças de ênfase naturalmente persistiram. Na França, a luta contra a religião, em particular contra o cristianismo católico, assume importância colossal, ameaçando às vezes excluir outras aspirações cruciais. Era essencial mostrar sua falsidade, sua misantropia, sua destrutividade. Era importante provar reiteradamente o que Bayle havia primeiro afirmado, que um ateu pode ser uma pessoa virtuosa³³, mas isso funde-se na tentativa de demonstrar que a religião torna a pessoa necessariamente má.

Ao mesmo tempo, algo do mais antigo deísmo anticatólico se manteve, o dos *libertins*. A evolução dessa palavra é significativa. Em princípio, significava apenas um livre-pensador, alguém que se mostrava decidido a pensar independentemente das premissas da autoridade religiosa; mais tarde, por volta da virada do século, passa gradativamente a seu sentido moderno, de alguém com princípios morais frouxos. Parte da evolução pode ser explicada como resultado da propaganda desfavorável a que os livres-pensadores foram submetidos durante esses séculos. Mas, em parte, tem a ver com o fato de alguns livres-pensadores, como Saint-Evremond, terem de fato adotado uma ética neo-epicurista de prazer pessoal, muito distante do austero senso de responsabilidade social pelo bem-estar humano que era essencial no deísmo inglês.

Tudo isso significou que, no contexto francês, foi mais fácil levar a sério a controvérsia entre um materialismo puramente egoísta e outro baseado na benevolência universal. Talvez Holbach e Diderot tenham sido um pouco injustos com La Mettrie. Mas, no final do século, Sade mostrou como a rejeição completa de todos os limites sociais poderia ser adotada como a mais coerente e total libertação da metafísica e da religião tradicionais. A moral, a lei e a virtude devem ser eliminadas.

"Les mœurs sont-elles donc plus importantes que les religions?... Rien ne nous est défendu par la nature... [Les lois], ces freins purement populaires n'ont rien de sacré, rien de légitime aux yeux de la philosophie, dont le flambeau dissipe toute les erreurs, ne laisse exister dans l'homme sage que les seules aspirations de la nature. Or rien n'est plus immoral que la nature; jamais elle ne nous impose de freins, elle ne nous dicta jamais des lois."

32. Ver Daniel Mornet, *La Pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1912, p. 152.

33. Como Holbach faz em seu *Système*, II, cap. 10.

*"Então os costumes são mais importantes que as religiões?... Nada nos é proibido pela natureza... [As leis], esses freios puramente populares, não têm nada de sagrado, nada legítimo aos olhos da filosofia, cuja chama dispersa todos os erros e deixa na mente do sábio apenas as aspirações da natureza. Ora, nada é mais imoral que a natureza; ela nunca nos impôs limites, nem jamais nos ditou leis."*³⁴

O que as opiniões de Sade mostram, como contraste, é o pano de fundo geralmente invisível do humanismo iluminista, o que chamei acima de horizonte moral de seu pensamento. Apenas adotar alguma forma de materialismo não é suficiente para engendrar toda a ética da benevolência utilitarista. É preciso uma compreensão básica sobre o que merece uma avaliação forte: nesse caso, refere-se ao significado moral da felicidade comum e à exigência de beneficência universal. Então se tem uma razão para responder aos supostos fatos sobre o desejo e da felicidade humana segundo os moldes clássicos do universalismo iluminista. Por si, o materialismo não nos dá mais razão para tomar essa direção do que para adotar o egoísmo de Sade, como afirmou erroneamente o contra-Iluminismo. Ser apenas um materialista é ter uma postura ética subdeterminada.

É claro que surge a questão de saber se as bases específicas do humanismo iluminista que acabamos de resumir são, em última instância, compatíveis com o materialismo e, se o forem, de que maneira — se essas bases não requerem uma ontologia mais rica da natureza e da pessoa humana para que possamos ver seu sentido. Mas essa é uma outra questão. Mesmo que esse humanismo materialista acabe por se revelar inconsistente, isso ainda não estabelece que alguma outra posição, por exemplo a de Sade, seja correta.

Mas de fato surge a questão de saber se e de que maneira esse humanismo pode dar sentido ao horizonte moral no qual se fundamenta, como pode dar significado ao valor universal da realização humana cotidiana e ao requisito de beneficência; mais especificamente, pode ele conciliar o que quer que dê sentido a esse horizonte com a investida redutora de seu ataque à religião e à metafísica? Os materialistas costumam achar que essas perguntas são fáceis de responder, por causa da confusão que mencionei acima. Achar que, se pudermos mostrar alguma harmonia de interesses, na melhor das sociedades, então a realização de cada um passa pela realização de todos; ou, se pudermos demonstrar que os seres humanos são movidos por simpatia, que têm prazer no bem-estar uns dos outros, então o problema está resolvido.

Mas de forma alguma é assim. Talvez as coisas pudessem ser maravilhosamente harmoniosas numa sociedade perfeitamente engrenada, mas por que devo trabalhar hoje por sua distante realização, a expensas até de minha vida

34. Marquês de Sade, *Juliette*, 1.89, citado em Naville, *D'Holbach*, pp. 367-368.

e felicidade? Talvez os seres humanos em geral sejam movidos pela simpatia, mas e se exatamente agora, em relação a esses adversários, eu não for? A afirmação implícita em que todos esses argumentos confusamente se baseiam é que eles, de certa forma, mostraram a *superioridade* moral daquilo que descrevem. A sociedade harmoniosa não só é melhor para aqueles que têm a sorte de viver nela (se chegarem a existir): é um ideal, algo superior que inspira a adesão de todos nós. É um objeto de avaliação forte. Da mesma forma, a simpatia não é considerada apenas uma motivação *de facto*, mas também fortemente valorizada: algo que se deve sentir, um impulso cuja força irrestrita em nós é parte de uma forma superior de ser. O argumento moral baseia-se na afirmação mais forte. Mas o argumento metafísico ou "científico" só estabeleceu o mais fraco, o *de facto*, e na verdade anuncia aos quatro ventos a incapacidade da razão para estabelecer qualquer coisa mais forte. Aqui reside a confusão e a tensão.

Por isso se observou tantas vezes que a psicologia do utilitarismo está em certo desacordo com sua ética. De acordo com a primeira, todos estamos "sob o domínio de dois senhores soberanos, a dor e o prazer"³⁵. Isso talvez signifique que somos determinados para agir em função de nosso prazer e evitar a dor. Mas, segundo a teoria moral, dor e prazer são os critérios de ação correta, não da forma como nos afetam, mas como afetam a todos. Devemos procurar a maior felicidade do maior número de pessoas possível. É claro que podemos ser *condicionados* a procurar nossa felicidade no bem-estar geral. Bentham queria promover na sociedade uma "cultura da benevolência"³⁶, em que essa fosse a norma. Ou podemos acabar descobrindo que existe uma "harmonia de interesses" subjacente. (Embora possam afirmar o contrário, os pensadores utilitaristas tomaram como pressuposto uma grande convergência de interesses, principalmente ao aceitar algo como a visão smithiana, de que a atividade egocêntrica, quando produtivamente orientada, redundava no bem geral.) E não há dúvida de que, nesses casos, as coisas funcionariam melhor para a sociedade como um todo. Mas isso não responde à questão: por que devo procurar isso?

As teorias do utilitarismo materialista do Iluminismo são difíceis de focalizar. Elas têm dois lados — uma ontologia redutora e um impulso moral — que não são fáceis de combinar. Isso ajuda a explicar o fato paradoxal que mencionei acima: o enraizamento dessas teorias na ética da vida cotidiana e na benevolência é, sob certo ponto de vista, terrivelmente óbvio; mas, sob outro, tem de ser articulado e defendido contra a tendência dessas mesmas

35. Bentham, *Principles*, cap. 1, par. 1.

36. Harrison, *Bentham*, cap. 10.

teorias. É a ontologia redutora que cria a dificuldade. Quando está no primeiro plano, a auto-imagem do naturalismo iluminista como teoria fortalecida unicamente pela razão despreendida tende a ganhar crédito.

Essa imagem também conquistou credibilidade mais tarde, no século XIX, quando a fé religiosa perdeu seu lugar como única fonte moral dominante e a nova situação de pluralidade de tais fontes atingiu seu desenvolvimento pleno, da forma que descrevi no capítulo anterior. Como todas as perspectivas agora parecem experimentais e incertas de uma maneira que a fé religiosa de épocas anteriores nunca o foram, passa a ser inteiramente possível que alguns percam essa fé, subjugados pelo prestígio da interpretação naturalista da razão científica. Nesse caso, a biografia de um desses convertidos se harmonizaria com a auto-imagem: primeiro, ele rejeita a religião porque "vê" que ela é incompatível com (o que supõe ser) a racionalidade científica *tout court*; depois, adota a melhor alternativa que resta, isto é, o utilitarismo ou outra forma qualquer de humanismo iluminista. Esse tipo de coisa parece ter acontecido muito no século XIX e em parte do século XX. Ou talvez, mais cautelosamente, um tipo ideal dessa descrição esteve perto de se adequar à realidade nesse período.

Mas o contexto original do século XVIII que estivemos discutindo aqui foi anterior a essa pluralidade. Nesse período, é muito mais provável que a conversão original tenha sido tão potencializada por alguma ética do bem viver (e, no caso dos enciclopedistas, a ética da realização cotidiana e da beneficência) quanto pelas exigências da razão auto-responsável.

De tudo quanto foi descrito nas páginas anteriores, poderíamos concluir que uma clara consciência da motivação moral provavelmente esteve mais em evidência antes, e na França, do que depois, nas culturas de língua inglesa. Isso talvez ajude a explicar por que a supressão praticamente total de qualquer reconhecimento da dimensão do bem tenha sido tão patente na filosofia anglo-saxônica contemporânea, como observei no capítulo 3.

A auto-imagem racionalista e o ocultamento da motivação moral constituem a tendência dominante do naturalismo iluminista. Desenvolve-se a partir da reação mais comum ao foco pouco claro descrito acima: suprimir o problema e disfarçá-lo com a ajuda de várias teorias de harmonia e simpatia. As teorias resultantes são todas estranhamente desarticuladas. O utilitarismo clássico talvez seja o primeiro a exibir uma característica que aflige uma série de teorias contemporâneas, como vimos na Parte I: a ontologia que aceita impede-as de formular e reconhecer suas próprias fontes morais. Seu envolvimento com os bens que as impulsionam emerge ocasionalmente em invocações diretas; é desse tipo a declaração de Bentham citada acima sobre o amor à humanidade, que ele afirmava ser sua força motriz. Mas, em sua maior parte, essas fontes morais subjacentes emergem apenas por meio da retórica da

argumentação, e sobretudo por meio das denúncias dos erros religiosos e filosóficos que trazem tanto sofrimento à humanidade. Isso significa que o lugar das fontes morais nessa filosofia, e em outras posteriores semelhantes a ela nesse aspecto, é estranho. Os bens constitutivos, quando invocados de certa maneira, são capacitadores, como afirmei na Parte I. Venho falando de bens na medida em que capacitam como "fontes morais". Nas visões morais que discuti até agora, sejam platônicas, teístas, cartesianas, deístas ou o que for, essas fontes foram reconhecidas. Funcionaram abertamente, por assim dizer. Fica claro para todos os interessados por que é importante ter consciência delas e reverência, gratidão ou respeito por elas, conforme apropriado. Vimos como era vital para Hutcheson que passássemos a ver e apreciar nossos próprios sentimentos morais; e também que víssemos e sentíssemos gratidão pela ordem providencial de Deus. Essa apreciação é parte do que a moralidade exige, e não um reflexo externo a ela.

Mas, agora, nada disso pode ser claramente reconhecido. Como os utilitaristas podem ter acesso a suas fontes morais? Quais são as palavras de força que podem pronunciar? É evidente que essas são as passagens em que os bens são invocados sem ser reconhecidos e incluem as poucas passagens de invocação direta que mencionei acima. Mas consistem basicamente nas passagens polêmicas em que erro, superstição, fraude e religião são denunciados. Aquilo que eles são acusados de não ter, ou de suprimir, ou de destruir, expressa as coisas que nós, que os atacamos, valorizamos e sentimos como motivação.

Esta se tornou uma característica perceptível de todo o leque de posições modernas descendentes do Iluminismo radical. Como suas fontes morais não podem ser reconhecidas, elas são invocadas principalmente na polêmica. Suas principais palavras de força são de denúncia. Boa parte do que as alimenta tem de ser inferido da fúria com que seus inimigos são atacados e refutados. O marxismo é um exemplo excelente.

Esse tipo de filosofia autodissimuladora é também, por isso mesmo, parasitário. Duplamente no caso do Iluminismo radical. Em primeiro lugar, ele parasita seus adversários para poder expressar suas próprias fontes morais, suas próprias palavras de força e, assim, para manter a continuidade de seu vigor moral. Mas, em segundo lugar, como solapa todas as formulações anteriores do bem constitutivo que poderia servir de base para os bens de vida que reconhece, sem colocar nenhuma outra em seu lugar, também vive, em certa medida, a expensas dessas formulações anteriores. Vimos como o utilitarismo dá continuidade e desenvolve uma linha de argumentação já existente, por exemplo ao denunciar certas filosofias pelo orgulho com que posicionam determinados objetivos acima de nossas realizações comuns e sensuais. A

invocação do orgulho fazia sentido no contexto cristão original, em contraste com a humildade que é adequada àqueles que são todos igualmente filhos de Deus. Isso é negado, mas nenhum contexto novo é apresentado. O questionamento de Nietzsche revelou o empréstimo não-reconhecido do cristianismo que escora esse humanismo naturalista e, ao mesmo tempo, mostrou quanto isso o torna vulnerável.

O utilitarismo clássico explora *insights* morais disseminados na cultura, mas aos quais ele próprio não atribuiu qualquer lugar justificado e talvez nem lhes possa atribuir lugar algum. Essa é a segunda faceta de seu parasitismo. Ele não só precisa de inimigos para gerar suas palavras de força, como às vezes deriva seus ideais morais, se não diretamente dos inimigos, ao menos de uma cultura moral que estes articularam melhor.

Desta forma, o Iluminismo utilitarista está cheio de contradições. Refiro-me a contradições pragmáticas. Ele não reúne necessariamente proposições incompatíveis; mas fala a partir de uma posição moral que não pode reconhecer. Isso não é necessariamente fatal. Os bens dos quais vive e que nega implantaram-se firmemente na cultura. Vimos que o deísmo não os inventou, nem foi o primeiro a disseminá-los. Seu fim, ou o de qualquer outra formulação particular, não os abolirá. Eles estão aí para alimentar até mesmo os pontos de vista que não têm condições de reconhecê-los. Assim, o utilitarismo do século XVIII tinha um grande futuro à sua frente, que talvez ainda não se tenha esgotado.

Mas a autodissimulação, a relação parasitária com visões anteriores e sobretudo o fato de suas palavras de força serem basicamente de denúncia apontam para outra deficiência: esse tipo de visão só consegue atrair em oposição. Ele vive dos horrores daqueles que ataca. Vimos acima como conquistou plausibilidade num século XVIII que ainda testemunhava perseguições religiosas e punições legais brutais. Podia alimentar-se da infâmia que se propunha a esmagar. No ataque, os bens podem ser considerados ponto pacífico e não ser tematizados, e a atenção volta-se para os abusos que os ameaçam na ordem em vigor.

Mas, quando se passa da oposição para o governo, do ataque para a construção de uma nova ordem, torna-se repetidamente evidente quanto a perspectiva utilitarista é frágil e, ao mesmo tempo, ameaçadora. Frágil porque a construção requer certa percepção dos bens que se quer promover e não apenas daquilo que se é contra. Ameaçadora porque a recusa em definir quaisquer bens além do bem oficial da eficácia instrumental na busca da felicidade pode levar a uma destruição estorcedora do estilo de vida de uma sociedade, a um nivelamento e supressão de tudo que não se encaixa nessa visão afunilada, um processo do qual as conseqüências modernas da racionalidade burocrática oferecem amplo testemunho, desde a Lei de Assistência Social de 1834 até a catástrofe de Chernobil.

É claro que o simples fato de uma posição ser originalmente parasita de fontes morais que ela própria não pode reconhecer não é prova de que ela não sirva para construir um novo mundo. Ela pode ter recursos ainda por desabrochar. O utilitarismo, porém, parece ser incapaz desse desenvolvimento. Ele se impediu filosoficamente de reconhecer outros bens. Esse é o tipo de filosofia que só serve na oposição. Talvez outras filosofias modernas também tenham esse caráter. Hegel acreditava ter discernido exatamente isso na perspectiva dos jacobinos radicais: incapazes de construir uma nova sociedade, só poderiam voltar-se para a destruição. E talvez as mesmas alternativas de terror e/ou esgotamento espiritual sejam o destino inevitável do marxismo, como nos campos de extermínio do Camboja ou no cinismo falso do governo contemporâneo de Praga. Voltarei a esse problema na conclusão.

19.2

Mas o caso do utilitarismo não mostra de forma alguma que essa rota de supressão do problema da coerência e de enrijecimento de sua própria articulação seja a única aberta para o naturalismo iluminista. É óbvio que existe outra, que envolve assumir o desafio de dar sentido a seu próprio horizonte moral. Isso era definido pelos três bens de vida que enumerei acima: razão auto-responsável, busca da felicidade e benevolência. Na perspectiva deísta, estes se relacionavam a um bem constitutivo básico, a ordem providencial interligada. Mas isso estava se tornando cada vez menos crível, seguia o mesmo caminho de concepções de ordem cósmica anteriores e, de qualquer maneira, era enfaticamente rejeitado pelo naturalismo.

A tarefa é, evidentemente, articular uma perspectiva alternativa na qual esses bens possam fazer sentido. Algo do gênero foi feito nos dois séculos subseqüentes, mas vemos apenas seus primeiros indícios no período que estivemos examinando, principalmente na obra de Diderot e Hume.

Se recuamos, porém, para o plano dos tipos ideais, há algo a ser dito sobre as principais características dessa perspectiva. Ela tem de dar um sentido renovado à noção de que as realizações comuns dos seres humanos têm um significado especial, de modo que alguém que vive para essas realizações de maneira clarividente e não distorcida está vivendo uma vida superior à de alguém que, digamos, inflige-se mortificações em nome de um ideal religioso. E, além disso, esse significado cria uma exigência universal de forma que, por exemplo, posso ser chamado a trabalhar por um mundo futuro em que essas realizações serão maximizadas, mesmo que eu não venha a ter participação direta nele. Esse significado não pode

residir numa ordem providencialmente determinada ou cosmicamente expressiva na natureza como um todo.

O significado só pode ser visto como algo que surge para os seres humanos, um significado que, de certa forma, é dado por eles. Mas não pode ser visto como arbitrariamente conferido pelos indivíduos. Algo assim conferido poderia ser retirado com a mesma arbitrariedade, e isso não seria coerente com a intuição de que a vida humana *tem* esse significado, quer o reconheçamos, quer não. Assim, o fato de a vida ter esse significado representa que os seres humanos não podem deixar de percebê-lo como tal, na medida em que tenham uma apreensão não distorcida e sem ilusões de sua vida. Isso quer dizer que podemos imaginar um desenvolvimento biográfico, desde um estágio em que não conseguimos ver esse significado até um estágio em que ele começa a se mostrar para nós, que consiste em superarmos certa cegueira ou ilusão; mas nenhum desenvolvimento na direção oposta poderia representar um ganho em nosso entendimento. Em outras palavras, o limite para o qual nos vemos tendendo, na medida que em nos movemos no sentido de superar distorções e ilusões em nossa vida, é uma compreensão da vida com esse significado. Antes de atingirmos esse limite, o que provavelmente significa para sempre, esse construto se mantém como um pressuposto mais ou menos plausível; mas que outra visão moral tem base mais sólida que essa?

Se esse pressuposto for correto, então tal construto será parte da melhor descrição disponível de nossa vida moral, de acordo com as linhas de raciocínio da Parte I (seção 3.2); e assim também será essencial em explicações em terceira pessoa de nossa ação e sentimentos. Mas também implicará supor que o significado que reconhecemos aqui funcionará de fato como um bem constitutivo, que estará à disposição como fonte moral, neste caso algo cujo reconhecimento sem distorções nos capacita a fazer o bem.

Julga-se de forma geral que nenhum bem constitutivo poderia ter um fundamento ontológico tão frágil quanto esse, apenas um nicho em nossa melhor auto-interpretação. A não ser que esteja apoiado na natureza do próprio universo, além da esfera humana, ou nos mandamentos de Deus, como poderia obter nossa adesão? Mas não existe uma verdade *a priori* aqui. Nossa crença nele é alimentada pela noção de que não existe nada entre um fundamento ôntico sobre-humano para o bem, por um lado, e o puro subjetivismo do significado arbitrariamente conferido, por outro. Mas há uma terceira possibilidade, aquela que acabei de esboçar, de um bem que seja inseparável de nossa melhor auto-interpretação. Ironicamente, a corrente principal do próprio naturalismo, em sua cegueira para a auto-interpretação, tende a escolher a alternativa inflexível e, com isso, a perpetuar sua própria confusão e incoerência a respeito da moralidade.

Isso indica que o esclarecimento e articulação de suas próprias fontes não seria algo livre de problemas para a corrente principal do naturalismo. Que o reconhecimento de tal bem constitutivo figurando em nossa melhor auto-interpretação teria de ser integrado em sua compreensão da ação e da vida humanas, o que arruinaria sua inclinação por definições redutivas. E o próprio reconhecimento da importância da auto-interpretação o afastaria de seu enfoque exclusivo na razão desprendida.

O reconhecimento de que pode existir um bem constitutivo, incrustado não no universo *an sich*, mas nascido de nossa experiência dele, também não implica que realmente *exista* esse bem. Mostra apenas que a questão não pode ser resolvida *a priori*. É uma questão de fato (a) se nossa interpretação melhor e mais livre de ilusões envolve mesmo um reconhecimento do significado da vida humana, e (b) se esse significado é mais bem explicado de forma não-teísta, não-cósmica, puramente imanente e humana. A resposta para (a) parece-me inquestionavelmente "sim", mas tenho a sensação de que a resposta para (b) é "não". Tudo depende de quais são as fontes morais mais livres de ilusões e, a meu ver, elas envolvem um Deus. Mas tudo isso ainda está por ser discutido.

Essa exploração do espaço lógico para uma articulação naturalista do bem ajudará a compreensão de parte da articulação que está ocorrendo. Os ataques à religião e à ética tradicional por sua depreciação ou condenação do desejo humano comum aparece sob uma nova luz contra o pano de fundo de uma intuição sobre o significado da vida. Podemos ver toda a força do *insight* positivo aqui. Ao refutar as "calúnias" contra a natureza, ao aceitar sem reservas a matéria e o desejo, finalmente lhes atribuímos toda a sua dignidade, e isso nos dá condições de perceber por inteiro o bem e significado desses desejos. O *insight* que procuramos é o da inocência da natureza. Mas esse *insight* não deixa as coisas como antes. Ele tem um poder potencialmente transformador, porque o reconhecimento do bem dos desejos comuns nos capacita a viver esse bem de maneira mais integral. O reconhecimento libera, por assim dizer, a força desse bem, libera-o do peso esmagador de sua depreciação pela religião e pela ética.

Ao esboçar esse quadro, fiz amplos empréstimos de escritores que vieram depois, principalmente de Nietzsche. Seu *Ja-sagen* fornece claramente um modelo completo para o que estou descrevendo aqui como o poder transformador do reconhecimento do bem. Para ser capaz de articulá-lo como Nietzsche o fez, seria preciso lançar mão de todos os recursos do expressivismo romântico, que discutirei no próximo capítulo. E, no decorrer da articulação, Nietzsche, adotando uma posição decisiva contra o Iluminismo, declarou que a benevolência era o obstáculo fundamental à auto-afirmação.

Mas, ainda assim, acho que esse modelo nietzschiano nos ajuda a entender parte do que se passou, confusa e implicitamente, no Iluminismo naturalista do século XVIII: que a excitação e a energia moral que acompanharam a rejeição naturalista da religião e da ética tradicional provêm dessa sensação de fortalecimento, de libertação da natureza e do desejo de grilhões anuladores, liberando-os para uma afirmação mais completa.

A rejeição/liberação teve dois lados: a negação da religião e da metafísica, e a afirmação da bondade e da importância da natureza. A linguagem que parecia necessária para a primeira não deixou lugar para a segunda, de modo que esta última mal teve como se expressar. Ela principia como uma fonte desarticulada de excitação, de inspiração. A corrente principal do naturalismo parece ter se paralisado aqui. O problema é negado, o inarticulável continua semi-reprimido, e não é de surpreender que o lado negativo assuma importância crucial. No fim do caminho, o impulso do Iluminismo pode transformar-se num mero desmascaramento cínico; o impulso revolucionário é definido sobretudo pela aspiração a destruir a ordem estabelecida.

Mas algumas correntes do naturalismo seguem outra rota. Elas tentam avançar na direção de uma articulação e, assim, para uma libertação mais aberta, e por isso mais ampla, das potências acorrentadas da natureza e do desejo. Isso significava modificar o enfoque exclusivo no desprendimento e, em última instância, um casamento entre naturalismo e expressivismo, do qual falarei mais adiante.

No período do alto Iluminismo, só os primeiros passos preparatórios mais hesitantes foram dados nessa direção. Diderot é uma figura importante nesse sentido, com seu pensamento vivamente sensível à tensão constitutiva do naturalismo³⁷ e contendo muitos temas proto-românticos. E, de forma curiosa, o mesmo se pode dizer de Hume.

Nesse sentido, Hume talvez mereça ser examinado um pouco mais de perto. Ele nega toda a visão providencial do mundo. Mas, apesar de adotar tão entusiasticamente a forma de pensamento de Locke, apesar do fato de alguns dos autores utilitaristas posteriores afirmarem ter sido inspirados por ele³⁸, Hume não assume uma postura completa de desprendimento. De forma curiosa, mantém-se próximo de Hutcheson, de quem toma emprestada a linguagem dos sentimentos morais, além de outras coisas.

Podemos considerar que Hume explora uma das respostas possíveis à perda da visão providencialista do mundo. Se não podemos mais pensar em nossas realizações comuns como algo que adquire importância por ser

37. Ver, por exemplo, a refutação de Diderot do *De l'homme* de Helvetius, citada na nota 29.

38. Bentham fala dele como uma de suas fontes.

parte de um plano divino, podemos suprimir por completo a questão do significado (embora continuemos a viver em função de uma resposta a ele) e objetificar o reino natural com vista a uma eficácia máxima. Essa é a resposta utilitarista. Mas também podemos explorar uma forma de ver nossas realizações normais como significativas mesmo num mundo não-providencial. O significado estaria simplesmente no fato de elas serem nossas, de os seres humanos não terem como evitar, em virtude da própria constituição delas, atribuir-lhes um significado, e de o caminho da sabedoria envolver o reconhecimento e aceitação de nossa constituição normal.

É claro que essa é uma interpretação de Hume que, por sua própria natureza, não pode encontrar comprovação direta no texto. Hume era como o Aufklärer radical no sentido de que as questões que estou descrevendo como sendo as do significado não eram reconhecidas. As linguagens disponíveis para fazer isso eram exatamente as da providência ou da ética tradicional, e Hume queria distância de ambas. Fica-nos o enigma de descobrir o espírito com que ele empreendeu suas investigações da natureza humana. Ele certamente me parece diferente da busca desprendida de eficácia do Aufklärer radical.

Mas é mais fácil dizer o que não é do que o que é. Como no caso do Aufklärer, talvez possamos avaliá-lo melhor a partir do modelo daquilo a que Hume se opõe. Como aqueles, ele se opõe à religião e a boa parte da metafísica tradicional. Mas o fundamento dessa oposição parece ser que essas visões levam-nos a depreciar, e daí tiranizar, nossa natureza. Isso se aproxima do Aufklärer radical, e há um reconhecimento semelhante de nossa natureza sensual. Mas, enquanto seu objetivo declarado era chegar a uma apreensão desprendida de nossa natureza como domínio neutro que permite controle, Hume parece ter tido em mente, desde o começo, o fato de que suas investigações teriam como fim a auto-aceitação.

É isso que o coloca alinhado com Hutcheson e contra Locke. O fim da auto-exploração não é o controle desprendido, mas o envolvimento, o acordo com aquilo que realmente somos. Portanto, é com um espírito muito hutchesoniano que ele usa a linguagem dos sentimentos morais. É claro que toda a estrutura providencial foi descartada; e a diferença que isso faz não é pequena. Mas a anatomização dos sentimentos morais não é feita com o objetivo de nos libertarmos deles, de nos situarmos fora deles, observando sua natureza em última instância arbitrária para sermos capazes de suspendê-los ou mudá-los. Estamos tão acostumados à postura desprendida do Iluminismo que é difícil não interpretarmos a anatomia das paixões e dos sentimentos morais de Hume com esse espírito. Mas esse não parece ter sido o dele. O objetivo era mostrar a casa que, como humanos, temos de

habitar. Anatomizamos os sentimentos morais em toda a sua arbitrariedade metafísica, em todo o seu poderia-ter-sido-de-outro-jeito, para aceitá-los, endossá-los, saber em que endereço moramos. Até mesmo o desprendimento serve ao fim último de envolvimento.

As fontes de Hume foram clássicas, principalmente Epicuro e Lucrecio. Apesar de todas as invocações desses dois feitas pelos utilitaristas iluministas³⁹, eles estavam, em certos aspectos, muito longe do espírito destes. É possível interpretar o Iluminismo principalmente como "a ascensão do paganismo moderno"⁴⁰, acentuando suas fontes antigas, em particular epicuristas. E há muita verdade nessa interpretação. Alguns dos *libertins* franceses, como Saint-Evremond, inspiraram-se quase exclusivamente no pensamento pré-cristão. Shaftesbury, como vimos, era em grande medida um estóico antigo; isso aparece de forma mais clara em seu *Philosophical Regimen*⁴¹ do que em suas obras publicadas. Mas também havia muito que vinha especificamente de fontes cristãs, ou que era especificamente moderno — como os três bens principais que citei acima. No utilitarismo, sobretudo, a ênfase na benevolência ativa, em fazer do mundo um lugar feliz, não teve paralelos na Antiguidade e, com certeza, não foi epicurista.

Mas o que *era* profundamente epicurista-lucreciano foi a noção de que as visões metafísicas que nos ligam a uma ordem moral maior destroem nossa paz de espírito, nosso equilíbrio psíquico, em nome de uma ilusão — impõem-nos exigências externas que só nos desviam do verdadeiro caminho para a felicidade e a tranquilidade. A crença de que os deuses se interessam por nós só pode inspirar medo. Temos de virar as costas a essa preocupação com a ordem moral e assumir as pessoas que somos, encontrar os prazeres que pudermos, segundo a ordem adequada à nossa natureza.

Em outras palavras, rejeitamos os "deuses" não para ser auto-reformadores desprendidos, mas para poder viver nossa vida como ela é, sem medo. Além de Epicuro e Lucrecio entre os antigos, essa postura teve um defensor moderno em Montaigne. Ela reconhece a carga esmagadora colocada sobre os ombros dos seres humanos por suas grandes aspirações espirituais, pelo que chamei antes de "hiperbens", e pela exigência de sacrificar as realizações humanas comuns em seu nome (seção 4.2). "*A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rasseoir?*" ("Qual o

39. Bentham, *Principles*, cap. 2, par. 7.

40. Ver Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*, Nova York, Knopf, 1966.

41. *Philosophical Regimen*, em *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand, Londres, S. Sonnenschein & Co., 1900.

propósito dessas questões filosóficas belas e celestiais, nas quais nenhum ser humano pode estabelecer-se e enraizar-se?)⁴².

Ao negar essas exigências, a postura neolucreciana parece-se muito com o Iluminismo radical em sua refutação das calúnias contra a natureza feitas pela religião e pela ética tradicional. E, de fato, ambos são aliados contra esses inimigos comuns. Mas há uma diferença sutil. Onde um autor como Holbach ou Condorcet quer proclamar a inocência da natureza e, em última instância, a benevolência dos seres humanos bem educados, abrindo assim para nós a perspectiva estimulante de uma humanidade regenerada, o espírito neolucreciano contenta-se em remover a carga das aspirações impossíveis. A libertação não é no sentido de uma remodelação maravilhosa, mas de uma volta ao jardim de casa, uma aceitação agradecida de um espaço limitado, com suas próprias irregularidades e imperfeições, mas dentro do qual algo pode florescer. A inspiração moral não vem da perspectiva de transformação, mas da duramente conquistada capacidade de cuidar desse espaço limitado.

*"Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales
Menschliches, einen unseren Streifen Fruchtlands
zwischen Strom und Gestein."*

("Se ao menos nós também pudéssemos encontrar um lugar puro, restrito, humano, nossa própria faixa de solo fértil entre rio e pedras.")⁴³

Essa postura também pode ter raízes cristãs, como Montaigne mostra. Mas aqueles que a adotam em geral consideravam-se "pagãos". O que julgavam estar lutando para desfazer é exatamente o apelo judeu-cristão à "santidade", a uma vida nos termos de Deus. O que querem restaurar é o sentido pagão de que o homem está e deve permanecer abaixo dos deuses. Os versos de Rilke que acabei de citar são precedidos pelos seguintes, que refletem sobre as figuras em túmulos áticos:

*"Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos berühren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter".*

42. *Essais*, III.ix, em *Les Essais de Michel de Montaigne*, ed. Pierre Villey, reed. V.L. Saulnier, 2 vols., Paris, PUF, 1978, II 989.

43. Rilke, *Elegias de Duíno*, II.

("Lembre-se das mãos,
como descansam sem peso, embora haja força nos troncos.
Essas figuras autocontroladas sabem: Podemos vir até aqui,
e isto é nosso, tocar-nos uns aos outros com esta leveza; os deuses
podem fazer-nos sofrer. Mas esses são os afazeres dos deuses".)

É óbvio que estou construindo um "tipo ideal" aqui, que não representa ninguém de forma exata. Mas acho que Hume estava próximo desse espírito, mais próximo, de qualquer maneira, do que do Iluminismo radical. No contexto da cultura do século XVIII, com sua psicologia profundamente diferente, seu envolvimento com a política, sua moralidade da benevolência, ele procurava reformular algo análogo a essa idéia neolucreciana. Exploramos a forma da vida humana a partir de dentro. Descobrimos que, dentro dessa forma, os humanos são irresistivelmente levados a atribuir significado a certas coisas. Certas questões são os objetos invariáveis de sentimentos morais que são, por sua natureza, destacados de outros por seu significado singular. Julgava-se que, sem um tipo qualquer de fundamento ontológico na própria estrutura das coisas, esse significado seria ilusório; e agora parece que o universo não pode proporcionar tal fundamento (ao menos é o que parecia a Hume). Mas isso não importa. Não precisamos dele. O importante é reconhecer essa forma e aceitá-la, nutri-la e aprender a viver dentro dela⁴⁴.

Acredito que, em Hume, temos o germe de uma questão que chega mais naturalmente a uma formulação em nosso século, embora ainda seja difícil, disfarçada como está pela influência contínua do naturalismo iluminista. Mas alguns afirmaram ver na obra de Wittgenstein a mesma combinação de *insights*, de que um estilo de vida é arbitrário e, mesmo assim, é algo que temos de adotar. A questão dos limites de nossa capacidade de aceitar os traços básicos de nossa forma de vida, a questão do que está envolvido nessa aceitação,

44. Assim, eu afirmaria que a humilhação que Hume inflige às alegações da razão por meio de seus argumentos céticos pretende não induzir uma espécie de desespero epistêmico, mas levar-nos a descobrir e aceitar nossos limites. Ele admite voluntariamente que ninguém pode ser de fato um cético e suspender a crença: "A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou que julgássemos tal como respiramos e sentimos"; *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge edition, Oxford, Oxford University Press, 1888, p. 183. O objetivo do argumento é nos mostrar "que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza" (ibid.). Essa intuição deveria liberar-nos dos vãos esforços de obter uma certeza autofundada impossível. Recebi em minha discussão uma grande ajuda de Barry Stroud, *Hume*, Londres, Routledge, 1977, se bem que ele poderia facilmente considerar minha concepção aqui inaceitável.

estão sendo formuladas e exploradas agora⁴⁵. Mas também têm suas raízes no Iluminismo, em sua rejeição da idéia de uma ordem providencial e em sua afirmação contraposta e contínua, ainda que implícita, ainda que disfarçada, da importância da vida cotidiana.

19.3

Há uma outra faceta da importância espiritual do naturalismo que vale a pena mencionar aqui, por se tratar de uma força ainda presente na cultura contemporânea. A crença de que os seres pensantes fazem parte de uma grande ordem física pode despertar uma espécie de espanto, de assombro, até de piedade natural. A reflexão que nos move é que o pensamento, o sentimento, as aspirações morais, todas as alturas intelectuais e espirituais da realização humana vêm das profundezas de um vasto universo físico que é ele próprio, ao longo da maior parte de sua extensão incomensurável, inerte, absolutamente insensível a nossos propósitos e segue seu caminho em função de uma necessidade inexorável. O espanto é despertado em parte pelo tremendo poder desse mundo que nos ofusca — sentimos nossa extrema fragilidade como canções pensantes, na expressão de Pascal; mas também o sentimos diante do fato extraordinário de que, desse vasto silêncio cego, possam evoluir o pensamento, a visão, a fala.

Nós que vemos e pensamos temos um vislumbre da profundidade das raízes de nossa frágil consciência, e de quanto sua emergência é misteriosa e estranha. Essa atitude espiritual está em contradição direta com a cartesiana. Lá, a idéia dominante é da pureza do ser pensante, de sua extrema heterogeneidade em relação à natureza física inerte e de seu *status* transcendentemente superior. O dualismo cartesiano era adotado de forma ampla nos séculos XVII e XVIII. Para muitos, parecia inseparável de uma crença na imortalidade. E a prova de que a alma era um tipo de substância incorruptível distinta da matéria parecia estabelecer, sem qualquer sombra de dúvida, que éramos imortais. No capítulo anterior, falei sobre a certeza intuitiva que muitas pessoas dessa época tinham a respeito da existência de Deus e de uma vida futura. À medida que esta última foi racionalizada em termos de dualismo corpo-alma, também esta doutrina filosófica pôde parecer sólida.

O que era quase um aparte para Locke nos *Ensaíos*, com referência à possibilidade de que o pensamento, afinal de contas, fosse uma propriedade

45. Ver, p. ex., Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983, para um interessante desenvolvimento das idéias de Wittgenstein no tocante a isso. Heidegger também abriu linhas de exploração de uma questão que pode igualmente ser vista como sendo de aceitação daquilo que somos, isto é, o lugar da *Lichtung*.

da matéria⁴⁶, desencadeou uma série de batalhas metafísicas. Isso começou quase imediatamente, quando sua obra foi atacada por Edward Stillingfleet, bispo de Worcester, como algo que abria as portas para a falta de fé. A atitude de Stillingfleet foi compartilhada pela maioria dos pensadores do século seguinte. A própria sugestão de que pudesse haver uma explicação materialista do pensamento parecia-lhes bizarra — não era evidente que o pensamento era completamente diferente da matéria? — e gratuitamente subversiva em relação à religião e à moralidade.

Os que foram atraídos pelo materialismo intensificavam com frequência esta última impressão. Estavam de fato interessados em subverter a religião e a moralidade tradicionais. O que poderia facilmente passar despercebido era que essa nova/antiga filosofia não era apenas a negação de todas as posturas espirituais em relação à vida humana, mas mantinha sua própria postura característica. Era fácil deixar de perceber isso, por causa da desarticulação auto-imposta do naturalismo iluminista com respeito a suas fontes morais.

Mas essa posição, e o conflito à sua volta, é bem captada por um autor de nosso tempo. Douglas Hofstadter reconhece que certas pessoas

“têm um horror instintivo a qualquer ‘explicação simplificada’ da alma. Não sei por que certas pessoas têm esse horror, enquanto outras, como eu, encontram no reducionismo a religião suprema. Talvez toda uma vida em contato com a física e a ciência em geral tenha me despertado um temor respeitoso e profundo ao ver como os objetos e experiências mais substanciais e familiares se desvanecem, à medida que nos aproximamos da escala infinitesimal, num éter sinistramente insubstancial, uma miríade de vórtices rodopiantes efêmeros de atividade matemática quase incompreensível. Em mim, isso evoca uma admiração cósmica reverente. Para mim, o reducionismo não dá explicações simplificadas; ele aumenta o mistério”⁴⁷.

Não encontramos uma declaração tão claramente articulada num autor do século XVIII. Mas, como no caso do significado da vida humana, a inspiração espiritual pode ser percebida mesmo onde não está formulada.

Assim, o materialismo de Holbach vê todos os seres tendendo igualmente a uma “*gravitation sur soi*”⁴⁸, procurando manter-se em seu ser. Isso envolvia uma ruptura com a concepção cartesiana da matéria como algo fundamentalmente inerte. Essa concepção figurava num argumento exemplar

46. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, 1975, 4.3.6.

47. Douglas Hofstadter, “Reductionism and Religion” (réplica a John Searle), *Behavioural and Brain Sciences* 3, 1980, 434.

48. Holbach, *Système*, I, 59.

em favor da existência de Deus: ele tinha de ser invocado para explicar como o movimento começa. Holbach o substitui por um quadro da natureza como o *locus* da força, um quadro com profundidade, que desperta nossa admiração e respeito e pode concebivelmente ser o *locus* de onde emerge o pensamento, algo impensável na variante cartesiana.

Mas, como de hábito, é na prosa de Diderot que o impacto espiritual aparece com seu vigor máximo. Em seu *O Sonho de d'Alembert*, ele descreve ludicamente a gênese do próprio d'Alembert a partir de uma condição pré-embriônica e, depois, encerra com este quadro do surgimento e queda do gênio, emergindo

"des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être résolvant le problème de la précession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale".

(“de fatores materiais, os estágios sucessivos dos quais seriam um ser inerte, um ser sensível, um ser pensante e então um ser que poderia resolver o problema da precessão dos equinócios, um ser sublime, um ser miraculoso, um ser que envelhece, perde a firmeza, morre, decompõe-se e volta ao humus”)⁴⁹.

Essa atitude espiritual não é nova. Tem raízes epicuristas. Lucrécio também oferece uma descrição de nosso surgimento do universo maior, que ele vê nos alimentando, inconscientemente benevolente, de modo que podemos considerar o céu nosso pai e a terra, nossa mãe⁵⁰. Ele também expressa sua admiração reverente diante dessa vastidão: vê-la estendida à sua frente enche-o com uma espécie de prazer e sobressalto divinos⁵¹.

Mas, num contexto em que o dualismo estava profundamente misturado com as crenças religiosas e metafísicas mais importantes, o materialismo parecia chocante e original. Uma das mudanças importantes do século XVIII e das épocas seguintes foi que essa perspectiva em geral deixa de ser uma visão estranha, excêntrica, até se tornar, em nosso século, a perspectiva ortodoxa de certos círculos. Assim, mesmo a luta de que fala Hofstadter entre os reducionistas e seus oponentes raramente opõe visões dualistas cartesianas a visões materialistas⁵²; o reducionismo opõe-se, ao contrário, a um quadro da natureza que consiste em diferentes ní-

49. Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, em *Oeuvres philosophiques*, p. 266; e em *Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

50. Lucrécio, *de Rerum Natura*, II.991ss.

51. “*Divina voluptas*” e “*horror*”, *de Rerum Natura*, III.28-29.

52. Embora esse seja por vezes o caso; ver K. Popper e J. Eccles, *O cérebro e o pensamento*, Campinas, Papirus, 1992.

veis de ser, muito freqüentemente acompanhado de alguma noção de “emergência”⁵³.

Essas teorias têm algumas de suas raízes no pensamento romântico, e isso nos dá algumas pistas sobre por que essa postura espiritual emergentista avançou tanto contra a posição cartesiana no fim do século XVIII. Era a postura não só dos materialistas, mas também das diferentes variedades de pensamento antidualista, movida pela percepção da natureza como o *locus* de uma grande corrente de vida, que deu feição ao romantismo, assim como ao “clasicismo de Weimar” de Goethe e Schiller. A sensação de que nosso pensamento e sentimento emergem da natureza dá-lhes profundidade e força potencial; na verdade, introduz uma nova noção de “profundidade”, como veremos no próximo capítulo. Embora o expressivismo romântico possa ser oposto ao materialismo, os dois também podem entrelaçar-se de maneira muito frutífera.

O avanço dessa nova postura referente à natureza, quer inspirado pelo materialismo, quer pelo proto-romantismo, ajudou a alimentar uma nova percepção do tempo cósmico. O cosmo clássico da ordem significativa tinha sido eterno, mas basicamente imutável. O universo bíblico era histórico, mas de duração relativamente curta, alguns milhares de anos, algo que parecia imenso na época, mas que a imaginação podia abranger com facilidade. Em ambos os casos, estar no universo era estar num todo ordenado cuja extensão e limites podiam ser apreendidos.

O século XVIII vê o nascimento de uma percepção real do tempo geológico, isto é, não apenas da imensa escala de tempo em que o universo evoluiu, mas também das mudanças cataclísmicas que preencheram esses éons. Essa mudança se deveu em parte às descobertas científicas, que acabaram levando à formulação e aceitação geral da teoria de Darwin. Buffon e outros deram alguns passos nessa direção a partir de meados do século XVIII. Mas ela também refletiu uma mudança na imaginação e na percepção de nosso lugar na natureza. Diderot deu um salto muito à frente da evidência disponível ao escrever:

“Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps?... Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?”

53. Ver Marjorie Grene, *The Knower and the Known*, Washington, D.C., University Press of America, 1984, para uma apresentação de uma teoria anti-redutivista de níveis do ser que é também bastante antidualista. Merleau-Ponty também é famoso por ter desenvolvido uma teoria desse tipo. Ver *A estrutura do comportamento*, Belo Horizonte, Interlivros, 1975, e *A fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994.

("O que é a duração de nosso tempo em comparação com a eternidade?... Assim como existe uma sucessão infinita de animálculos num átomo de matéria em fermentação, existe também a mesma sucessão infinita no outro átomo de matéria chamado Terra. Quem sabe as espécies de animais que nos precederam? Quem sabe as que sucederão as atuais?")⁵⁴

O sentimento pela natureza, que descrevi no capítulo 17, moveu-se para além do jardim inglês, para além dos vales suíços onde a vida selvagem toca a habitação humana e que Rousseau tornou famosos, e chega finalmente às alturas inóspitas, onde se encontra assombrado com uma imensidão que parece absolutamente indiferente à vida humana! Ramond viajou por essas regiões, e seus livros expressaram essa exaltação diante da vastidão das alturas indomadas. Eles nos colocam diante da imensidão inexplorável do tempo.

"Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tout les êtres, plane sur l'abîme du temps."

("Tudo concorre para tornar nossas meditações mais profundas, e para lhes dar essa nuance sombria, esse caráter sublime que adquirem, quando a alma, dando o salto que a torna contemporânea de todos os séculos e coexistente de todos os seres, plana sobre o abismo do tempo.")⁵⁵

Charles Rosen cita as descrições dos Alpes e dos Pirineus feitas por Ramond, que dão visibilidade instantânea, por assim dizer, às histórias das diferentes camadas de pedra e gelo, às épocas amplamente separadas de sua gênese⁵⁶. Algumas descobertas surpreendentes de homens cultos combinam-se aqui com o temperamento romântico para produzir uma nova sensibilidade, que passou a dominar nosso mundo.

54. Diderot, *Rêve*, em *Oeuvres*, p. 299; e *D'Alembert's Dream*, p. 174.

55. Citado em Daniel Mornet, *Le Sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau et Bernardin à Saint-Pierre*, Paris, Hachette, 1907, reeditado em Nova York, B. Franklin, 1971, p. 283. Mercier foi movido a sentimentos semelhantes no alto do Jura: "Ainsi quand l'imagination s'enfonce dans la succession rapide des années et des siècles, ... lorsqu'elle considère ces milliers d'hommes qui sont tombés et qui tombent, cette multitude de faits écoulés, ces troncs ensevelis, dont il reste à peine la mémoire, l'âme éprouve un certain frémissement... et la réflexion court se perdre avec les heures dans l'abîme des choses éternelles"; citado em Daniel Mornet, *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1912, pp. 175-176.

56. Charles Rosen, "Now, Voyager", em *The New York Review of Books*, 6 de novembro de 1986, p. 58.

19.4

Deparamos aqui com uma das muitas formas pelas quais nossas concepções de fontes morais estão ligadas ao tipo de estruturas narrativas que usamos para dar sentido à nossa vida. A íntima interconexão entre estas, assim como com nossos conceitos de *self* e de sociedade, foi mencionada na Parte I. Mas há mais a ser dito sobre este aspecto. O naturalismo iluminista não só teve influência em nossas concepções de tempo cósmico, como também gerou suas próprias formas de narração pessoal e histórica.

Para entendê-las, temos de levar em conta toda a extensão de suas fontes morais, reconhecidas e desarticuladas. Procurei organizá-las em torno dos três pólos principais mencionados acima: a dignidade da razão auto-responsável, a importância dos impulsos comuns da natureza e o imperativo da benevolência.

Essas noções de razão e natureza definem certa perfeição para os seres humanos, em que o pleno exercício da razão auto-responsável produz a maior clareza possível sobre sua própria natureza e seu significado. Isso, por sua vez, define a situação contrastante, aquela em que os seres humanos se encontram, em que a razão é titubeante ou cega e a natureza, como conseqüência, é reconhecida de forma inadequada ou distorcida.

A verdadeira experiência do Iluminismo é a de uma luta por entre essa condição de cegueira para chegar à perfeição. Um traço essencial da narrativa, tanto de vidas individuais como da história, dentro da qual essa luta faz sentido é que ela, de alguma maneira, explique a queda na cegueira e no erro e mostre o caminho para nossa gradual superação de ambos. Fazendo certo paralelo com a história cristã, temos uma pré-história humana que nos vê cair vítimas do erro, quando a impostura e a superstição se apoderam de nossa mente, e depois travar uma longa luta de libertação.

O ponto nodal dessa narrativa de luta é o exercício da razão desacorrentada, levando ao desmascaramento do erro, o que, por sua vez, reconhece e, assim, liberta a dignidade da natureza. Biograficamente, é assim que o Aufklärer entende seu próprio desenvolvimento, a ruptura com um passado religioso, deísta ou metafísico, a liberação de seus próprios poderes naturais. E, historicamente, é assim que devemos entender a história humana em que estamos inseridos. Na medida em que pudermos ver a história humana com otimismo, ela deverá ser uma história de progresso, de sucessivas libertações da razão, que levem a sucessivas descobertas da verdade e, assim, a superações dos erros.

É assim que a própria vida do Aufklärer adquire seu significado, quando ele assume um lugar, desempenha um papel nessa cadeia de progresso. E é assim que ele pode tornar-se parte da comunidade de uma humanidade restaurada e aperfeiçoada, que um dia existirá: tendo contribuído em algum

ponto ao longo do caminho para sua concretização. Essa participação é reconhecida na gratidão de gerações futuras aos lutadores solitários de hoje. E, assim, em correlação com o sentimento de obrigação de trabalhar para essa humanidade plena (tão difícil de entender apenas nos termos da harmonia de interesses), há a expectativa de fama e gratidão da posteridade. A comunidade de interesses que não está presente no plano das realizações humanas concretas, entre mim e a feliz comunidade futura pela qual sacrifício meu bem-estar presente, é restaurada no plano do significado de nossa vida, por seu reconhecimento de minha importante contribuição ao que todos passaram a definir como o que dá sentido à vida humana.

Portanto, não é de surpreender que a posteridade seja evocada tantas vezes pelo Aufklärer. O reconhecimento por ela é seu grande consolo. Sua fama póstuma era sua imortalidade⁵⁷. Diderot invocava-a constantemente. Em seus últimos anos, escreveu suas obras mais perspicazes inteiramente dedicadas a leitores do futuro, e sequer tentou publicá-las enquanto vivia. Em sua *Refutation a de l'Homme*, de Helvétius, logo em seguida à passagem que citei acima, em que ele mostra como é absurdo explicar o heroísmo dos filósofos contemporâneos segundo o prazer físico, Diderot formula o que julga ser sua verdadeira motivação:

"Ils se flattent qu'un jour on les nommera, et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes... Ils jouissent d'avance de la douce mélodie de ce concert lointain de voix à venir et occupées à les célébrer, et leur coeur en tréssaille de joie".

("Adulam-se pensando que um dia serão aclamados e que sua memória será eternamente honrada entre os homens... Rejubilam-se antecipadamente com a doce melodia do distante concerto de vozes que se ocupará em celebrá-los, e seu coração estremece de alegria")⁵⁸.

Holbach, em seu *Essai sur les préjugés*, faz uma grande declaração de fé sobre o futuro do Iluminismo.

"Malgré tous les efforts de la tyrannie, malgré les violences et les ruses du sacerdoce, malgré les soins vigilants de tous les ennemis du genre humain, la race humaine

57. Essa virada para uma imortalidade da fama foi um dos pontos de afinidade entre o Iluminismo francês e a cultura política dos antigos. Os Enciclopedistas tiveram sua participação no retorno à voga de modelos clássicos na cultura francesa da última metade do século XVIII, passado o interlúdio rococó da Regência. Estão sendo assentados os alicerces sobre os quais vão ascender o pensamento e a retórica do período revolucionário. O vínculo entre o líder romano antigo e o moderno *philosophe*-revolucionário é forjado iconograficamente nos grandes painéis de Davi. Não por acaso o grande santuário da Revolução, que ainda conserva força simbólica na tradição republicana, é o Panthéon.

58. Diderot, *Réfutation*, em *Oeuvres philosophiques*, p. 574.

s'éclairera; les nations connaîtront leurs véritables intérêts; une multitude de rayons assemblés formera quelque jour une masse immense de lumière qui échauffera tous les coeurs, qui éclairera tous les esprits."

("Apesar de todos os esforços da tirania, apesar das violências e traições do sacerdócio, apesar da atenção vigilante de todos os inimigos da humanidade, a raça humana se esclarecerá; as nações conhecerão seus verdadeiros interesses; uma enorme quantidade de raios, reunidos, formará um dia uma massa ilimitada de luz que aquecerá todos os corações, que iluminará todos os espíritos.")

E, daí, conclui:

"Ainsi, sages,... vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future. Ce ne sont ni les richesses, ni les honneurs, ni les applaudissements du vulgaire que vous devez ambitionner: c'est l'immortalité".

("E assim, sábios... vocês não são homens de seu tempo; são homens do futuro, os precursores da razão futura. Não é a riqueza, nem a honra, nem o aplauso vulgar que devem ambicionar: é a imortalidade")⁵⁹.

Com certeza, a melhor e mais completa declaração da filosofia da história do Iluminismo descrente é o *Esboço*, de Condorcet, que nos faz percorrer dez eras da existência humana, sendo a décima o futuro radioso previsto para a humanidade. O quadro inteiro está aí: o declínio à servidão e superstição sob a impostura das classes instruídas, a aliança entre o despotismo e a superstição, a contraposição da luta da razão auxiliada pela ciência, o gradual fortalecimento da razão na era moderna com a ajuda da tecnologia, principalmente a arte da imprensa. O resultado é um progresso do conhecimento e dos costumes que ganha velocidade ao longo dos últimos séculos e torna-se irreversível com o firme estabelecimento dos princípios da epistemologia moderna⁶⁰; modos mais brandos substituem a dureza e a barbárie de leis e práticas anteriores⁶¹.

A passagem final do livro, que se segue a uma descrição do futuro que aguarda a raça humana, diz:

"Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis des ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu e du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la

59. Holbach, *Essai sur les préjugés*, cap. 14, citado em Naville, *D'Holbach*, pp. 359-360.

60. Condorcet, *Equisse*, p. 157.

61. *Ibid.*, pp. 161, 164.

liberté. Il ose alors les lier à la chaîne des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne détruira plus par une compensation funeste, en ramanant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un élysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances".

("Como esse quadro da humanidade, livre de todas essas cadeias, não mais sob o governo do acaso, ou dos inimigos do progresso, e percorrendo com passo firme e seguro o caminho da verdade, da virtude e da felicidade, apresenta ao filósofo uma visão que o consola pelos erros, crimes, injustiças que ainda mancham a terra e dos quais é frequentemente vítima! Na contemplação desse quadro, ele recebe a recompensa por seus esforços para o progresso da razão e a defesa da liberdade. Ousa então ligar esses esforços à cadeia do destino humano: lá encontra a verdadeira recompensa da virtude, o prazer de ter criado um bem duradouro, que o destino não mais destruirá por uma compensação funesta, trazendo de volta o preconceito e a escravidão. Essa contemplação é um refúgio para ele, onde a lembrança de suas perseguições não o pode seguir; onde, vivendo em pensamento com uma humanidade restabelecida nos direitos e na dignidade de sua natureza, ele esquece aquela que a ganância, o medo ou a inveja atormentam e corrompem; lá ele existe na realidade com seus iguais, em um Eliseu que sua razão soube criar e que seu amor pela humanidade embelezou com as mais puras alegrias")⁶².

Essa passagem torna-se mais comovente ainda se lembramos que foi escrita em 1793, quando seu autor estava escondido em Paris, fugindo de um mandado de prisão decretado pelo Comitê de Segurança Pública de controle jacobino que o acusava de ser um girondino suspeito, e que, de fato, teve apenas mais alguns meses de vida. Havia realmente "erros, crimes e injustiças" pelos quais precisava de consolo. E nosso assombro diante de sua inquebrantável fé revolucionária aumenta ainda mais quando lembramos que esses crimes não eram mais os de um *ancien régime*, mas das forças que diziam estar construindo o futuro radioso.

62. Ibid., pp. 238-239.

20

A natureza como fonte

20.1

O naturalismo iluminista teve, obviamente, importância colossal na formação de nossa sociedade e cultura contemporâneas. Mas é igualmente óbvio que tenha sido contestado e criticado. O contra-Iluminismo, o movimento ecológico e a esquerda tecnologista antiutilitarista radical são forças vivas hoje também. O final do século XVIII viu uma série de reações ao naturalismo e ao deísmo racionalista que prepararam o terreno para esses contramovimentos e também ajudaram a transformar a cultura moderna muito profundamente.

Desejo falar sobre algumas dessas forças neste capítulo. São bem variadas: vou discutir, por exemplo, tanto Kant como o romantismo. Mas existe um ponto comum, um fio condutor. No começo do capítulo anterior, mencionei que havia duas objeções muito frequentes ao deísmo típico do século XVIII. A primeira era uma objeção antipanglossiana, contra sua visão de mundo rósea e otimista; a segunda era uma objeção antiniveladora, contra uma visão muito simplificada da vontade humana, dedicada apenas à felicidade. Bem e mal tornaram-se uma questão de instrução, conhecimento, esclarecimento; não eram mais o fruto de atributos radicalmente