

# O despertar dos intelectuais: o “filósofo” das Luzes

Norberto Ferreira da Cunha

## 1

### Aproximações à genealogia de um conceito

Substantivado apenas por ocasião do “caso” *Dreyfus* (1898) – sobretudo através do célebre *Manifesto dos Intelectuais*, onde se revelam, publicamente organizados, não por quaisquer estatutos escritos mas por um conjunto de princípios e regras deontológicas, tacitamente, assumidas<sup>1</sup> – parece que só, adjectivamente, e por associação analógica se deve falar de intelectuais, no século XVIII. Esta conclusão não é, contudo, consensual, havendo mesmo quem afirme que o século XVIII foi a sua “idade de ouro”, o século em que atingiram o seu apogeu e máxima influência<sup>2</sup>. A verdade é que se o conceito de “intelectual” só com o “caso” *Dreyfus* revestiu contornos semânticos, explicitamente, definidos e, publicamente, debatidos, não é menos verdade que há intelectuais, hoje, que não lhes repugna ver – pelo contrário! – no “caso” de Sócrates e no *daimon* socrático a atitude que, com mais propriedade, define a teoria e a prática do

intelectual<sup>3</sup>. Não é, pois, incontroversa a tese dos que defendem que intelectuais só os há a partir do caso Dreyfus. Perante este dissenso e a constatação de que é possível remontar o conceito de “intelectual” até mesmo à Grécia clássica, não repugna aceitar, *prima facie*, que tenha *sentido* no século XVIII, ainda que sob outras designações – como a de “homem de letras” e/ou de “filósofo”. Todavia como estes conceitos emergem em contextos distintos que não são comutativos, o seu significado tem de ser definido antes da sua verificação, sob pena de ambos se apresentarem como incomensuráveis. Não quer isto dizer que poremos de parte a experiência concreta dos intelectuais para definir o seu perfil. Pelo contrário. O que queremos dizer é que procuraremos, a partir dessas experiências, definir os atributos estruturais do intelectual, onde caibam, não apenas este ou aquele, mas todos; é um desiderato metafísico, sem dúvida, porque tem o inconveniente de explicar “de mais”, mas o único que, pelo seu grau de generalidade, é, suficientemente, abrangente para encontrarmos um fio substancial de continuidade entre Sócrates, os intelectuais das Luzes e os intelectuais de hoje.

Se prestarmos atenção à teoria e à prática dos intelectuais das Luzes e do século XX, verificamos que há, em uns e outros, um conjunto, estruturalmente, intencional de atributos afins. O primeiro desses atributos é a contraposição e bipolarização entre o “intelectual” e o “manual” (que remonta à tradição indo-europeia, como mostrou Dumézil); bipolaridade consagrada na teoria platónica do conhecimento (que identificou o intelectual com o inteligível e este com o caminho da verdade e do bem), com interessantes implicações quer na concepção duma sociedade fechada – tal como a expôs Platão na *República* – e na distinção romana entre *artes liberales* e *opera servilia*, quer na apropriação que a antropologia, a moral e a escatologia católico-romana vieram a fazer dessa distinção; um segundo atributo é a sua função *normativa*: a contraposição entre o que *deve-ser* (em que se coloca o intelectual) identificado com o justo e o bem, e o que *é* (identificado com a rotina e o egoísmo, em que a maior parte de nós vive imerso); um terceiro atributo, é a sua conexão intrínseca com a *razão*, a *verdade*, o *universal* e a *humanidade*, em contraposição às paixões, às aparências e aos pontos de vista particulares deste ou daquele homem; um quarto atributo é a sua função *crítica* (que pressupõe a liberdade de pensar e a convicção de que o *ser* é *dever*, ou seja, imanente e humano, e, por isso mesmo, perfectível); um quinto atributo é a identificação da sua especificidade não com

algo em si – coisa ou pessoa – mas com uma continua e recorrente *actividade* de pensar (de pensar o *novo*); um sexto atributo é a sua convergente identificação não só com a "opinião pública" (que cria e reflecte, como tão bem mostrou Condorcet) mas com "os que participam na criação cultural ou no progresso do saber científico assim como os que contribuem para difundir e vulgarizar as aquisições dessa criação e desse saber"<sup>4</sup>; um sétimo e último atributo, é a convicção de que a sua intervenção na "cidade" – seja directa ou indirecta – é um dado primeiro da sua condição e "co-substancial ao seu ser"<sup>5</sup>.

Os atributos que acabamos de enunciar permitem-nos concluir que os intelectuais se auto-reconhecem como uma elite, especificamente, diferente, que privilegia, em defesa de certos "universais" imanentes à razão natural (e, conseqüentemente, convergentes com a verdade, o bem e o interesse geral), a teoria na transformação da realidade e, por isso mesmo, crêem que é imperativo, inerente à sua função e co-substancial ao seu "ser", influenciar a "opinião pública" e o Poder – assumindo, nesse processo, uma função crítica mas tolerante, inovadora, normativa e, *em princípio*, desinteressada e descomprometida, com vista à autonomia e emancipação racional, intelectual e política dos seus destinatários. Este desiderato generoso dos intelectuais não deve, porém, escamotear ou ocultar o seu normativismo apostólico e escatológico (seja transcendente ou imanente), pois os intelectuais – e Gramsci também o disse, ainda que sob um único ponto de vista (pois qualquer outro lhe parecia uma falsificação) – por muito que reafirmem a "pura" autonomia das suas ideias, estão, socialmente, comprometidos, quer porque asseguram (por deliberado distanciamento ou envolvimento), a conexão entre as classes sociais e as superestruturas ideológicas e políticas, quer porque se assumem como legítimos guardiães da homogeneidade homeostática dos valores dominantes em circulação, elegendo como um imperativo racional, de todos, o "seu" – pessoal – horizonte *prospectivo*. Por isso, mesmo aqueles – como Séneca, o nosso Padre António Vieira e Ortega y Gasset, entre muitos outros – que apelaram aos intelectuais para que se refugiassem no "deserto" a fim de se furtarem às ameaças e constrangimentos mundanos e puderem salvaguardar a sua independência – fazendo chegar, a partir daí, a sua voz "límpida" à praça pública – não deixaram, também, de o fazer em nome duma certa mundividência e duma certa praxis; e não os isenta de unilateralidade e compromisso sociais, a sua crença – por desencanto, por fé ou sobrançeria intelectual (que tantas vezes

germinam na solidão ou no diálogo dos “fala-sós”) – de que a sua “voz” era o único caminho dos homens para a salvação (neste ou no outro mundo). Por isso, a atitude, politicamente, neutra e distante dos acontecimentos imediatos, que Julien Benda virá a reivindicar para os “verdadeiros” intelectuais na década de 20 do século XX, não passava – como bem denunciou Raul Proença – duma ficção e, no seu pior, de uma atitude reaccionária, ao voltar, deliberadamente, as costas às prepotências e injustiças do quotidiano, em nome duma vocação e de um sacerdócio militante em prol dum alegado mundo do “universais” (em sentido mais ou menos platónico) e do “futuro” da humanidade.

## 2

### A emergência do poder do “filósofo” das Luzes

Ora este intelectual, tal como o acabamos de caracterizar, não sendo embora uma invenção da modernidade, circunstâncias e factores exógenos, por um lado, e interpretações canónicas, por outro, conduzirão à sua minimização – quando não ao apagamento – da sua individualidade durante séculos (especialmente durante a Idade Média<sup>6</sup>), vindo a ser de novo realçada e catapultada para a ribalta da *res publica*, apenas a partir do século XVIII, com a chamada *Ilustração*. Porquê? A que se deve esta súbita preeminência dos “intelectuais” – então mais propriamente designados por “homens de letras” e/ ou “filósofos” – e da “Republica das Letras”? Creio que a sua assunção e protagonismo públicos se deve, basicamente, a duas ordens de razões complementares: à ruína do paradigma aristotélico-escolástico e à ascendência da Reforma protestante e consequente crise da mundividência e práticas da “*res publica christiana*”<sup>7</sup>; e ao papel que os “filósofos” desempenharam na “arquitectura” e reconstrução do mundo novo. Detenhamo-nos, um pouco, nesta duas ordens de razões.

De meados do século XVI até ao século XVIII é um tempo de grandes convulsões revolucionárias: conflituam paradigmas de saberes (organicismo *versus* mecanicismo), arruinam-se os saberes antigos (especialmente os saberes dependentes do paradigma aristotélico-escolástico), eclodem conflitos e roturas no interior do Catolicismo (Reforma *versus* Contra-Reforma) e a razão

natural (de matriz cartesiana e/ou newtoniana) é alçada a paradigma de todo o conhecimento não só físico, mas social, político, moral e religioso. Instala-se uma profunda crise social, gerada pelo cepticismo e pelo relativismo, que, por fim, crê encontrar um refúgio de salvação no *cogito* cartesiano (e na razão imanente e individual) e na apropriação experimental e analítico-sintética da natureza. Neste processo de profundas mudanças, não só o poder político se individualiza (reforçando o absolutismo) mas, também, se seculariza – como assinalou Koselleck – obrigando os monarcas a justificarem-no, racionalmente (tornando-o, desse modo controverso e vulnerável à opinião pública).

Mas porquê o recurso aos “filósofos”? Porque estes – sobrepondo o entendimento à vontade, à imaginação e à erudição – “dão razão de tudo”, reduzindo todos os fenómenos a leis gerais e todos os nossos conhecimentos à maior unidade possível, segundo uma matriz analítica e fiscalista<sup>8</sup>; arrastaram, contudo, as crenças para uma crise de fundamentos para as quais a razão não encontrou respostas, abrindo caminho ao poder da opinião, que passou a julgar-se não só em estado de se pronunciar sobre as pessoas e as coisas, os princípios e os costumes mas capaz de esclarecer as questões mais difíceis e delicadas; enfim, com o poder da opinião, o egoísmo – de classe, de estado ou condição – tomou o lugar do interesse geral<sup>9</sup>. Este excesso de pretensões da opinião pública tornou, ainda mais difícil, a arte de governar, passando os monarcas não só a vacilar diante daquela mas a ter de contar com esse novo contra-poder – ora amigo útil ora inimigo perigoso – que perceberam ser necessário controlar, directa ou indirectamente, fosse pelo aliciamento ou pela persuasão esclarecida, fosse pela corrupção ou pela intimidação<sup>10</sup>. Seja como fôr, foi um contra-poder que passou a ser temido por todos, levando muitos grandes a cortejar, lisonjeiramente, as classes inferiores e alguns príncipes a identificar a opinião das cidades com a opinião da nação e a raciocinar sobre as leis em conformidade com a opinião pública (que ousava julgá-las antes de lhes obedecer) em vez de as submeter ao cadinho da razão e impô-las, energeticamente, a todos<sup>11</sup>.

Mas se o poder da opinião pública intimidou os poderes instituídos, veio dar também, simultaneamente, um novo poder aos “homens de letras” e /ou “filósofos” (a quem, aliás, a opinião pública devia muito do poder que tinha) porque não só tinham sido e eram os criadores dessa mesma “opinião pública”, os seus mentores e alegados representantes, como alcançaram um poder tal

– pela sua aliança com o mundo financeiro e burguês e pelos princípios que reivindicavam (que diziam acima de qualquer compromisso que não fosse o da razão "pura") – que se tornaram temidos pelas próprias classes sociais e também pelo poder político, que se viu constrangido a pactuar com eles, como um mal menor, mas necessário, lisonjeando-os (ainda que odiando-os e condenando os seus princípios), corrompendo-os (atribuindo-lhes as mais variadas benesses) ou intimidando-os<sup>12</sup>; opinião que D'Alembert não compartilha pois, em seu entender, se os Grandes, desde Luis XIV, começaram a proteger obras e escritores, não só célebres como mediócras, não o fizeram por medo dos seus protegidos ou por serem um mal menor e necessário, mas por sinais de estima e/ou vaidade, além das vantagens, facilmente, previsíveis, que podiam tirar dessa protecção e convívio, que, todavia, em qualquer momento, podiam descatar<sup>13</sup>; de qualquer modo, o poder político não os pôde ignorar, tanto mais que, pelos conhecimentos que alardeavam e pela postura ética em que se colocavam, se apresentavam como "exemplos" do poder como "deve-ser", ou seja, um poder em conformidade com a natureza, com a razão e com Deus. Passam, então, a representar a oposição esclarecida da opinião pública ao *status quo* e tornam-se moda; lisonjeá-los, chamá-los a si e pô-los ao seu serviço – como fizeram vários príncipes e governantes, que (como já dissemos) os odiavam do fundo da sua alma, condenando os seus princípios<sup>14</sup> – parecia ser "o traço distintivo de um bom cidadão, a prova de um espírito superior; supunha independência, dava dignidade, consideração, glória, enquanto os defensores do governo pareciam ser os lisonjeiros pagos que recebiam ouro em troca das suas complacências"<sup>15</sup>. Assim se tornam – como observou Raynal – a alma da nação (que tinha o seu corpo no Povo) e a charneira entre este o Poder, como passou a acontecer desde Luis XIV e, mais ainda, desde o século XVIII, quando começaram a escrever sobre economia política e legislação (matérias que envolviam o interesse geral)<sup>16</sup>.

Esta deslocação da alavanca política das mãos dos governos para as dos homens de letras, embora lenta, mostrou-se irreversível, começando em França e alastrando por toda a Europa<sup>17</sup>. É certo que, em Espanha, a inquisição e o poder do clero impediram os homens de letras de aceder ao poder, mas em Inglaterra, desde há muito – mas sem o recurso à violência revolucionária (recordemos que Ancillon nos está a falar depois da Revolução Francesa de 1789) – a opinião pública e os homens de letras (que eram os seus porta-vozes) estavam acima dos governos (que não eram mais do que o seu árbitro e

moderador)<sup>18</sup>. Não acontecia assim na parte continental da Europa. Como disse Ancillon – e Voltaire já o dissera também – nem os homens de letras nem os “filósofos” estavam em condições de exercer, com sucesso e em prol do bem comum, o poder que as circunstâncias lhes tinham concedido, porquanto conheciam mal a arte de governar, conheciam mal os factos e os acontecimentos, e conheciam ainda menos os meandros, as necessidades e os recursos de um Estado; pareciam “arquitectos” que sem o exame e estudo prévio duma localidade, ou seja, em abstracto, tivessem decidido reconstruí-la e aperfeiçoá-la<sup>19</sup>. Também D’Alembert confirma este juízo de valor de Ancillon, ao afirmar que os homens de Letras, “arrancados à sua solidão”, se viram metidos num turbilhão novo, onde, frequentemente, se encontraram bastante deslocados, como lhe aconteceu a si mesmo<sup>20</sup>. Mas se os “filósofos” não tinham, do seu lado, a força do conhecimento concreto da realidade social e política tinham, contudo, a força da opinião pública – sobretudo da classe média – que elogiavam e a cujos interesses se ajustavam os seus princípios e teorias gerais, atacando, em contrapartida, a classe superior, mais exactamente, a nobreza hereditária, as suas riquezas e os seus luxos, a quem atribuíam a manutenção das superstições, da ignorância, das desigualdades sociais e a hostilidade activa ao progresso<sup>21</sup>.

### 3

#### Os “homens de letras”, os “filósofos” e os “bel-esprits”

É neste contexto que emergem os denominados “homens de letras” e “filósofos” – como Dumarsais, Voltaire, Diderot, D’Alembert, Marmontel, La Mettrie, Duclos, Maupertuis, e tantos outros; que os une um “sentimento de pertença” a um “corpo” comum ou *Republica das Letras* (não é casual que Pierre Bayle tenha dirigido um periódico no fim do século XVII, intitulado *Nouvelles de la République des Lettres*)<sup>22</sup>; que as Academias reforçam o prestígio do seu poder intelectual junto da opinião pública<sup>23</sup>; que se multiplicam os periódicos, que os Salões se tornam espaços de sociabilidade do livre pensamento<sup>24</sup>; que se forja e realiza o projecto da *Encyclopédie* (1751-1772)<sup>25</sup>. Todos estes homens têm



um sentimento de pertença a uma "República das Letras", cuja língua comum (a razão natural e crítica) lhes mostra ser uma República sem fronteiras, sem constrangimentos de religião ou de liberdade de pensar, por via da qual crêem ter uma missão a cumprir que transcende as contingências individuais: libertar a opinião pública do fanatismo, da superstição e da ignorância; denunciar todas as formas de despotismo e arbitrariedades do Poder político e religioso; promover uma filosofia de pendor naturalista e mecancista, que julgam a mais consentânea com o progresso e a felicidade dos povos. Ora, ainda que esta República tenha sido "um modelo mítico e um programa ideal" – pressupõe um sonho de igualdade num mundo fortemente hierarquizado, piramidal e, económica e socialmente, muito desigual – foi, contudo, "um importante vector do imaginário" dos "filósofos" até ao fim do Antigo Regime, porque ajudou a mobilizar as suas energias, a tomar consciência do seu papel e do seu poder relativo<sup>26</sup>. Podemos, pois, falar do seu perfil ideal.

Mas mesmo ideal, não surge, porém, como Minerva da cabeça de Zeus. Antecipa-o e anuncia-o o "homem de letras" ou "gramático" que, no sentido em que os gregos e romanos o entendiam, era – segundo Voltaire – um homem "não só versado (...) na Gramática propriamente dita, que é a base de todos os conhecimentos, mas um homem que não era estrangeiro na Geometria, na Filosofia, na História geral e particular; e, sobretudo, que estudava Poesia e Eloquência"<sup>27</sup>. Todavia, nos séculos XV, XVI e XVII, estes gramáticos circunscreveram a sua actividade intelectual, sobretudo, à crítica textual dos autores gregos e latinos; e se é certo que a sua crítica foi de inestimável valor não só porque debilitaram o peso da autoridade e da tradição e valorizaram a razão e a crítica, mediante a elaboração de dicionários, de edições críticas e comentadas de clássicos e obras-primas da Antiguidade, também é verdade que, frequentemente, acabaram por cair numa erudição de inventário – como dirá d'Alembert<sup>28</sup>. E nada mais. Ora este homem de letras tem muito pouco em comum com o homem de letras e/ou "filósofo" das Luzes. Este não conhece apenas uma língua, mas várias e exige-se-lhe que aprofunde, o mais possível e criticamente, o saber nos seus múltiplos aspectos e disciplinas (que o homem de letras do passado julgava redutível ao conforto intelectual duma "ciência universal"); esta panóplia de conhecimentos e o espírito racional e crítico que lhe é exigido proporcionam-lhe, assim, um "espírito filosófico" (distinto do do antigo filósofo ou metafísico) que, quando aliado ao "bom gosto", fazem dele



um literato "completo", capaz quer de passar, agilmente, dos "espinhos das Matemáticas às flores da Poesia, ajuizando, igualmente, com finura, um livro de Metafísica e uma peça de teatro", quer de se ajustar, simultaneamente, ao mundo e ao gabinete de trabalho<sup>29</sup>.

É verdade que, em tempos idos, os "filósofos" viveram, deliberadamente, afastados e alheados da sociedade e das desvairadas paixões da população e/ou dos interesses efêmeros do poder (que abominavam), refugiados no "deserto", ou seja, isolados em gabinetes de trabalho, em bibliotecas monásticas, em celas, exclusivamente dedicados aos estudos e ensimesmados em especulações metafísicas<sup>30</sup>. É assim que os concebem e descrevem o *Dictionnaire universel* de Antoine Furetieri (1690) e o *Grand Dictionnaire historique* de Moréri (1.<sup>a</sup> ed. em 1674); e, já pelas Luzes dentro, Bonneval (*Progrès et education*, 1743) e o Marquês d'Argens, nos seus romances – como *O Filósofo solitário* (1748) e *O Filósofo amoroso* (1737) – e nas suas *Lettres morales et critiques* e em *Sur les différents états et les diverses occupations des hommes* (1737). Todavia, a "sã filosofia" e a independência de espírito que associaram à crítica, levou-os a estendê-la à denúncia dos preconceitos, à demonstração das falsidades e superstições que inquinavam a sociedade – como as previsões astrológicas, as adivinhações dos mágicos, os sortilégios de toda a espécie, os falsos prodígios – e à desvalorização, até ao ridículo, das mil e uma disputas pueris que antes se consideravam perigosas e que a crítica racional mostrou serem insignificantes e desprezíveis<sup>31</sup>. Mas não só. As luzes naturais da razão mostraram-lhe, também, quanto é "sagrado" e "essencial" o seu amor pela sociedade civil; um amor que devem honrar com probidade e com o exacto cumprimento dos deveres sociais e com o desejo sincero de agradar aos outros e ser-lhes útil<sup>32</sup>. Por isso, os Filósofos – na opinião do seu correligionário D'Alembert – deviam comprometer-se, politicamente, mas numa Política que, em sua opinião, decorria duma "espécie de moral de um género particular e superior, à qual os princípios da moral vulgar nem sempre se podem acomodar senão com muita finura ou subtileza"<sup>33</sup>; ou seja, a política dos filósofos – e à qual estes não se deviam furtar – derivava duma moral baseada numa lei natural, comum todos os Povos e anterior a todas as convenções particulares – *quid* da humanidade enquanto dever-ser – mas que, dificilmente, se compaginava com a política imediata do político e do homem de Estado<sup>34</sup>. Por isso, a política que se exigia ao filósofo interveniente era o "estudo talvez mais difícil de todos, pelo conhecimento

profundo dos homens e dos povos que exige, e pela variedade e extensão dos talentos que supõe<sup>35</sup>. Mas cumprido este desiderato, cumprir-se-ia a profecia de Antonino: “os povos serão felizes quando os reis forem *filósofos*, ou quando os *filósofos* forem reis”<sup>36</sup>. Por isso, os enciclopedistas, na dedicatória da sua obra ao Conde d’Argenson, Ministro e Secretário de Estado da Guerra e protector do seu projecto, lembram-lhe que a autoridade de um ministro não pode ter, como bússola da sua acção, nem os cortesãos nem a opinião pública; a primeira é “cega e suspeita”, a segunda é indiferente e distante; apenas da “nação livre e desinteressada dos Filósofos” um ministro podia esperar o reconhecimento dessa autoridade, porque só os que pensavam sabiam avaliar quem pensa<sup>37</sup>. Os Filósofos apresentam-se, pois, ao poder ilustrado como a “ratio” mais representativa do interesse geral, como os únicos que diziam a verdade, porque o faziam, livre e desinteressadamente, e, por isso, eram o garante da actuação esclarecida e justa dos governantes. É em conformidade com esta convicção que um dos mais radicais enciclopedistas, Deleyre, dizia que só “o espirito filosófico é o grande pacificador dos Estados; e [que] é talvez um erro não lhe entregar plenos poderes, de tempos a tempos”<sup>38</sup>.

Como se vê, o “filósofo” das Luzes não procura ser um “sábio” refugiado no “deserto”; não se contrapõe ao mundo (como inimigo deste e ensimesmado numa torre de marfim, ruminando sentenças e sistemas, completamente, dissociado da realidade) mas também não se confunde nem se quer confundir com o sábio estóico (ainda que o novo filósofo das Luzes o admire)<sup>39</sup>. Mas apesar de mundano, ou seja, de aberto ao mundo, o filósofo das Luzes nada tem de comum com o chamado “bel esprit” – como diz Voltaire – pois embora este tenha alguma cultura e estudos, distingue-se não pela filosofia (que não tem) mas, sobretudo, pelo brilho da sua imaginação e pelo prazer que proporciona o seu convívio e conversação<sup>40</sup>. O polígrafo marquês Louis-Antoine Caraccioli é muito menos condescendente do que Voltaire para com este personagem e vai mais longe; para o antigo aluno dos Oratorianos – cuja educação nunca enfeitou – o “bel esprit” é hostil à Razão assente na experiência e no bom senso, ridiculariza a verdade – escudando-se num cepticismo radical – alimenta-se de sistemas que seduzem e cegam o entendimento, “é o pai dos paradoxos, das palavras novas, das ideias bizarras”, é um paladino infrene e regulador da moda, insinuante e mundano, que a complacência pública, lamentavelmente, não só tolera mas adula, consentindo que participe nas conversas mais sérias

e nas obras mais importantes, procurando, acima de tudo e a qualquer preço, ser o “oráculo do dia” daquela multidão de gente superficial que há em toda a parte e que tem por bússola a frivolidade e por lei a desordem, não tendo pejo em alçar-se a juiz de livros e de autores, de méritos e de saberes<sup>41</sup>. O novo homem de letras e/ou “filósofo” é outra coisa, como se pode verificar, lendo Dumarsais, Voltaire (em carta a Diderot, de 29 de Setembro de 1762), o “*Discours préliminaire*” de La Mettrie às *Oeuvres Philosophiques* (1749-50), D’Alembert, Diderot, e M. Duclos (*Considerations sur les moeurs de ce siècle*, 1765), entre outros. Não é o sucesso ocasional nem a moda que o levam quer até junto dos Príncipes e dos Grandes, dos reis e dos súbditos quer a comprometer-se, activamente, com a sociedade, mas um imperativo ético – ditado pela razão natural e assente na experiência, na observação sistemática e /ou experimental – que o “obriga” a uma crítica construtiva, tolerante e humanitarista, com vista à verdade (que crê ser a fonte da perfectibilidade, do bem e da felicidade)<sup>42</sup>, cujo preço é, por vezes, – como diz Raynal – ter de “beber da taça de Sócrates”<sup>43</sup>. Por tudo isto, estes novos homens de letras ou “filósofos” – como salienta Voltaire – são superiores aos seus predecessores<sup>44</sup>.

## 4

### O “filósofo” das Luzes

Mas existiu, realmente, este “filósofo” das Luzes (que foi precedido pelo “homem de Letras” e não se confundia com o “bel esprit”), cujo perfil intelectual acabamos de esboçar? Ideal e genericamente, creio que sim, mas também creio que não coincidiu com nenhum “filósofo” em particular. Daí o dissenso que o próprio termo gerou já no século XVIII. Efectivamente, já o abade Morellet, um dos quarenta académicos da Academia Francesa, num elogio a Marmontel, que pronunciou em 12 do Termidor, na sessão da 2.ª classe da instituição de que era Secretário perpétuo, insurgindo-se contra epíteto de “filósofo” com que procuraram, pejorativamente, estigmatizá-lo, reagiu, perguntando em que classe de filósofos o incluíam, porquanto filósofos tinham sido Fontenelle, Mably, Rousseau, Buffon, Condillac e D’Alembert (entre outros) e não havia,

entre eles, dois que tivessem as mesmas opiniões nem uma filosofia comum<sup>45</sup>. A observação do abade Morellet é quase, inteiramente, certa. Mas mais do que uma unidade de conteúdos (que não há), as Luzes caracterizam-se, sobretudo, por uma unidade de método – como já, desde há muito, salientara Cassirer. No entanto, ao revisitarmos esses “filósofos” é possível concebermos um “filósofo-ideal” das Luzes que embora não se identifique com nenhum deles, em particular, todos – de um ou outro modo, em um ou outro aspecto – nele se revêem, como denominador comum de unidade e de pertença. Para o comprovar, vejamos o que pensavam de si, enquanto filósofos – entre outros – Dumarsais (que inspirará o ideal do “filósofo” próximo do que é descrito na *Encyclopédie*), Voltaire, D’Alembert, Raynal, Maupertuis e Marmontel<sup>46</sup>.

Segundo Dumarsais – cujas opiniões foram, inicialmente expostas num célebre opúsculo (*Le Philosophe*, 1743) que circulou manuscrito, desde 1735, e virá, mais tarde, a constituir a parte substancial da entrada sobre o mesmo conceito, da responsabilidade de Diderot, na *Encyclopédie* – o título de “filósofo” trivializara-se, ao ponto de se considerar como tal aquele que vivia uma vida obscura e recolhida, marcada por alguma erudição e tingida por algumas leituras<sup>47</sup>. Ora o verdadeiro filósofo, para Dumarsais, nada tinha de comum com esta caricatura; não cultivava apenas o espírito nem vivia, como um monstro, “nos abismos do mar ou no fundo de uma floresta”; não se julgava um “exilado neste mundo”, nem o olhava como um “inimigo” ameaçador (que desprezava e exorcizava com virulência)<sup>48</sup>. Filósofos eram aqueles que, com base nas luzes da razão e na observação dos sentimentos humanos, reflectiam sobre si e se conheciam a si mesmos (ao contrário do homem vulgar), se mostravam capazes de identificar as causas das acções e dos sentimentos do seu “maquinismo” (desmontando-o e vice-versa, como se fosse um “relógio”), que apenas agiam, racional e previsivelmente, erradicando das suas determinações, as paixões e os sentimentos; consequentemente, melhor do que ninguém, o filósofo das Luzes estava em condições de evitar e/ou minimizar os sentimentos contrários ao seu bem-estar e à razão, excitar, quando necessário, as afeições mais convenientes ao seu estado momentâneo e combater os preconceitos derivados da educação (especialmente os religiosos por serem os mais nefastos à conduta)<sup>49</sup>. Nesta drenagem deliberada da conduta, a razão era para o filósofo o que a graça era para o cristão, no sistema de Santo Agostinho<sup>50</sup>. Mas esta razão que levava o filósofo a agir não se baseava – como criam os metafísicos – em princípios

incondicionados e *a priori* (frutos da especulação ou de evidências do senso comum ou de dogmas); as máximas em que se baseava a razão dos filósofos, segundo Dumarsais, eram inferidas do conhecimento sensorial, pois todo o conhecimento nos vinha, em última instância, da experiência sensível e, portanto, tinha o seu ponto de partida fora de nós e não dentro de nós (como criam os metafísicos); esta convicção, estritamente empírico-mecanicista, levou-o, por um lado, a reconhecer, a limitação do nosso conhecimento (limitado pela opacidade relativa da natureza dos objectos e pelas fraquezas dos órgãos sensoriais) e a defender que o pensamento não era mais que extensão e uma função da substancia cerebral e, por outro, a negar o dualismo substancial ou ontológico<sup>51</sup>. Os homens não podiam, pois, conhecer tudo; por isso, o filósofo não devia tomar por verdadeiro o verossímil, mas tomar por verdadeiro o que era verdadeiro, por falso o que era falso, por duvidoso o que era duvidoso, e por verossímil o que era verossímil; e quando não tivesse motivos suficientes para ajuizar, quando não conhecesse as causas eficientes das coisas devia abster-se, porque a função do espírito não consiste, simplesmente, em ajuizar, mas em ajuizar bem<sup>52</sup>. E ajuizar bem ou ajuizar com *espírito de justeza* – peculiar ao filósofo – consistia não no conhecimento do *espírito*, mas em conhecer os motivos dos juízos, conhecer a sua extensão e conexão e ser-se cuidadoso e contido nas generalizações<sup>53</sup>. Mas o verdadeiro filósofo, além desta *justeza do espírito* devia juntar outras qualidades, como a tolerância e a fruição – com sábia economia – dos bens da natureza e dos prazeres da sociabilidade, agradar aos outros e tornar-se útil<sup>54</sup>. Não vê, portanto, no *outro* um inimigo; e, por isso, "cheio de humanidade", "sabe repartir-se entre o recolhimento e o trato dos homens"<sup>55</sup>. Dumarsais surpreende-se mesmo porque é que os homens se têm detido tanto a especular sobre questões estéreis e indissolúveis – como o número de pessoas da trindade cristã e da sua emanação, o numero dos sacramentos e da sua virtude, a natureza e força da graça, etc. – pondo de parte ou desvalorizando o lado prático da vida; e quantas desordens e guerras – lembra – são provocadas por heresias e quimeras derivadas de problemas insolúveis! E nas mesmas "visões" e quimeras têm incorrido alguns filósofos, como se vê pelas suas disputas frívolas e pelas muitas questões inúteis que enxameiam os seus livros<sup>56</sup>. Dumarsais lembra que, para o verdadeiro filósofo, "a sociedade civil é, por assim dizer, a única divindade que reconhece sobre a terra"<sup>57</sup>; por isso, o filósofo deve colocar acima de qualquer ciência a probidade ou exacta atenção aos seus deveres (que cresce na razão directa das suas

luzes) e a honradez (cuja acção é ditada pelo espírito da ordem e por razões, e não pelo amor e pelo ódio, pela esperança e pelo receio, desencadeados, em geral, pela superstição e pelo fanatismo religiosos)<sup>58</sup>; esses preceitos – o cumprimento dos deveres e a honradez – devem ser mesmo “a sua única religião”<sup>59</sup>. A honestidade do filósofo nada tinha, pois, de comum, com a honestidade do “devoto”; este é honesto por temor ou por paixão (estados que não dão ao homem qualquer segurança); por outro lado, a frequente desonestidade ou “pecados” dos homens, mesmo dos mais piedosos, relativamente aos mandamentos de Deus, mostra não só que a religião é “pouco proporcionada à humanidade” como coloca o homem numa permanente angústia entre o bem e o mal, cria-lhe um permanente sentimento de culpa e – pior ainda – acaba por o levar quer a imolar a virtude ao vício, a deixar-se arrastar pelas suas inclinações menos virtuosas – pois sabe que o arrependimento e a confissão o redimirão dos seus erros – mas a cometer para com os homens as mesmas desonestidades e infidelidades cometidas para com Deus. Em agravamento da sua desonestidade está a sua convicção que há tempo para reparar as suas faltas e, com essa reparação, evitar as penas e merecer as recompensas. Ora o arrependimento religioso – que apaga, de súbito, o cadastro pecaminoso – leva o devoto a desvalorizar o cumprimento das leis da sociedade e a considerar mais perfeito o “quimérico” do que natural, além de, praticamente, vantajoso, pois o seus efeitos negativos não vão além das perturbações e emoções ocasionais provocadas pelos sermões dos sacerdotes, da ameaça do inferno e outros castigos de Deus<sup>60</sup>. Por tudo isto, a religião, para Dumarsais, é um freio débil à imoralidade, que deve, antes, combater-se pelo cumprimento das leis sociais decorrentes dos direito naturais, que os filósofos procuram, por via da razão, traduzir em regras que eles mesmos devem seguir<sup>61</sup>. É verdade que as “paixões tranquilas” dos filósofos e o facto de nada esperarem depois da morte podem empurrá-los para a voluptuosidade. Dumarsais não crê, todavia, que isso aconteça. Pelo contrário. Em sua opinião, as paixões dos filósofos são guiadas por uma “razão cultivada” que os livra da tendência para o crime e para a desordem (a que são afoitos os ignorantes e os supersticiosos) e porque nada receiam da morte, cresce neles o motivo para serem honestos durante a vida, a saber, “a auto-satisfação de agir conforme as regras da probidade” (motivo que não atribuem – ao contrário dos devotos – à graça divina), cuja finalidade é o bem ou “satisfação pessoal”, para onde é orientado pela sua “disposição



mecânica”, pelo “fermento da ordem e da regra” em que foi amassado, pelas ideias do bem da sociedade civil que o absorvem e pelos princípios desta que conhece melhor do que os outros homens<sup>62</sup>. A sua faculdade de agir é, por assim dizer, “como uma corda de instrumento de musica levada a um certo tom”, que não pode produzir um som contrário, sob pena de desafinar e ficar em desacordo consigo mesmo<sup>63</sup>. Sendo assim, qualquer homem, movido pela reflexão – e mais ainda o filósofo que não acredita em penas e recompensas depois desta vida – tem mais interesse em conservar a vida e conviver com o próximo, da melhor maneira, do que em eliminá-lo. Somos tanto mais honestos e probos quanto mais agirmos com espirito filosófico e porque somos filósofos, somos, necessariamente, homens honestos e probos; probidade e filosofia implicam-se e o filósofo torna-se indissociável do “honnête homme” (de tal modo que, para Dumarsais, “a ideia de um mau ‘honnête homme’ é tão oposta à ideia de filósofo como a ideia de estúpido”)<sup>64</sup>. O ignorante não tem, pois, estofo bastante para ser bom, o que, num certo sentido, – segundo Dumarsais – vem dar razão à teologia quando afirma que todo o pecador é ignorante. Em suma, o amor do filósofo à sociedade assim como a sua condição de “honnête homme” são inerentes às suas luzes; por isso a máxima de Antonino – ‘que os povos serão felizes quando os reis forem filósofos, ou quando os filósofos forem reis’ – é, para, para Dumarsais, inteiramente verdadeira<sup>65</sup>. Aos filósofos ou àqueles que estão imbuídos do espirito filosófico deve ser, pois, entregue o governo dos povos, porque os move o amor da ordem, do bem público e de “tudo o que se chama humanidade”<sup>66</sup> e não àqueles cujo entendimento está refém da fé e são movidos por paixões religiosas, que retiram o seu poder e dignidade dum Ser no qual vivem ensimesmados e pelo qual crêm ter sido criados e de que se julgam imagem (desprezando, por isso, o mundo e os demais homens, a felicidade terrena, e cujo fim ultimo da sua dignidade é uma felicidade que não passa pelos outros, nem pela sociabilidade, nem leis da Republica)<sup>67</sup>. Mas se o filósofo era, essencialmente, “um homem honesto que age em tudo por razões”<sup>68</sup>, tal não implicava o seu desprezo pelos sentimentos e pelos bens temporais. Para Dumarsais, o filósofo devia ser humano, sensível, fruir, moderadamente, das paixões (regulando-as e não se deixando tyrannizar por elas), cuidar (sem ambições desmedidas) dos seus bens temporais e da sua fortuna, com vista a uma vida, razoavelmente, agradável e decente (que lhe facilitasse o convívio com os homens), porque considerava estes atributos



e condições tão importantes nas ligações dos seres humanos como a razão e o *espírito de justeza*<sup>69</sup>. É claro que este filósofo não se confundia – como faz questão de assinalar – com “o sábio insensível dos estoicos”, que não era um homem mas um “fantasma”, que desprezava a humanidade e inutilizava as paixões (repudiando, portanto, a sua fruição, mesmo moderada), que pretendia rebaixar a natureza humana a uma “insensibilidade quimérica” (afastando de nós “todas a delicadezas sensíveis”), que negligenciava os negócios temporais e os bens da fortuna em troca duma “meditação preguiçosa” (que nos afastava “do comércio das pessoas honestas”)<sup>70</sup>. Em suma, era um homem de excessos (neste caso, de renúncia ao mundo). Não quer isto dizer que Dumarsais tenha menos estima por um filósofo que seja pobre; o que critica é que não se trabalhe, sob o pretexto de que “o mínimo necessário para viver” basta ao filósofo, justificando-se, com esta e outras “máximas alucinantes”, não só a indolência como a sua elevação a virtude<sup>71</sup>. Ora, para Dumarsais, todos os excessos – e o estoicismo é um deles – são condenáveis, porque ou rebaixam o homem à pura animalidade ou procuram elevá-lo acima da humanidade; em qualquer caso, afastam-no do que é, e corrompem a natural perfeição, sob pretexto de a elevar<sup>72</sup>. O filósofo era outra coisa: além de, gnoseologicamente, empirista e mecanicista devia ser, acima de tudo, um homem probo, honesto e sociável, agindo sempre em conformidade com as leis da razão e da natureza e, conseqüentemente, desafecto às superstições, às paixões e aos problemas especulativos indecíveis (como os provocados pelas religiões), social e politicamente empenhado, vocacionado para a sociabilidade, sensível à fruição moderada dos sentidos, afoito ao trabalho e aos cuidados (sem desmesura) dos bens temporais e da fortuna e à fruição moderada das comodidades e prazeres da vida<sup>73</sup>. Enfim, temos nesta caracterização do “filósofo” feita por Dumarsais, o essencial do que muitos vão entender pelo genuíno “filósofo” das Luzes. É verdade que a maioria dos ilustrados não partilha a sua teoria do conhecimento; é verdade que muitos deles são deístas, protestantes, e até católicos. Mas todos eles salientam, com mais ou menos ênfase, a conjunção, no novo intelectual, dum “espírito filosófico” anti-aristotélico e empírico-mecanicista (pelo menos no plano gnoseológico), a exigência racional da sociabilidade e do comércio dos homens (à qual, portanto, não devia furtar-se), a exemplar probidade e honestidade da sua conduta, a fruição moderada dos prazeres dos sentidos, dos bens temporais e da fortuna e a procura da felicidade em companhia e convívio com os outros.

Mas se Dumarsais é uma referência que servirá de modelo ao “filósofo” da *Encyclopédie* (tal como o descreve Diderot, ainda que enquadrado pelos pontos de vista do “Discours préliminaire” de D’Alembert à *Encyclopédie*), não é esse, exactamente, o “filósofo” de que nos fala Voltaire<sup>74</sup>. É verdade que foi – como sabemos – um deslumbrado admirador da filosofia natural newtoniana, mas não da sua utilização holista e, menos ainda, de um visão materialista da natureza, do homem e da sociedade<sup>75</sup>. Conhecia as limitações do conhecimento científico e a pouca importância que este tinha para a conduta da vida humana – como disse, por exemplo, a Frederico, o Grande, da Prússia; por isso, não surpreende que subscrevesse o deísmo e considerasse Cícero mais valioso que quase todos os filósofos gregos juntos e apreciasse, em Platão, fundamentalmente, o seu “amor pelas acções honestas e generosas”<sup>76</sup>. Daí também a sua admiração (ao contrário de Dumarsais), pelos estóicos – que frequentemente e, em vão, procurou imitar – pela sua conduta frugal, humilde e corajosa, pela sua deliberada aversão aos confortos materiais da vida e pelo seu férreo autodomínio das paixões (de que eram exemplos Epicteto, Antonino, Juliano e Marco Aurélio)<sup>77</sup>. Mas se o filósofo devia ser, tendencialmente, estóico (mas não um imitador de Diógenes), por outro lado, devia compaginar essa conduta com um indeclinável amor à verdade, à sabedoria e à “humanidade”, como, também, reiteradamente, recomendou a vários monarcas ilustrados (como Frederico, o Grande da Prússia, a Catarina da Rússia e a Estanislau da Polónia). Deste modo, o poder (mesmo o dos soberanos) tinha a oportunidade de se impôr pela sua universalidade, não apenas no plano racional mas no plano da acção. Mas – adverte Voltaire – se os filósofos se deveriam distinguir pela racionalidade, pela sua conduta moral e pelo seu amor à verdade e à humanidade, tais atributos não lhes davam a prerrogativa de se dizerem inspirados por Deus, de se arvorarem em profetas e de condutores dos povos, como faziam os teólogos e os eclesiásticos<sup>78</sup>; por isso lhes recomendava que se recolhessem para lugares tranquilos e se afastassem da população (ao contrário do que ele mesmo fizera outrora), porque da sua exposição pública nada podiam aproveitar. Ele mesmo lamentava ter-se exposto, tantas vezes, publicamente. Este apelo a que os filósofos se afastassem do Povo e se isolassem não implicava que se afastassem, igualmente, das elites e dos centros de Poder, sobretudo, de quem o detinha – os Príncipes. Justificava essa relação – que no caso de Voltaire oscilou entre o elogio e a crítica – por duas ordens de razões: em primeiro lugar, porque acreditava que o espírito filosófico não era um factor de

perturbação social e de dissensões internas, nunca fizera mal ao Estado (ao contrário do fanatismo), sendo uma arma contra a intolerância e um factor de adoçamento dos costumes; enfim, um meio de correcção das imperfeições da nossa natureza; por isso mesmo se surpreendia tanto que houvesse filósofos que tivessem sido (e fossem) perseguidos – como foram Descartes, Charron, Locke, Ramus, Descartes, Gassendo, “o imortal Bayle, honra da natureza humana” e o próprio Fontenelle que, em 1713, correria o risco de perder as suas pensões, o seu lugar e a sua liberdade por ter escrito o seu *Traité des orações* (acusado de ateísmo pelo jesuíta Le Tellier, confessor de Luis XIV)<sup>79</sup>; em segundo lugar, porque acreditava que a filosofia era um importante meio para uma melhor instrução dos reis, na medida em que os podia levar e a agir, politicamente, como reis-filósofos, ou seja, a antepôr o bem da humanidade e o interesse geral à satisfação dos privilégios de classe e dos interesses particulares que os assediavam. Recomendação que podia estender-se a todos os cidadãos. Na impossibilidade dos homens serem governados por reis-filósofos e perante a persistência de uma governação cruel e arbitrária, Voltaire lá foi dizendo que o ideal seria (como já defendera, também, Deleyre) que fossemos governados por filósofos – como Locke, Montaigne, Charron, La Mothe de la Voyer, Sidney, Herbert ou Shaftesbury – ainda que o próprio Voltaire se des-cartasse, expressamente, de qualquer interesse pela política.

Mas se o “filósofo” de Voltaire devia ser, acima de tudo, um exemplo de moralidade (devia pôr o bem comum acima dos interesses particulares e, e por isso mesmo, afastar-se das multidões, desprezar os bens temporais e ter uma vida frugal); se devia ser um exemplo de racionalidade crítica, pelo seu intransigente combate à ignorância, às superstições e ao fanatismo religioso (fosse ele o do “engomado luterano”, do “selvagem calvinista”, do “orgulhoso anglicano”, do “fanático jansenista”, do “sorbonnista” ou do jesuíta que quer governar tudo e todos<sup>80</sup>); se devia afastar-se da política imediata (desprezando as multidões, procurando o recolhimento e desprezando os bens temporais), a verdade é que a sua praxis não coincidiu, inteiramente, com as suas recomendações: se facilmente reconhecemos o seu acendrado e militante amor à moral e à razão, já quanto ao desprezo pelos bens temporais e pelas comodidades da vida, desconhecemos que os tenha enjeitado (pelo contrário!) como não resistiu a tentar influenciar de perto – mais de perto do que devia, como veio, mais tarde, a dizer arrependido – as elites e o poder (especialmente o dos príncipes ilustrados do seu tempo); talvez por achar que a filosofia nunca fez mal ao Estado!<sup>81</sup>.

Quanto a Diderot – que escreveu a entrada sobre “Filosofia” na *Encyclopédie* (entrada que é um resumo do supracitado opúsculo de Dumarsais ) a sua concepção de “filósofo” é afim da deste e de Voltaire (todavia mais deste do que daquele). Como ambos, demarca, claramente, o filósofo do teólogo: o primeiro usava a crítica e a razão, o segundo recorria à graça e à fé; de tal modo que se podia dizer que a razão determinava a acção do primeiro, como a graça determinava a acção do segundo<sup>82</sup>; também como Voltaire – mas, distintamente, de Dumarsais que se afirma, abertamente, materialista – Diderot não considerava esses dois mundos, o da filosofia e o da teologia, incomunicáveis, mas apenas dois mundos com distintas vias de acesso e com distintas prioridades. Ora a prioridade das preocupações intelectuais do “filósofo”, segundo Diderot (que aqui segue Dumarsais), devia ser o conhecimento racional de nós mesmos (condição da nossa felicidade) e o conhecimento da sociedade (porque o filósofo vivia nela e, por isso mesmo, não a podia ignorar), devendo mesmo imiscuir-se na política, propondo uma nova organização da cidade, da sociedade e do Estado (em conformidade, aliás, com uma tradição que vinha de Platão e Aristóteles, passando por São Tomás e Santo Agostinho). D’Alembert e Voltaire eram mais comedidos; o primeiro, era da opinião que a experiência política só era, eventualmente, útil ao “filósofo”, se fosse por um tempo curto<sup>83</sup>; o segundo, só a aceitava ao mais alto nível e através de um magistério de influência à distância (o que nem sempre fez). Para realizar este triplo desiderato, o filósofo – segundo Diderot – devia partir de princípios gerais induzidos da observação e da experiência sistemáticas (e não de superstições e crenças como fazia o homem vulgar), usando-os em conformidade com o interesse mais geral, com o “bem público”, enfim, com a justiça – como disse Helvétius – e não com o seu interesse particular<sup>84</sup>. Mas nem pelo facto de procurar agir de acordo com a razão e com princípios gerais induzidos da observação e da experiência, o filósofo – como advertiu – era infalível senhor da verdade, pois Diderot não ignorava que o espírito humano é limitado no seu conhecimento (como também já assinalara Voltaire). Não se devia, pois, pedir à razão o que ela não podia dar. Por isso, ainda que sistemático, o filósofo devia repudiar o “espírito de sistema” (que é na Física o que a Metafísica é na Geometria) que, ainda que nos pondo no caminho da verdade, era incapaz, só por si, de nos levar até ela (necessitava do socorro das ciências naturais)<sup>85</sup>. Portanto, o que sabíamos do homem não era muito e o que podíamos saber da natureza não era tão vasto como se podia julgar, à primeira vista; por isso, a função dos

homens de letras com “espírito filosófico”, mais do que julgar e agradar era – como já assinalara Dumarsais – julgar bem e com segurança<sup>86</sup>. À precipitação brilhante dos “bel esprits”, o filósofo devia preferir a contenção e a prudência (que não excluía a paixão moderada), a distinção das ideias, o conhecimento da sua justa extensão e precisa conexão, evitando generalizações abusivas e apressadas<sup>87</sup>. Era esta conduta reflectida e despojada de todos os excessos, enfim, o *raciocínio e a justeza de espírito* (a que se juntavam a subtileza e a clareza) que faziam do filósofo, no dizer de Voltaire, “o *amador da sabedoria*, isto é, da *verdade*”, por excelência<sup>88</sup>.

Mais radical e interessante que Dumarsais, Voltaire e Diderot se mostrou D’Alembert quanto ao perfil e aos papéis do homem de Letras e do filósofo. D’Alembert reconhecia, pelo menos, três razões para distinguir os homens entre si: os talentos do espírito, o nascimento e a fortuna<sup>89</sup>. Os talentos do espírito, segundo a sua opinião, eram, publicamente, os mais apreciados “porque têm a preciosa vantagem de serem uma fonte certa que não se pode roubar nunca e que as infelicidades tornam mais pronta e segura”<sup>90</sup>; todavia, na ordem da consideração exterior, cediam a prioridade ao nascimento e à fortuna porque “os homens não podendo ser iguais, é necessário, para que a diferença entre uns e outros seja segura e pacífica, que seja apoiada sobre vantagens que não possam ser disputadas nem negadas”<sup>91</sup>. Assim eram o nascimento e a fortuna, meros critérios *convencionais* da desigualdade entre os homens<sup>92</sup>. Todavia, D’Alembert, apesar de verificar que a opinião pública – ainda que reconhecesse a importância dos talentos do espírito – os relegava, socialmente, para um segundo plano, considerava-os superiores aos demais homens pelas suas Luzes, por terem menos vícios (nos sentimentos como na conduta), por terem desejos mais moderados e usarem meios mais delicados para os realizar e serem reconhecidos e solidários para com os seus benfeitores (disso era exemplo a solidariedade que dois homens de Letras, La Fontaine e Pelisson, tinham tido para com Fouquet, quando este caiu em desgraça, solidariedade que não existiu da parte de muitos que lhe deviam a fortuna)<sup>93</sup>. Por isso era de opinião – tal como Richelieu, quanto ao funcionamento da Academia Francesa, cuja criação a si muito devia – que, em rigor, deviam ser os preconceitos (neste caso a nobreza) a servir os talentos e não o inverso<sup>94</sup>.

Mas uma outra razão não menos importante destacava os homens de letras dos cortesãos e dos abastados. O verdadeiro homem de Letras, para D’Alembert

devia ser um defensor intransigente de *pão e liberdade* (como outrora os romanos de *pão e espectáculos!*)<sup>95</sup>; liberdade, desde há muito, apanágio da nação inglesa e ainda mal conhecida em França<sup>96</sup>. Já no “Prefácio” ao 3.º volume da *Encyclopédie* reivindicara a nobreza e a liberdade como essenciais ao estado do homem de letras<sup>97</sup>. Mas se a liberdade era a condição do autêntico homem de letras e da Republica das Letras, então – como salientou d’Alembert – a forma democrática era a mais conveniente ao seu estado e só por ela se alcançava a verdadeira cidadania<sup>98</sup>.

Mas, D’Alembert não confunde a liberdade das pessoas (e a que defende nos seus escritos), com a *licença* que ataca o que devia respeitar; a autêntica liberdade é, para si, a que combate “o que é ridículo e os vícios”, a que “governa as pessoas e obedece às leis”<sup>99</sup>. Mas além de livre, o homem de letras devia ser desprendido dos bens temporais. Por isso, D’Alembert – diferentemente de Voltaire – vai ao ponto de considerar Diógenes – se não fosse a sua falta de decência – “o modelo dos Sábios”, pois detestava viver à sombra de qualquer tirania, vivia num estado deliberado de indigência (que desarmava o poder das fortunas), nunca tivera receio de defender a verdade e fizera-o com a maior intrepidez (mesmo contra os os seus “irmãos” de ofício), mostrando , como poucos, conhecer os homens e o verdadeiro valor das coisas; esta admiração pelo estoicismo leva-o mesmo a dizer que cada século devia ter o seu Diógenes (embora reconhecesse que não seria fácil encontrar quem tivesse a coragem de o ser e, mais ainda, de sofrer as consequências dessa condição)<sup>100</sup>. Mas o seu elogio da frugalidade e de Diógenes não quer dizer que, para D’Alembert, a indigência devesse ser um “atributo essencial” dos homens de Letras, como eram a liberdade e a verdade<sup>101</sup>. O que D’Alembert quer dizer é, simplesmente, que os homens de Letras não deviam temer a pobreza, mas que, moralmente, nada obstava a que ambicionassem a fortuna, não sendo justo interditar-lhes o direito à riqueza, conquanto a alcançassem por meios honestos (o que não era difícil, em seu entender); por isso não compreende “porque é que um homem de letras não deveria ter o mesmo direito à opulência que tantos homens inúteis ou prejudiciais à pátria, cujo luxo escandaloso insultava a miséria pública”<sup>102</sup>. O verdadeiro homem de Letras – como os Soberanos que almejam a *posteridade* – deveria, pois, ter sempre diante de si três palavras que faziam dele um exemplo para todos: *Liberdade, verdade e pobreza* (e não recear esta última, porque se o fizessem estavam longe das outras duas)<sup>103</sup>. Principios



que, todavia, em vez de lhes trazer glória lhes traziam exclusão e infelicidade não só vinda dos Grandes mas dos próprios homens de Letras que tinham enriquecido com estas!<sup>104</sup>.

Mas se os homens de Letras eram, do ponto de vista social, inferiores aos titulares por fortuna e nascimento (como os nobres e os Soberanos), ainda que aqueles lhes fossem superiores em talentos e qualidades, como devia ser – na óptica de D’Alembert – a relação entre uns e outros? D’Alembert, como Ancillon, faz recuar essas relações ao reino de Luis XIV, quando apareceu o chamado espírito publico<sup>105</sup>, e os nobres, por vaidade ou estima, começaram a patrocinar obras e escritores (mesmo mediocres), de que tiraram óbvias vantagens quer porque a sua educação era superficial e mundana quer porque muitos desses escritores se tornaram seus serventuários, servindo-lhes de “conselheiros e oráculos” e “ecos das suas ridículas decisões”; por outro lado, através desse convívio e patrocínio, os homens de letras tiveram a oportunidade de alcançar uma consagração pública, para além do círculo restrito dos seus pares<sup>106</sup>. Mas esta relação entre os homens de Letras, o dinheiro e o poder nem sempre era saudável. D’Alembert, em função desse tipo de relacionamento, classificou os homens de Letras em várias classes: os que eram subservientes sem terem consciência disso (subserviência irremediável); os que apesar de se mostrarem, aparentemente, indignados com a personagem que serviam, condescendiam, aviltadamente, com as suas baixezas, a troco das vantagens que usufruíam (o que era de lastimar, mas não de perdoar); os que, inconsistentes nos seus sentimentos e promessas – “espécie de anfíbios mal decididos que nunca cessarão de o ser” – prometem a si mesmos, pela manhã, o projecto de serem livres, mas, pela tarde, já se tornaram escravos, rejeitando com uma mão o que recebem com a outra<sup>107</sup>; e, finalmente, a classe dos homens de Letras que D’Alembert considerava “a mais deplorável” e com a qual foi, especialmente, contundente: a dos homens de Letras que se tornaram cortesãos – e que D’Alembert define como homens que “a infelicidade dos reis e dos povos colocara entre aqueles e a verdade, para a ocultar a seus olhos” – e que confundiam a sua servidão para com os Grandes com amizade (o papel mais baixo a que podiam chegar, como chegara Luciano, o “Swift dos Gregos”); cortesãos que depois de terem incensado os Grandes em público os dilaceravam, em particular, alardeando com os seus iguais uma filosofia que quase nada lhes custara; homens “vis” e “funestos” que adulavam e serviam quer



uma nobreza ignorante quer tiranos que os escutavam e amavam (os imbecis) ou se aproveitavam deles e os desprezavam (os hábeis)<sup>108</sup>. Papel ignominioso e aviltante, pois o homem de letras – como salienta D’Alembert – não precisa de ser cortesão nem é obrigado a incensar seja quem fôr; se o acaso ou o mérito o coloca no convívio dos Grandes apenas lhes deve dizer verdade – que é “o mais belo papel que se pode atribuir a um homem”<sup>109</sup> – pois a sua probidade e talentos é incomparavelmente mais estimável que um ministro incapaz do seu lugar ou um grande Senhor desonrado<sup>110</sup>. Por isso, o rei como “dever ser” devia prendê-los, puni-los e desmacará-los<sup>111</sup>.

Qual deve ser, então, a relação do verdadeiro homem de Letras, ou seja, o que timbra pela liberdade e pela verdade, junto dos Grandes e dos soberanos, enfim, do Poder? O relacionamento não é fácil. Em primeiro lugar, porque os Grandes, para ganharem a estima e consideração dos homens de Letras, servem-se dum mecenato que coarcta a liberdade destes, pois enquanto Horácio se dirigia a Mecenas num tom de igualdade que honrava ambos, “um homem de Letras que falasse ao seu Protector como Horácio falava ao seu, seria censurado pelos seus proprios confrades”<sup>112</sup>. Esta assimetria é visível, por exemplo, nas Epistolas dedicatórias que D’Alembert considera “uma das coisas que mais têm aviltado as Letras. Quase todas assinalam estrondosamente a honra que os Grandes prestam às Letras, amando-as e de modo algum assinalam a honra e a necessidade que [eles] têm de as amar. Parece que a baixaza e a falsidade são os atributos necessários dessa espécie de obras; como se louvores dados com nobreza não fossem mais lisonjeiros para quem os recebe e mais honrosos para quem os dá”<sup>113</sup>, tanto mais que – na óptica de D’Alembert – como os verdadeiros homens de letras são superiores aos titulares – porque a sua superioridade é natural – maior respeito devem estes àqueles do que o inverso<sup>114</sup>; por isso, para ele, “um homem de Letras, cheio de probidade e de talentos é, incomparavelmente, mais estimável que um Ministro incapaz do seu lugar, ou que um grande Senhor desonrado”<sup>115</sup>. Como pode um homem de Letras fugir do orgulho ou da baixaza a que parece condená-lo a sua condição, sem renunciar, inteiramente, à sociedade e ao convívio dos Grandes e dos Soberanos? <sup>116</sup> Para resolver, com sucesso, esta questão, D’Alembert põe exigências a uns e a outros. Em primeiro lugar, os homens de letras só devem procurar “o comércio do mundo” (ao contrário dos *bel-esprits* para quem é indispensável<sup>117</sup>), quando este se revela útil aos seus objectos de

estudo, de contrário é preferível o recolhimento e a meditação e /ou o convívio de sociedades ou instituições, onde encontrem “um repouso necessário” nas doçuras da confiança e da amizade; e a propósito, D’Alembert lembra que “não foi no hotel Rambouillet que Descartes descobriu a aplicação da Algebra à Geometria, nem na Corte de Carlos II que Newton encontrou a gravitação universal”<sup>118</sup>. Dizem, contudo, que “para a felicidade dos Estados, os Reis deveriam ser Filósofos; bastaria que soubessem rodear-se de sábios”<sup>119</sup>. O que se verifica, porém, é que, quando a Filosofia entrou nos paços reais não foram estes que a seguiram mas o inverso; por isso se incompatibilizou Aristóteles com Alexandre e Platão teve de sofrer os capricos de um jovem tirano, como Dionísio<sup>120</sup>. Há quem defenda, contudo, que nem por isso os filósofos devem deixar de estar junto do Poder, desculpando-se com o argumento de que os médicos devem estar junto dos doentes; para D’Alembert este argumento não é convincente, pois “quando as doenças são incuráveis e contagiosas, quem se arrisca a curá-las arrisca-se também a ser contagiado por elas”<sup>121</sup>. Mas “se é preciso que haja Filósofos na Corte, então deve havê-los do mesmo modo que é preciso que haja Professores de Árabe na República das Letras, ou seja, para nela ensinar uma lingua que quase ninguém estuda e que eles mesmos estão em perigo de esquecer, se não a exercitam com frequência. O Sábio, prestando ao nascimento e à fortuna os deveres que a sociedade lhe prescreve, é de algum modo avaro desses deveres; limita-os ao exterior, porque um Filósofo sabe tratar com os preconceitos da sua nação mas não incensá-los, e sauda os ídolos do povo quando a isso é obrigado mas ele mesmo não os procura”<sup>122</sup>. Mas mesmo neste caso, o relacionamento e convívio dos homens de Letras com o Poder deve limitar-se, ao estritamente necessário e para não se cair na subserviência e na hipocrisia, que tantas vezes se faz passar por amizade – como disse Luciano – deve manter as devidas distâncias para com o Poder que o procura e não aceitar familiaridades<sup>123</sup>. E quantos aos monarcas? Como devem proceder para com os homens de Letras? Em primeiro lugar afastar, aqueles que se limitam a adúlá-los, ou seja, os homens de letras que são cortesãos; em segundo lugar, proceder como Frederico o Grande, da Prússia, cujo amor pelas Belas-Artes e Ciências – que Voltaire também tanto encareceu – o levou a antepor o mérito aos preconceitos e a governar conforme os princípios da razão esclarecida e da “sã filosofia”<sup>124</sup>.

Em resumo. Como os demais enciclopedistas, D’Alembert tem um grande apreço pelas ciências, especialmente, pela Geometria; e especialmente por

esta, porque o seu valor, – como advertiu – não dependia da experiência nem da opinião alheia (era intrínseco a esse próprio saber) ao contrário do Gosto e das Belas Letras que dependiam duma “espécie de estima, sempre um pouco arbitrária, senão na totalidade, pelo menos em parte, que a negligência, as paixões ou o capricho, livremente, aumentam ou diminuem”<sup>125</sup>. Mas nem por isso menosprezava as ciências da experiência e, em geral, as luzes e progresso do conhecimento que considerava um dos meios mais eficazes para assegurar a tranquilidade das Monarquias e aperfeiçoar a natureza humana (e não para a degradar, como cria Rousseau, que critica, implicitamente)<sup>126</sup>.

Mas pelo facto do filósofo procurar agir de acordo com a razão e com princípios gerais induzidos da observação e da experiência, não significava que fosse infalível, ou seja, que fosse senhor da verdade, pois D’Alembert não ignorava que o espírito humano é limitado no seu conhecimento, pois não só há muitos fenómenos, na esfera do humano (como a ideia de nós mesmos, de Deus, dos nossos deveres e as “coisas do sentimento”), que lhe escapavam (e seria incorrer, em arbitrariedades, submetê-los ao “jogo” analítico<sup>127</sup>), como, no outro limite – as propriedades gerais dos corpos (grandeza e extensão) – nem tudo era evidente, pois muitas partes da matemática baseavam-se em princípios físicos assentes numa experiência sempre contingente<sup>128</sup>. Enfim, a razão punha ao nosso alcance, como evidências, as noções mais abstractas (como as da geometria) mas retirava-nos essa evidência quando nos aproximávamos do concreto e do sensível, em suma, do homem no singular<sup>129</sup>. A razão não era, pois, uma panaceia universal. Os sentimentos – como salientou – também determinavam a acção e seria um logro introduzir nela o “espírito filosófico” e a análise<sup>130</sup>; não porque as paixões e o gosto – como advertiu no “Discours préliminaire” da *Encyclopédie* – “não tenham uma Lógica que lhes pertence: mas esta Lógica tem princípios inteiramente diferentes dos da Lógica ordinária: são esses princípios que é preciso distinguir em nós e – é preciso que se diga – uma Filosofia comum é pouco capaz de o fazer”<sup>131</sup>. Da mesma opinião era Voltaire. Não se pedisse à razão o que ela não podia dar. Se era desejável que o homem de Letras ou o filósofo tivessem um espírito de lastro científico (como Francis Bacon o preconizou e defenderam D’Alembert e Voltaire<sup>132</sup>) mediante o qual podíamos conhecer o maior número de fenómenos particulares a partir de princípios gerais inferidos da observação sistemática<sup>133</sup>, não era menos verdade que esse conhecimento científico tinha um alcance limitado e

precário. Portanto, o que sabíamos do homem não era muito e o que podíamos saber da natureza não era tão vasto como se podia julgar, à primeira vista; por isso, a função dos homens de letras com “espírito filosófico”, não era a de se apresentarem como oráculos e senhores da verdade, mas como homens que questionam, contínua e criticamente, o *status quo* (no plano dos princípios), que têm consciência do alcance e limites das suas proposições, que sabem quanto a realidade concreta é mais rica que as suas ideias, e que a razão, na esfera da acção, dos sentimentos e das crenças tem limitações insuperáveis. O filósofo não era, pois, mais do que um homem que, socorrendo-se, por um lado, da razão e da liberdade de pensar e, por outro, dos instrumentos teóricos – sobretudo, metodológicos – das ciências, procurava, desembaraçado de quaisquer interesses particulares e egoísmo, uma maior sabedoria para si e para os seus concidadãos (com prioridade para as elites que controlavam o Poder), sabendo que as suas teorias não eram dogmas, mas conjecturas mais do que certezas, menos certas ainda na esfera da acção e das belas artes e das belas letras. Era pouco? Não me parece, se levarmos em linha de conta os efeitos extremamente benéficos que, segundo D’Alembert, provocara em Inglaterra<sup>134</sup>.

Também para o abade Raynal, os filósofos, ao contrário dos comerciantes e políticos, não se moviam por interesses e não se deixavam corromper pelos bens materiais; tinham riqueza bastante quando tinham o estritamente necessário para satisfazer as suas limitadas necessidades e a sua vida frugal; por isso, não aceitavam outras dignidades senão as que lhes permitiam fazer o bem, nem aceitavam quaisquer recompensas que pudessem pôr em causa o seu carácter ou os levassem a enganar o próximo; só a sabedoria lhes interessava; por isso – quando sábios – nada invejavam aos outros homens que havia debaixo do Céu<sup>135</sup>. Todavia, apesar de desinteressados das coisas do mundo, foi graças a eles (e entre eles se contavam Bacon, Descartes, Bayle, Hobbes, Newton, Locke e Leibniz, entre outros) que se constituiu o “Século das Luzes” e que os europeus e cristãos reencontraram a razão que, desde há dez séculos, tinham perdido<sup>136</sup>; esse reencontro, especialmente protagonizado pelos filósofos, significou uma “inclinação invencível para dizer a verdade” (mesmo se isso implicava – como por vezes implicou – beber da taça de Sócrates), o reconhecimento da filosofia como “filha da natureza”, o conhecimento das leis desta, a oposição aos preconceitos pela dúvida, a descoberta da verda-

de pela análise, o antidogmatismo, a defesa da tolerância, a exigência aos governantes (entre os quais os filósofos recusavam incluir-se) de reinarem por amor da felicidade pública, da humanidade e do bem público, a necessidade do "comércio das Luzes", o uso justo, útil e moderado de todas as faculdades (mas não o sacrifício cego das paixões) e a rejeição da tirania e da impostura (que enlouqueciam o mundo)<sup>137</sup>. Por todos estes benefícios, a filosofia foi tida por Raynal como "divina" e por ele comparada à alma de um povo, de que este era como que o seu corpo (ainda que em reacção recíproca e permanente com aquela)<sup>138</sup>.

Note-se que não sempre é clara a distinção que estes filósofos fazem entre o filósofo e o homem de ciência; ao lermos os seus testemunhos ficamos com a ideia de que é mais razoável que um filósofo seja *também* (ainda que não necessariamente) um homem de ciência do que o inverso. Mas na verdade, a indeterminação mantém-se. Todavia, se pensarmos que estes filósofos reivindicam a filosofia natural mecanicista – sobretudo a newtoniana – como paradigma de inteligibilidade da natureza, do homem e da sociedade, teremos de reconhecer que, mesmo não sendo cientistas, no sentido estrito da palavra, não repugnaria chamar-lhes filósofos-cientistas. Porquê filósofos-cientistas? Porque, ao contrário dos cientistas (em sentido estrito), estendem um paradigma científico à inteligibilidade de todas as esferas da realidade e de todos os saberes (inclusive à teologia, como fizeram Derham e Priestley). Maupertuis, porém, vai mais longe, defendendo, que entre os homens de letras *ou* filósofos e os cientistas (como ele, que era geómetra) não havia senão uma diferença de grau (e não de método)<sup>139</sup>. Se o geómetra parecia ter um caminho mais seguro do que o filósofo, tal se devia ao facto de partir de ideias mais simples e exercer o seu "império" sobre a matéria; por isso mesmo, vivia encerrado em limites estreitos nos quais o segundo não cabia, pois a "luz medíocre" que, frequentemente, bastava ao geómetra para evitar o erro não era suficiente para resolver os problemas complexos com que se defrontava o homem de letras, cujo império era o "espírito"<sup>140</sup>.

Mas estas diferenças, para Maupertuis, não eram essenciais para distinguir o geómetra do filósofo. Por várias razões; em primeiro lugar, nem os homens de letras nem os cientistas, melhor dizendo, os geómetras, discorriam, respectivamente, sobre palavras e linhas mas sobre ideias e as suas relações; em

segundo lugar, os distintos objectos do saber de uns e outros fundavam-se em regras, baseadas nos mesmos princípios, mediante as quais chegavam à verdade; os sons e as linhas eram o que, no imediato, distinguiram uns e outros; mas, ultrapassada essa barreira física, a “justeza do raciocínio” levava à sua convergência, de que eram excelentes exemplos – segundo Maupertuis – Descartes, (“geómetra profundo e metafísico sublime”), o projecto leibniziano duma “linguagem universal”, a ligação que Locke procurou fazer da ciência do espírito humano à Lógica (reduzindo ambas “a uma espécie de Gramática”) e mesmo a física newtoniana que, para Maupertuis, se podia considerar, na sua simplicidade e rigor, uma espécie de eloquência e mesmo “a eloquência mais convincente”<sup>141</sup>.

De modo mais exaustivo e alargado que os precedentes, Marmontel – na entrada que escreveu sobre o “homem de letras” para o *Dicionário Universal*, organizado por Robinet e publicado sob o patrocínio régio, um pouco antes da Revolução Francesa de 1789 – procurou incluir, harmoniosamente, naquele conceito, o homem de ciência e o filósofo<sup>142</sup>. O homem de letras com espírito filosófico e científico – segundo ele – é aquele que, acima de tudo, usa de uma “sábria liberdade” (sem a qual nada se faz de grande) – liberdade que não se confunde com a “licença” (própria da indole dos ‘celerados’) – e que consiste no exclusivo e escrupuloso cumprimento dos seus deveres, em gozar dos “direitos do homem e do cidadão” e em rejeitar qualquer espécie de despotismo e favores mundanos a troco do seu silêncio e cumplicidade<sup>143</sup>.

Mas se o homem de letras deve ter um espírito filosófico – pois este é “a expressão de uma razão sublime que fala ao universo” e uma fonte de paz e harmonia sociais – esse espírito, dada a diversidade e oposição de sistemas, não aponta senão um caminho e não tem um poder activo senão quando é adoptado<sup>144</sup>. Apesar disso, graças à “sábria liberdade” e à razão crítica que são seus atributos essenciais, a ele se deve: o amor da verdade, da virtude e da humanidade (e conseqüente atitude de indiferença – quando não de desprezo – pelos bens materiais e pela adversidade); a luta contra as “fogueiras do fanatismo”; a crítica aos abusos culturais da religião – mas não aos “símbolos sensíveis” desta – quando induzem a uma tirania das almas que é contrária aos ensinamentos de Deus (que é razão e humanidade), a defesa da tolerância religiosa; a crítica à tirania e a todas as espécies de despotismo; o refinamento



dos costumes das nações; um decisivo papel nas mais importantes descobertas científicas e políticas; a prevenção perante o apelo dos sentidos, das paixões, das contingências e das riquezas mundanas; o conhecimento da "cadeia forte e indestrutível" que há entre os distintos fenómenos da natureza (desde a natureza inorgânica à social e teológica) mostrando a verdade e o universal que há para além dos antagonismos particulares<sup>145</sup>; enfim, a defesa da tolerância política (pois só esta permite aos cidadãos examinar e discutir, racionalmente, as questões, confrontando e aperfeiçoando soluções). É, efectivamente, do confronto de ideias e do seu debate público – para o qual está, especialmente, vocacionado o escritor que não tem outro interesse senão a verdade e a felicidade nacional, como salienta Marmontel – que se minimizam os erros da governação, que se desmascaram os filósofos-cortesãos e mesquinhos, que se previne a entrega do poder a aventureiros, que se mostra aos governantes que devem governar com a opinião pública e não contra ela, que é preferível governar de acordo com a razão e não pelo capricho (que é um crime contra a sociedade, tanto mais afrontoso quanto se pode evitar)<sup>146</sup>; por isso, os Estados onde todos os projectos, para o bem geral, são adoptados e publicados, depois de discutidos, aperfeiçoados pelo exame e confirmados pela contradição, são melhor governados e os seus cidadãos são mais virtuosos<sup>147</sup>; não há pois que recluir, diz Marmontel, revolta ou sedição num país "onde é permitido dizer tudo" – como acontece em Inglaterra – e, por isso, é que esta se eleva acima dos demais Estados<sup>148</sup>.

Mas este homem de letras, imbuido de espírito filosófico, ou seja, de racionalidade crítica, não é avesso nem despreza os sentimentos. Se é verdade que o seu conhecimento é rebelde à rotina e aos preconceitos, incapaz de sacrificar os seus pensamentos ao acaso, afoito ao universal e desafecto do particular, indiferente às honras mundanas, às riquezas, à ambição e aos prazeres sensuais – e, por isso mesmo, livre no seu juízo e incapaz de ser tiranizado – isso não significa que seja ou deva ser indiferente aos sentimentos que, para Marmontel, são mesmo "a parte divina do nosso ser", porque não só, desde a infância, o homem se aquece pelo sentimento (ainda que se ilumine pelo entendimento) mas porque é a parte que inclui "o que é inacessível aos sentidos", a parte que se apaixona, que confia, que se inflama, que penetra, subtilmente, nos objectos mais afastados, que cria e dá prazer aos homens de letras<sup>149</sup>. Vemos, pois que o autêntico homem de letras, deve ser não só sensível ao espírito filosófico e à razão crítica mas também aos sentimentos.



Mas verificamos, também, que a sua atitude perante a vida – a luta contra os preconceitos e a rotina, o seu desprezo pelos bens materiais, a sua defesa da tolerância religiosa e política, o seu amor á verdade, à virtude e à humanidade, etc. – o isolam, socialmente. Mas esse isolamento, para o homem de letras, é mais aparente que real. Se é verdade que o seu convívio não se faz com os oprimidos, com a rotina, nem com os reis – os primeiros imersos numa escravatura que já não sentem, os segundos divorciados das delicias da alma, e a generalidade dos terceiros fautores de leis bizarras e de barreiras de toda a espécie, faz-se, contudo, com um pequeno grupo de sábios – quais “oráculos do universo que dão asilo à verdade e à virtude fugidia” – dispersos pela terra onde “vivem livres pelo pensamento” e “falam, em voz alta, para o interesse dos homens e (...), apesar das discórdias dos Estados, mantêm uma correspondência util ao mundo”<sup>150</sup>, constituindo como que “um só corpo” que paira acima de cada uma das suas nações, um corpo sem fronteiras, que não só tem os os mesmos interesses mas uma actividade e uma força pouco comum, cujas luzes, quando unidas, o tornam invencível e uma ameaça real para todos os tiranos e para todas as formas de despotismo (porque levam a luz mesmo até junto daqueles que a recusam)<sup>151</sup>.

Mas se, porventura, o homem de letras tiver de sair, de facto, do seu aparente isolamento e fôr chamado para o turbilhão do mundo, deve ter cuidado com esse apelo, para não se deixar aviltar e corromper por aqueles que o chamam, que mais não querem – segundo Marmontel – do que o sufrágio da sua presença para dar cobertura aos prazeres a que se entregam<sup>152</sup>. Não quer isto dizer que se afaste da sociedade; fundamentalmente, por duas ordens de razões: porque não é um misantropo nem um meditabundo insociável e incorrigível e porque o move, sobretudo, a verdade e a humanidade. Assim sendo, não se interessar pela sociedade seria trair, em parte, a sua vocação. À sociedade, o homem de Letras pode devolver a sua inocência, incitá-la ao exercício da liberdade de pensar e denunciar os efeitos malignos das acções dos homens que têm influência nos destinos dos Estados<sup>153</sup>. Por tudo isto é louvável que o homem de letras se envolva nas questões sociais, que exerça as suas virtudes e o gosto dos conhecimentos uteis, “indicando aos soberanos e aos seus ministros o bem que podem fazer”<sup>154</sup>.

Mas esse convívio com os outros – mesmo com os soberanos – deve ser algo muito diferente da sua vida vegetativa, do seu quotidiano e da sua rotina: deve

ser um convívio que não se detém nas coisas e nas pessoas em particular, deve ser um convívio abrangente e cosmopolita, de amor ao bem geral, ao próximo e à humanidade<sup>155</sup>. É verdade que este envolvimento pode prejudicar e comprometer o exercício do gênio criativo, pois a solidão – como assinala Marmontel (e já o tinham dito antes, Voltaire e D'Alembert, entre outros) – depura e eleva a alma, conduz à verdade<sup>156</sup>; por isso, em coerência com esta convicção, exorta os homens de Letras – "novos Ulisses" – a que resistam, na medida do possível, aos apelos do mundo e se refugiem na solidão, especialmente nos "retiros agradáveis da filosofia".

Mas este apelo de Marmontel aos autênticos homens de letras para se refugiarem na solidão como o único estado onde podem cumprir, verdadeiramente, a sua vocação, não os torna misantropos, avessos ao senso comum e excêntricos incorrigíveis? Para Marmontel, a solidão não é tão má como à primeira vista parece. Pelo contrário: nela o homem de letras evita as "sereias da voluptuosidade e dos prazeres" (contrários à virtude, como já assinalara Séneca), liberta a alma dos "estreitos círculos do presente e dos seus mesquinhos interesses e ambições", enlaça-a num mais vasto denominador comum – o amor à razão e à humanidade – para onde convergem os filósofos de todos os tempos<sup>157</sup>, tem a oportunidade de experimentar "sucessivamente, sistemas elevados e profundos de metafísica, sublimes e tocantes preceitos de moral, imutáveis verdades de geometria, quadros atraentes da história do pincel de Rubens, do cinzel de Bouchardon, do encanto inexprimível da eloquência e da poesia, a primeira e a mais bela das artes"<sup>158</sup>. Portanto, a solidão – que, para um espírito vulgar e superficial é um suplício – torna-se uma paixão para o autêntico homem de letras e filósofo, que percorrendo, sucessivamente, toda a cadeia dos seres, ascendente e descendentemente, vai, de verdade em verdade, procurando a unidade na diversidade e tudo incluir – se não fossemos limitados – no grande "círculo dos conhecimentos humanos"; dá as delícias que lhe proporciona não só a leitura de um Corneille, de um Racine, de um Molière, as "doces ilusões da poesia", mas, também, pensar com Montesquieu, Rousseau e Buffon, entre outros<sup>159</sup>.

É verdade que este isolamento e solidão em que o homem de letras se refugia o leva, muitas vezes, à indigência. Mas o autêntico homem de letras – diz Marmontel – acostumou-se a encerrar os seus desejos num círculo de necessidades reais, ou seja, a não ter necessidades ilimitadas, porque percebeu que os únicos

e verdadeiros bens são os dons da natureza, ou seja, a saúde, a alegria, a ternura, a tranquilidade da alma” e “aguentará sem dor qualquer outra privação, porque a sua razão terá regulado essa intemperança de imaginação que faz a inquietação de outros homens”<sup>160</sup>. Por isso, embora a pobreza não seja desejável (porquanto a riqueza não é contrária à filosofia), se fôr, contudo, inevitável, o homem de Letras deve suportá-la e não se deve envergonhar dela – como já advertira D’Alembert – pois não foram poucos os escritores sublimes e pobres – de Sócrates a Descartes, de Homero até Milton<sup>161</sup>. Amoroso e orgulhoso da sua liberdade, dotado de uma insuperável aversão a tudo o que o fere, o filósofo “é rico sem bens, célebre sem dignidades, feliz sem adaladores”<sup>162</sup>.

## 5 Conclusão

Temos, assim, um intelectual das Luzes que, apesar da sua especificidade, manifesta já o que há de essencial no intelectual “moderno”: a precedência constituinte da razão natural e crítica sobre a revelação e a autoridade; a valorização paradigmática da filosofia natural “mecanicista”; a “liberdade de pensar” como um axioma da razão natural; a crítica às superstições, ao fanatismo e à intolerância; a preeminência dos métodos pró-naturalistas e *analíticos* sobre os anti-naturalistas e sintéticos; a precedência metódica da *imanência* sobre a transcendência, do *individuo* sobre a sociedade, da *liberdade* (não licença) e da *razão crítica* sobre a autoridade, da *autonomia* sobre a heteronomia do *agir*; enfim, a *secularização* da natureza, do homem e da sociedade<sup>163</sup>. Estes intelectuais “modernos” – a *respublica litteratorum* – irão ocupar um espaço próprio e com regras próprias (não poucas vezes coincidente com aquele que antes fora ocupado pelos cortesãos e pelos eclesiásticos), que pretende não só conduzir e secularizar a “*respublica christiana*” mas chamar a si, com um certo distanciamento e independência relativamente ao poder político, as funções que tinham sido privilégio dos eclesiásticos católicos até à Reforma

protestante: a criação, organização, educação e gestão ideológicas. Fá-lo-ão, porém, não em nome da tradição e da autoridade – como os seus predecessores – mas em nome e sob o férreo controle duma razão natural, imanente e crítica, alegadamente universal e humanitarista, cuja filosofia tinha em Ícaro e Prometeu – como disse Voltaire – as suas figuras emblemáticas<sup>164</sup>.

Mas se estes “filósofos” configuram já o moderno intelectual, o seu credo e atitude trazem, também, consigo não poucos inconvenientes, desde muito cedo denunciados, como fizeram, entre outros, Frédéric Ancillon, no início do século XIX. Para este filósofo de 2.ª ordem (e de “segunda ordem”, porque é mais o poder do que o saber que os ordena...), os “filósofos” das Luzes ou intelectuais da modernidade tinham subordinado, por inteiro, a vontade ao entendimento e, com esta subordinação, enfraquecido a energia, a perseverança, a audácia e actividade; tinham demolido a autoridade e as crenças (que a razão se mostrou incapaz de substituir)<sup>165</sup>; tinham fomentado a opinião pública e tinham-na alçado a critério de certeza, levando cada um a julgar-se, suficientemente, esclarecido para julgar pessoas e coisas, princípios e costumes; tinham reduzido a educação à instrução, erro que havia de “levar à degradação ou, pelo menos, ao enfraquecimento dos caracteres, cuja força depende dos hábitos mais do que das luzes, dos exemplos mais do que das lições, da acção dos princípios e não do número das ideias”<sup>166</sup>. Estes intelectuais “abstractos” (como os denunciou Hamann), subsumindo todos os fenómenos sociais e naturais, em princípios gerais e teorias ideais, não tiveram em linha de conta a história, os factos particulares e o homem concreto<sup>167</sup>; nem mesmo ouviram as recomendações de um dos seus apóstolos – Diderot – para quem as regras da lógica comum não se prestavam, satisfatoriamente, para a compreensão dos sentimentos e afectos (que tinham uma lógica própria) e que a própria razão era limitada no seu alcance (como no-lo mostrava a própria matemática por certos princípios contingentes em que assentava). Mais do que pelo romantismo, foi preciso esperar pelo irracionalismo e vitalismo oitocentista finissecular e pela psicanálise e pelo colapso da “razão instrumental” (denunciada pela Escola de Frankfurt) para percebermos que a razão dos intelectuais ilustrados – tempo genesiaco da moderna razão dos intelectuais – não foi nem é uma razão “neutra” e “pura”, mas uma razão também inquinada por uma lógica de poder e, por isso mesmo, tão traiçoeira (ao contrário do pensava Benda) como a razão de qualquer intelectual “orgânico”.

## Notas

<sup>1</sup> A.-J. Belanger, "Intellectual", in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, publicada sob a dir. de André Jacob, II, *Les Notions Philosophiques/Dictionnaire*, volume dir. par Sylvain Aurox, t.1., Paris, PUF, 1990, p. 1328.

<sup>2</sup> Didier Masseau, *L'invention de l'intellectual dans l'Europe du XVIII siècle*, Paris, PUF, 1974, p. 6. Também Roland Barthes, nos seus *Essais Critiques*, remonta ao século XVIII, a entrada na vida pública, do intelectual, enquanto grupo e enquanto crítico. Ver ainda, sobre os intelectuais deste período, para além da obra citada de Masseau, a síntese de Giuseppe Ricuperati, "Hombre de las Luces", in Vincenzo Ferrone e Daniel Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, versão espanhola de JoséLuis Gil Aristu, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 21-33; C. G. Stricklen, "The Philosophe's Political Mission: The Creation of an Idea, 1750-1780", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, LXXXVI, 1971, pp. 137-228; H. U. Gumprecht-Reichardt, "Philosophe, Philosophie, Terreur, Terroriste et Terrorisme", em R. Reichardt e E. Schmidt (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, vol. III, Munique, 1985; R. Muchembled (ed.), *L'invention de l'homme moderne*, Paris, 1988; P. Bénichou, *Le sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'événement d'un pouvoir laïque dans la France moderne*, Paris, 1973; P. Roger (ed.), *L'homme des Lumières de Paris à Petersbourg. Actes du Colloque international*, Naples, 1955, pp. 375-395 e, ainda, C. Ginsburg, "High and low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth centuries", in *Past and Present*, 73, 1976, pp. 28-41.

<sup>3</sup> Rafael del Águila, "Una crítica al intelectual comprometido. El caso de Sócrates hoy", in AA. VV., *Los intelectuales y la política*, coord. por Rafael del Águila, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2003, especialmente pp. 13-22.

<sup>4</sup> J.-F. Serinelli, "Intellectuels", in *Dictionnaire historique de la vie politique française au XX<sup>e</sup> siècle*, publ. sob a dir. de F. Serinelli, Paris, PUF, 1995, p. 524; e Didier Masseau, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>5</sup> Didier Masseau, *op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>6</sup> Porque não incluir Santo Agostinho, Guilherme d'Occam ou Marsílio de Pádua, entre outros, entre os chamados "intelectuais", eles que se envolveram nas coisas mais pequenas e triviais da humanidade para a devolver à sua grandeza e perenidade? Que se afastaram e combateram, apostolicamente, por palavras e obras, o "real" mundano, porque o consideravam uma floresta de enganos, erros e pecados, e o caminho, diametralmente, oposto à verdadeira "realidade", ou seja, o ideal divino e cristão – tempo da verdade, da certeza e do bem?

<sup>7</sup> Giuseppe Ricuperati, *art. cit.*, p. 22.

<sup>8</sup> Frédéric Ancillon, "Essai sur le caractère du XVIII siècle relativement au ton général, a la religion et à l'influence des gens de Lettres", in *Essais Philosophiques, / ou/ Nouveaux Mélanges/ de Littérature et de Philosophie*, t. 1<sup>er</sup>, Paris, J.J. Paschoud, Libraire, Genève, 1817, pp. 155-156.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, pp. 155-158, 160 e 163.

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*, p. 161.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, pp. 161-62.

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*, pp. 161-64 e 168-69.

<sup>13</sup> D'Alembert, "Essai/ sur la société/ des/ Gens de Lettres/et/ des Grands/, Sur la reputation, sur les mécenes et sur les récompenses littéraires", in *Mélanges de Littérature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 1<sup>er</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, pp. 332-33.

<sup>14</sup> Frédéric Ancillon, *op. cit.*, p.169.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, pp. 168-69.

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 164.

<sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 175.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, pp. 176-177.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p.172.

<sup>20</sup> D'Alembert, *op. cit.*, p. 326.

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, pp. 169 e 172-73.

<sup>22</sup> Sobre a "Republica das Letras" veja-se Françoise Waquet, "Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de semantique historique", in *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 1, 1989, pp. 473-502; D. Goodman, *The Republic of Letters. A Cultural History of French Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1994, especialmente, pp. 1-52, 90-187 e 233 e ss; D. Gordon, *Citizens without a Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, 1994; Daniel Roche, *Les Republicains des Lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII siècle*, Fayard, Paris, 1988; e J. Alvarez Barrientos-F.López-L. Urzainqui, *La República das Letras en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1995.

<sup>23</sup> Sobre o papel e importância das Academias no século XVIII, nas suas relações com os homens de letras, os filósofos, os cientistas e a "República das Letras", veja-se J.E. McLellan III, *Science Reorganized. Scientific Societies in the Eighteenth Century*, N. York, 1985; idem, "L'Europe des Académies", in *Dix-huitième siècle*, 25, 1993, pp. 153-165; R. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution, The Paris Academy of Sciences, 1666-1863*, University of California Press, Berkeley-Londres, 1971 e Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680-1789*, 21 vols., Mouton, The Hague, 1978.

<sup>24</sup> Didier Masseur, *op. cit.*, p. 6. Sobre a sociabilidade nas Luzes (inclusivé, o papel dos salões, academias e periódicos), veja-se E. François (ed.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, Paris, 1987; E. François-R. Reichardt, "Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIII siècle au milieu du XIXe siècle", in *Révue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1987, pp. 453-472; K. M. Baker, "L'homme des lumières: l'homme social", in P. Roger (ed.), *L'homme des Lumières de Paris à Petersbourg. Actes du Colloque international*, Naples, 1955, pp. 134-152; Mario Baglioli, "Le prince et les savants. La civilité scientifique au 17<sup>e</sup> siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, novembre-décembre, n.º 6, 1995, pp. 1417-1453; Maria Flandrin, "La sociabilité au siècle des Lumières. L'exemple des salons littéraires en France et en Pologne", in *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale. Actes du Sixième Colloque de Matrafured*, 20-25 de Outubro de 1984, Éditions du CNRS, Paris, 1987, pp. 105-109; F. M. Gougy, *Les grands salons littéraires*, Paris, 1965 e, ainda, M. Agulhon, *Pénitents et Frans-Maçons de l'ancienne Provence: Essais sur la sociabilité meridionale*, Paris, 1968 e Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux 1680-1789*, 21 vols., Mouton, The Hague, 1978.



<sup>25</sup> Sobre o projecto da *Encyclopédie* e os seus colaboradores, veja-se, entre outros, principalmente, J. Lough, *Essays on the 'Encyclopédie' of Diderot and d'Alembert*, Londres, 1968; idem, *The Contributors of the 'Encyclopédie'*, Londres, 1973, R. Darnton, *The Business of the Enlightenment: A Publisher History of the Encyclopédie*, Cambridge (Massachusetts), 1979 e F. A. Kafker-S.-L. Kafker, "The Encyclopedists as Individuals: a Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 257, 1988.

<sup>26</sup> Didier Masseau, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>27</sup> Voltaire, "Gens de Lettres", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, / des arts et des métiers, / par une Société de Gens de Lettres / mis en ordre & publié par M. Diderot & (...) par M. D'Alembert*, t. septieme, A Paris, chez Briasson/ David l'aîné, Le Breton/Durand, M.DCC.LVII, p. 599.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*; D'Alembert, "Essai / sur la société / des / Gens de Lettres / et / des Grands / Sur la reputation, sur les mécenes et sur les récompenses littéraires", in *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 1<sup>er</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, pp. 354-55.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, pp. 599.

<sup>30</sup> Albert Soboul, "Les Philosophes et la Révolution", in *Intellectuels Français/Intellectuels Hongrois/XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, volume publ. sob a dir. de Jacques le Goff e Béla Kopeczi, Paris, Editions du CNRS, 1985, p. 7.

<sup>31</sup> Voltaire, "Gens de Lettres", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, / des arts et des métiers, ...* pp. 599-600.

<sup>32</sup> (Diderot) "Philosophe", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / par une Société de Gens de Lettres / mis en ordre & publié par M. Diderot & (...) par M. D'Alembert*, t. XXV, a Lausanne et a Berne, chez Les Sociétés Typographiques, M. DCC. LXXX, p. 634. Sobre Diderot, "filósofo", leia-se René Pomeau, *Diderot, sa vie, son oeuvre, avec une exposition de sa philosophie*, Paris, PUF, 1967; Paul Vernière (ed.), *Lumières ou clair-obscur?*, PUF, Paris, 1987; Arthur Wilson, *Diderot*, trad. de G. Chalvine, A. Lorenceau e A. Villeleur, Laffont-Ramsay, Paris, 1985 e Jean Mayer, "la philosophie de Diderot: une philosophie de joueur", in *Le Jeu au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Colloque de Aix-en-Provence, 1976, pp. 203-214.

<sup>33</sup> D'Alembert, "Discours Préliminaire", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, des arts et des métiers, / pour une société des gens de lettres. / mise en ordre & publié par M. Diderot, (...) & par M. D'Alembert, (...)*. t. 1<sup>er</sup>, A Paris, Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, M.DCC.LI, p. xj.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>36</sup> (Diderot) "Philosophe", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / par une Société de Gens de Lettres / mis en ordre & publié par M. Diderot & (...) par M. D'Alembert*, t. XXV, a Lausanne et a Berne, chez Les Sociétés Typographiques, M. DCC. LXXX, pp. 634-35.

<sup>37</sup> In *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, des arts et des métiers, / pour une société des gens de lettres. / mise en ordre & publié par M. Diderot, (...) & par M. D'Alembert, (...)*. t. 1<sup>er</sup>, A Paris, Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, M.DCC.LI. Sobre o conceito de opinião pública nas Luzes veja-se, com proveito, o texto de János Pelle, "L'Opinion publique



des Lumières", in *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*. Actes du Sixième Colloque de Matrafured, 20-25 de Outubro de 1984, Éditions du CNRS, Paris, 1987, pp. 99-103.

<sup>38</sup> M. Deleyre, "Fanatisme", in in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des Arts et des Métiers*, par une Société de Gens de Lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot (...); & quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert, (...). Tome sixieme, A Paris, Chez Briasson, David, Le Breton e Durand, M.DCC.LVI, p. 400.

<sup>39</sup> (Diderot), "Philosophe", in *op. cit.*, pp. 634-635. Helvétius era, contudo, da opinião, que o filósofo para ajuizar com justeza conservar um "virtude forte", deveria afastar-se da sociedade e da sedução e encantos das mundanidades cortesãs (in *De l'Esprit* (1758), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, pp. 82-83).

<sup>40</sup> Voltaire, "Gens de Lettres", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, / des arts et des métiers*, ..., p. 600.

<sup>41</sup> Louis-Antoine Caraccioli, *Voyage de la raison en Europe*, par l'Auteur des Lettres récréatives & Morales, A Compiègne, chez Louis Bertrand, Libraire, (..) et A Paris, chez Saillant & Nyon, Libraires, M.DCC.LXXII, pp. 179-180. Sobre Caraccioli pode ver-se o interessante artigo de Martine Jacques, "L.-A. Caraccioli et son oeuvre: la mesure d'une avancée de la pensée chrétienne vers les Lumières", in *Dix-Huitième Siècle* (Paris), n.º 34, 2002, pp. 289-302.

<sup>42</sup> (Diderot) "Philosophe", *op. cit.*, p. 634.

<sup>43</sup> Guillaume-Thomas Raynal, *Esprit et génie*, A Genève, chez Jean-Léonard, M.DCC.LXXXII, p. 221.

<sup>44</sup> Voltaire, "Gens de Lettres", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, / des arts et des métiers*, ...pp. 599-600.

<sup>45</sup> Apud M. Marmontel, *Oeuvres Posthumes/Mélanges*, A Paris, chez Xrouet, imprimeur, M.DCCC.VI, pp. 337 e 344.

<sup>46</sup> Sobre esta questão, numa perspectiva metodológica, radicalmente, distinta daquela que aqui seguimos e recorrendo, sobretudo, às opiniões dos ilustrados anglo-saxões e ao seu envolvimento institucional (especialmente Locke e Hobbes), veja-se R. Koselleck, *La règne de la critique*, trad. de Hans Hildbrand, Paris, Éditions du Minuit, 1979, pp. 43-105 (cap. "La conception que les philosophes des Lumières avaient d'eux-memes").

<sup>47</sup> Dumarsais, "Le Philosophe" (1743), in *Oeuvres*, t. sixième, A Paris, De l'Imprimerie de Pougin, 1797, p. 25. Sobre Dumarsais pode ver-se o "Elogio" que lhe foi feito por D'Alembert, inserido no tomo I, destas *Obras*, pp. xxij-xcij; e sobre o seu conceito de "filósofo", leia-se A. W. Fairbairn, "Dumarsais et *Le Philosophe*", in *Studies on Voltaire*, Oxford Foundation, 1972, pp. 375-395.

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*, pp. 25-26.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*, p. 26.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*, pp. 27-29.

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*, pp. 29-30.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*, p. 30.

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*, pp. 31-32.

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.

<sup>58</sup> Idem, *ibidem*, pp. 32-33.

<sup>59</sup> Idem, *ibidem*, p. 32.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*, pp. 32-35.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*, pp. 34-35.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*, pp. 35-36.

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*, p. 36.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*, pp. 37.

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*, p. 38.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*, p. 39.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*, pp. 39-40.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*, p. 40.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*, p. 38.

<sup>74</sup> Sobre o conceito de "filósofo" e da invenção do "intelectual", em Voltaire, veja-se, respectivamente, Giuseppe Recuperati, *art. cit.*, pp. 25-27 e Fernando Savater, "La invención del intelectual", in *Voltaire hoy. Un reto para el pensamiento. Ciclo de Conferencias sobre 'Voltaire'*, Fundación Paideia, A Coruña, 1995, pp. 69-84. Sobre Voltaire, filósofo, é, ainda, útil a leitura de J.-R. Carré, *Consistance de Voltaire. Le philosophe*, Paris, 1938.

<sup>75</sup> Voltaire, como sabemos, tinha grande admiração pela filosofia natural newtoniana e foi um daqueles que ajudou a divulgá-la em França (ver a sua entrada "Newton et Descartes", in *Dictionnaire Philosophique, Oeuvres Completes*, t. quarante-deuxième, De l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, 1784, pp. 156-170.

<sup>76</sup> Voltaire, "Philosophe", *Dictionnaire Philosophique, Oeuvres Completes*, t. quarante-deuxième, De l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, Paris, 1784, pp. 284-285; ver o seu explícito deísmo, em idem, *ibidem*, p. 306.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*, pp. 285 e 290-291.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*, p. 283.

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*, pp. 285-288.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*, p. 292.

<sup>81</sup> Idem, *ibidem*, p. 302.

<sup>82</sup> (Diderot), "Philosophe", in *op. cit.*, p. 633.

<sup>83</sup> D'Alembert, "Essai/ sur la société/ des/ Gens de Lettres/et/ des Grands/, Sur la reputation, sur les mécenes et sur les récompenses littéraires", *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 3<sup>ème</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, p. 326.

<sup>84</sup> (Diderot), "Philosophe", in *op. cit.*, pp.632-33 e Helvétius, *op. cit.*, pp. 57-58 e 81-83.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*, p. 633 e D'Alembert, "Discours Préliminaire", in *Encyclopédie/ou/Dictionnaire raisonné/ des sciences, des arts et des métiers, /pour une société des gens de l'étranges/mise en ordre & publié par M. Diderot, (...) & par M. D'Alembert, (...)*. t. 1<sup>er</sup>, ... pp. vj-vij e xxxj.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>87</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*; Voltaire, "Philosophe", *Dictionnaire Philosophique, Oeuvres Completes*, t. quarante-deuxième, Del l'Imprimerie de la Société Littéraire-Typographique, Paris, 1784, p. 283.

<sup>89</sup> D'Alembert, "Essai/ sur la société/ des/ Gens de Lettres/et/ des Grands/, Sur la reputation, sur les mécenes et sur les récompenses littéraires", *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 3<sup>ème</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, p. 366.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*, p. 367.

<sup>92</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*, pp. 368-69 e 378-79.

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*, pp. 403-404.

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*, p. 399.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*, pp. 359-60 e 399.

<sup>97</sup> Idem, in *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 1<sup>er</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, p. 259. Sobre a banalidade, até mesmo arcaísmo, do conceito de "liberdade" nos enciclopedistas e a sua posterior evolução para a esfera política e económica veja-se Furio Diaz, "Libertad", in Vincenzo Ferrone e Daniel Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, versão espanhola de JoséLuis Gil Arístu, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 56-65.

<sup>98</sup> Idem, "Essai/ sur la société/ des/ Gens de Lettres/et/ des Grands/, Sur la reputation, sur les mécenes et sur les récompenses littéraires", *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 1<sup>er</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, pp. 403-404.

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*, p. 399. É também esta liberdade comedida que Maupertuis defende para "os homens da Republica das Letras", quando reivindica a sua condição de "homens livres" (in Maupertuis, *Oeuvres*, t. 2<sup>o</sup>, A. Belin, chez Etienne Borudeaux, M. DCC.LIII, p. 143).

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*, pp. 379-380.

- <sup>101</sup> Idem, *ibidem*, p. 399.
- <sup>102</sup> Idem, *ibidem*, pp. 399-400.
- <sup>103</sup> Idem, *ibidem*, p. 399.
- <sup>104</sup> Idem, *ibidem*, p. 401.
- <sup>105</sup> Idem, *ibidem*, p. 329.
- <sup>106</sup> Idem, *ibidem*, pp. 330-33 e 342.
- <sup>107</sup> Idem, *ibidem*, pp. 369-370.
- <sup>108</sup> Idem, *ibidem*, pp. 370-373.
- <sup>109</sup> Idem, *ibidem*, pp. 370-371.
- <sup>110</sup> Idem, *ibidem*, p. 368.
- <sup>111</sup> Idem, *ibidem*, p. 373.
- <sup>112</sup> Idem, *ibidem*, p. 386.
- <sup>113</sup> Idem, *ibidem*, p. 387.
- <sup>114</sup> Idem, *ibidem*, p. 375.
- <sup>115</sup> Idem, *ibidem*, p. 368.
- <sup>116</sup> Idem, *ibidem*, p. 382.
- <sup>117</sup> Idem, *ibidem*, pp. 383-384.
- <sup>118</sup> Idem, *ibidem*, pp. 382-383.
- <sup>119</sup> Idem, *ibidem*, p. 373.
- <sup>120</sup> Idem, *ibidem*.
- <sup>121</sup> Idem, *ibidem*.
- <sup>122</sup> Idem, *ibidem*, pp. 373-374.
- <sup>123</sup> Idem, *ibidem*, pp. 372 e 375.
- <sup>124</sup> Idem, *ibidem*, pp. 408-409.
- <sup>125</sup> Idem, *ibidem*, pp. 334-335.
- <sup>126</sup> Idem, *ibidem*, pp. 325-26.
- <sup>127</sup> Idem, "Discours Préliminaire", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, des arts et des métiers, /pour une société des gens de lettres.* /mise en ordre & publié par M. Diderot, (...) & par M. D'Alembert, (...). t. 1<sup>er</sup>, ... p. vij.
- <sup>128</sup> Idem, *ibidem*, pp. vij e viij.
- <sup>129</sup> Idem, *ibidem*, p. vij.
- <sup>130</sup> Idem, *ibidem*, p. xxxj.
- <sup>131</sup> Idem, *ibidem*, p. xxxj.

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*, p. xxjv.

<sup>133</sup> Idem, *ibidem*, pp. vj-vij.

<sup>134</sup> Idem, "Essai/ sur la société/ des/ Gens de Lettres/et/ des Grands/, Sur la reputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires", *Mélanges de Litterature, d'Histoire et de Philosophie*, nouvelle édition, t. 1<sup>er</sup>, A Amsterdam, Chez Zacarias Chatelains & Fils, M.DCC.LXXIII, pp. 359-60.

<sup>135</sup> Guillaume-Thomas, Raynal, *Esprit et génie*, A Genève, chez Jean-Léonard, M.DCC.LXXXII, p. 214. Sobre o abade Raynal veja-se L. F. Cherhal Mont-Réal, *Eloge philosophique et politique de G.T. Raynal*, Paris, 1796, A. Feugère, *Un précurseur de la Révolution: l'abbé Raynal, (1713-1796); documents inédits*. Angoulême, 1922 e, sobretudo, Hans-Jurgen Lusebrink, "Stratégie d'intervention, identité social et présentation de soi d'un défenseur de l'humanité: la carrière de l'abbé Raynal (1713-1796)", in *Bulletin du centre d'analyse du discours de l'université de Lille-III*, 5, 1981, pp. 28-64.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*, pp. 216-217.

<sup>137</sup> Idem, *ibidem*, pp. 218-219 e 221.

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*, pp. 216 e 218.

<sup>139</sup> Maupertuis, *Oeuvres*, t. 2<sup>o</sup>, A. Belin, chez Etienne Borudeaux, M. DCC.LIII, p. 121. Sobre Pierre- Louis Moureau de Maupertuis, veja-se as *Actes de la journée Maupertuis*, ed. O. Bloch, Paris, 1975.

<sup>140</sup> Idem, *ibidem*, pp. 121-123.

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*, pp. 123 e 125-126.

<sup>142</sup> M.M., "Homme de Lettres", in *Dictionnaire Universel des sciences/morale et economique, /politique et diplomatique/ou/bibliothèque /de/ l'homme d'état et du citoyen/*, mis en ordre & publié par M. Robinet, t. 23, A Londres, Chez Les Libraires Associés, M.DCC.LXXXII, pp. 161-188. As citações subsequentes, entre comas, salvo indicação em contrário, são retiradas deste texto.

<sup>143</sup> Idem, *ibidem*, p. 166.

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*, pp. 162-163.

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*, pp. 162-64, 165-167, 168-69 e 180. Sobre o alcance e efeitos da razão ilustrada sobre a religião, no tempo das Luzes, veja-se, por exemplo, M. de Certeau, "La formalité des pratiques, du système religieux à l'éthique des Lumières", in *La société religieuse nell'età moderna*, Nápoles, 1973, pp. 447-509 e B. Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1660-1760)*, Paris, 1990.

<sup>146</sup> Idem, *ibidem*, pp. 166-67. Esta incidência das Luzes na política é abordada, de modo estimulante e inovador, em Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thoughts*, 2 vols., Cambridge, 1978, K.M. Baker (ed.), *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, 1987 e I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Londres, 1990.

<sup>147</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*. Sobre o fascínio dos enciclopedistas pela Inglaterra e as suas liberdades, veja-se Anthony Strugnell, "L'Anglais selon Diderot ou la fin d'une manie", in *L'Encyclopédie, Diderot, esthétique: mélanges en hommage à Jacques Chouillet*, Paris, 1991, pp. 89-98.

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*, pp. 173 e 179-180.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*, p. 162.

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*, pp. 162 e 187-188.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*, pp. 170-171.

<sup>153</sup> Idem, *ibidem*, p. 173.

<sup>154</sup> Idem, *ibidem*, p. 186.

<sup>155</sup> Idem, *ibidem*, p. 170.

<sup>156</sup> Idem, *ibidem*, p. 180.

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*, pp. 168-169.

<sup>158</sup> Idem, *ibidem*, pp. 180-181.

<sup>159</sup> Idem, *ibidem*, pp. 168, 180-181 e 183.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*, pp. 173-174.

<sup>161</sup> Idem, *ibidem*, p. 174.

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*, p. 170.

<sup>163</sup> Ver Jurgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. de Ana Maria Bernardo e outros, revisão científica de António Marques, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1990, pp. 26-30.

<sup>164</sup> Voltaire, "Gens de lettres", in *Encyclopédie / ou / Dictionnaire raisonné / des sciences, / des arts et des métiers, / par une Société de Gens de Lettres / mis en ordre & publié par M. Diderot & (...) par M. D'Alembert*, t. XV, A Paris, chez Briasson/ David l'ané, Le Breton/, Durand, M.DCC.LVII, pp. 973-74.

<sup>165</sup> Frédéric Ancillon, *op. cit.*, pp. 160 e 157-158.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*, pp. 156-157.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*, pp. 166-67. Sobre estas limitações das Luzes – já denunciadas, na época, pelas *Mémoires de Trévoux*, por Abraham Chaumeix e Elie Freron, entre outros – veja-se, Ramón Soriano, *La Ilustracion y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988 e, ainda, o cap. que Isaiah Berlin dedica à "contra-ilustração" (in *Against The Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, Londres, 1979).