

103
gazette
série
PRINCÍPIOS
ULTIMOS LANÇAMENTOS

P SÉRIE PRINCÍPIOS S

- 1 Consciência e identidade
Malvina Muszkat
- 2 Oficina de tradução
A teoria na prática
Rosemary Arrojo
- 3 História do movimento operário no Brasil
Antonio Paulo Rezende
- 4 Neurose
Manuel Ignacio Quiles
- 5 Surrealismo
Marilda de Vasconcellos
Rebouças
- 6 Romantismo
Adilson Citelli
- 7 Higiene bucal
Giorgio de Micheli,
Carlos Eduardo Aun e
Michel Nicolau Youssef
- 8 Aspectos econômicos da educação
Ladislau Dowbor
- 9 Escola Nova
Cristiano Di Giorgi
- 10 Análise da conversação
Luiz Antonio Marcuschi
- 11 O estado federal
Dalmo de Abreu Dallari
- 12 Iluminismo
Francisco José Calazans Falcon
- 13 Constituições
Célia Galvão Quirino e
Maria Lúcia Montes
- 14 Literatura infantil
— voz de criança
Maria José Palo e
Maria Rosa D. Oliveira
- 15 A imagem
Eduardo Neiva Jr.
- 16 Teoria lexical
Margarida Basílio
- 17 A política externa brasileira (1822-1985)
Amado Luiz Cervo e
Clodoaldo Bueno
- 18 Energia & Fome
Gilberto Kobler Corrêa
- 19 Sonhar, brincar, criar,
Interpretar
Arlindo C. Pimenta

Francisco José Calazans Falcon

Livre Docente em História Moderna
Professor Titular da Universidade Federal Fluminense e
Professor Associado da
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

ILUMINISMO



UNIDADE - 1793
Nº CHAMADA 149,7
F182x
Y1068

X
BN000924555

Direção
Benjamin Abdala Junior
Samira Youssef Campedelli
Preparação de texto
José Antonino de Andrade
Arte
Coordenação e projeto gráfico (miolo)
Antônio do Amaral Rocha
Arte-final
René Etiene Ardanuy
Capa
Ary A. Normanha
Antonio U. Domienio

ISBN 85 08 01513 5

1986

Todos os direitos reservados
Editora Ática S.A. — Rua Barão de Iguape, 110
Tel.: (PABX) 278-9322 — Caixa Postal 8656
End. Telegráfico "Bomlivro" — São Paulo

Sumário

1. Por que o Iluminismo?	5
2. O jogo das palavras: "Iluminismo" ou "Ilustração"?	9
A hora e a vez dos dicionários	9
A vez dos historiadores	12
3. O espaço-tempo do Iluminismo e suas bases sociais	20
O espaço-tempo do movimento ilustrado	20
<i>A dimensão cronológica</i>	20
<i>O espaço geográfico do Iluminismo</i>	23
As bases sociais das "Luzes"	24
4. Secularização e racionalismo	31
A falsa antítese	31
A razão iluminista — a iluminação secular	35
5. Dilemas da razão iluminista	44
O lugar do sentimento — a <i>sensibilidade</i>	44
<i>A natureza das concepções rationalistas</i>	45
<i>As reações do público receptor</i>	47
A consciência da historicidade	50
<i>Natureza e características da historiografia iluminista</i>	51
<i>As valorações da historiografia iluminista</i>	53
<i>A visão iluminista da historicidade e seus problemas</i>	54
6. As bases do pensamento iluminista	56
A antropologia das "Luzes"	56
<i>A antropologia — seus temas e valores</i>	59
Humanidade, 59; Civilização e cultura, 60; <i>E</i> Progresso, 61.	
A pedagogia dos "filósofos"	62

7. O pragmatismo das “Luzes”	65
Tolerância	66
Humanitarismo	68
Otimismo jurídico	68
Filantropia	70
Servidão e escravidão, 71; Doença e fome, po- breza e desemprego, 73; Guerra e patriotismo, 74.	
Beneficência	76
8. O encyclopedismo das “Luzes”	79
A encyclopédia	79
9. Iluminismo e revolução	85
10. Vocabulário crítico	89
11. Bibliografia comentada	92

1

Por que o Iluminismo?

Iluminismo e Despotismo Esclarecido, temas coetâneos que remetem a um mesmo espaço-tempo — o setecentos europeu. Todavia, destinos históricos diferentes: enquanto o *Iluminismo* permanece atual, o *Despotismo Esclarecido* é apenas passado, um tema cristalizado. A este dedicamos um livro nesta mesma série¹; tratemos por tanto do primeiro.

Em que consiste a atualidade do *Iluminismo*? Do fato de ser um assunto obrigatório nos compêndios e programas de *História Moderna*? Julgamos que não. Afinal, o tipo de tratamento dispensado ao *Iluminismo* nesses casos, com raras exceções, prima pela superficialidade. O *Iluminismo* é aí reduzido a uma espécie de recitativo dos nomes de “grandes pensadores” e das suas obras principais, ficando sua importância histórica reduzida ao caráter de manifestação intelectual que expressa as idéias de uma “burguesia em ascensão”. Estudado desse ângulo, o *Iluminismo* é apenas uma das “causas” da Revolução Francesa, um de seus

¹ FALCON, F. J. C. *O despotismo esclarecido*. São Paulo, Ática, 1986.

antecedentes ou fatores determinantes, pois teria sido a expressão ideológica da *crise do Antigo Regime*.

Caso realmente o *Iluminismo* tivesse sido apenas o que podemos ler nessas versões escolares padronizadas, ele seria tão *passado* quanto o *Despotismo Esclarecido*. Não é isso que acontece, porém. Para o mundo de hoje o *Iluminismo* é algo bastante presente, tanto que é capaz de produzir debates e tomadas de posição dos mais variados tipos.

Enquanto para os historiadores a palavra *Iluminismo* remete à noção de um movimento intelectual ocorrido na Europa do século XVIII — o “século das ‘Luzes’” —, em que pese o reconhecimento de que se trata de uma generalização frente à realidade extremamente rica e diversificada de tal objeto — para nós, hoje, o *Iluminismo* reveste-se de muitas outras significações.

Podemos, por exemplo, tentar compreender o *Iluminismo* como culminação de um processo, ou como um começo. Enquanto ponto de chegada, o *Iluminismo* aparece como o clímax de uma trajetória cujos começos se identificam com o Renascimento, mas que só alça vôo realmente com a revolução científica do século XVII. Considerado como um ponto de partida, o *Iluminismo* passa a constituir o primeiro momento de uma aventura intelectual que é também a nossa.

Serão mutuamente excludentes essas duas perspectivas? Acreditamos que não. Afinal, a primeira delas nada mais é do que a própria autoconsciência iluminista. Se possui inconvenientes, talvez não seja difícil percebermos que o maior de todos eles é o de assumir implicitamente as formas de pensamento dos iluministas, sua visão retrospectiva, enquanto uma certa maneira de situar sua própria inserção e importância no processo de constituição da modernidade.

Não tenhamos muitas ilusões, porém. A segunda perspectiva possui riscos muito parecidos; acontece apenas que

o seu sentido é inverso. Somos nós, aqui e agora, que substituímos a visão iluminista pela nossa visão retrospectiva. Trata-se então de um dilema? Sim, pois de certa maneira esse é o grande dilema do historiador.

Somos hoje, de fato, de uma forma ou de outra, herdeiros do *Iluminismo*. E o somos em escala bem mais significativa do que muitos parecem dispostos a reconhecer ou assumir, pois, quer como *estilo de pensamento*, quer como *realidade política*, o fato é que o *Iluminismo* ainda vive.

Que realidade política será essa então? Bem, aquilo que temos hoje assemelha-se bem mais a uma espécie de mutação. Com efeito, da *Ilustração* política enquanto proposta individualista de uma cidadania centrada na liberdade e na propriedade como valores principais, o que nos restou? Da *Ilustração* filosófica, racionalista e otimista quanto ao valor da ciência, centrada no princípio da crítica universal, o que ainda sobrevive?

No plano político restou-nos principalmente a vertente autoritária do *Iluminismo*, sempre distante e hostil à participação popular, tão elitista hoje quanto o eram à sua época os nossos tão familiares “déspotas esclarecidos”. De fato, como designar, na atualidade, senão como manifestações “iluministas”, as formas iluminadas de que se revestem tantas ditaduras e líderes carismáticos, tantas elites tecnocráticas e tantos partidos que se proclamam, todos eles, donos exclusivos da verdade, ou seja, do que é melhor para todos?

No nível intelectual, o *Iluminismo* converteu-se nesse modelo paradigmático da verdade única e indiscutível, acima de qualquer dúvida, que reconhecemos simplesmente pela palavra *ciência*². À sua sombra protetora vicejam a *tecnocracia* e a *burocracia*. Esse triunfo da racionalidade científica, por definição a-histórica, representa com certeza

² HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

a mais sólida e quase imbatível aquisição do *Iluminismo* contemporâneo.

Todavia, quem sabe se a percepção de tais mutações, através do conhecimento mais exato do próprio *Iluminismo*, não nos possibilitará compreender também por que a sua herança é também motivo de tantas desconfianças? É preciso, hoje, desconfiar de tais manifestações iluministas. Já não podemos aceitar as posturas e práticas iluministas na esfera política e no campo intelectual. Desconfiamos muito, iremos com certeza desconfiar muito mais ainda, dos autoritarismos do poder e do saber. Sabemos que os salvadores “iluminados”, quer sejam eles individuais ou coletivos, não salvam senão a si mesmos. Também temos consciência de que a utopia da salvação da humanidade através da ciência cedeu lugar ao pesadelo da destruição da humanidade por essa mesma ciência.

Tal desencantamento que hoje muitos de nós experimentamos diante do *Iluminismo* e dos iluministas de variados matizes existentes no mundo atual contrasta vivamente com os entusiasmos e a autoconfiança dos seus pais-fundadores — os “filósofos” do século XVIII europeu. Quem sabe talvez esteja nesse contraste um dos bons motivos para revermos esse *Iluminismo* dos primeiros tempos. Só assim poderemos avaliar com exatidão as mudanças e, ao tomarmos consciência das distâncias que existem entre eles e nós, teremos condições para proceder a um sempre útil e necessário *inventário das diferenças*.

Cremos que isso é importante e necessário. Longe de ficarmos na contemplação fácil de uma suposta herança transmitida através dos elos da cadeia de um progresso imaginário, é preciso reconhecer a realidade originária do *Iluminismo*, a fim de apreendermos com maior clareza o seu vir a ser contraditório mas essencial à nossa autocompreensão.

É por tudo isso, quem sabe, que vale a pena rever o *Iluminismo*.

2

O jogo das palavras: “Iluminismo” ou “Ilustração”?

À primeira vista, nossa indagação possui um certo sabor de preciosismo, não é mesmo? Afinal, que diferença faz? *Iluminismo* é a palavra utilizada pela *maioria*. *Ilustração*, talvez mais *correta*, tem pouco trânsito.

A hora e a vez dos dicionários

Em tais situações, é comum recorrermos aos dicionários e enciclopédias para dirimir nossas dúvidas. Quem sabe se assim não conseguiremos resolver a querela de uma vez por todas. *Mas será mesmo?*

Vejamos alguns *exemplos*:

Iluminismo. S.m. 1. A mística dos iluminados (5). 2. Filos. V. *filosofia das luzes*. *Filosofia das luzes*. Filos. Movimento filosófico do séc. XVIII que se caracterizava pela confiança no progresso e na razão, pelo desafio à tradição e à autoridade e pelo incentivo à liberdade de pensamento. (Sin.: *Iluminismo*, *Ilustração*. Tb. se diz o alemão *Aufklärung* e o inglês *Enlightenment*.)

(Novo DICIONÁRIO AURÉLIO)

quantitativas, *Venturi* mostra-se cético e irônico a tal respeito, não poupando críticas às histórias sociais da cultura que partem da pretensão de uma *história total* — “a coisa mais perigosa que existe” —, e da visão da sociedade como de uma *estrutura global* capaz de revelar sua lógica interna, isto é, as leis de sua própria existência, utilizando um instrumento interpretativo adequado a tal fim: seja a luta de classes (o marxismo), a quantificação ou o estruturalismo. Em assim procedendo, produz-se apenas *filosofia da história*¹⁸.

Não tenhamos muitas ilusões. Qualquer um desses estilos que definem a *mentalidade ilustrada* eram apenas finas películas superpostas à espessura de um corpo social que, na maioria dos casos, sequer se dava conta dessa existência superficial. Os cidadãos da autoproclamação da “República das Letras” não eram senão parcela ínfima dos homens de então. Eram a minoria da minoria dos instruídos, e essa era, de fato, “a verdadeira fronteira das ‘Luzes’ ”¹⁹.

4

Secularização e racionalismo

Por outro lado, no cerne do *Iluminismo* aconteceu o importante fenômeno da *secularização* ou nova forma de liberdade e autonomia, que determinará o mundo e o modo de ser-no-mundo do homem moderno. Por isso, uma interpretação do *Iluminismo* é, por essência, uma leitura da secularização¹.

A falsa antítese

Quando, em 1975, em livro de nossa autoria², abordamos o problema da secularização, situamos esse conceito no interior de um processo caracterizado pela “passagem da transcendência à imanência, da verticalidade à horizontalidade”, articulando-o aos desenvolvimentos do individualismo e do racionalismo e ainda, mais amplamente, às transformações que se verificaram, durante a Idade Moderna, em diferentes planos: o político, o econômico e o

¹⁸ Analisando os trabalhos franceses dirigidos por A. Dupront, ou elaborados por G. Bolléme, J. Ehrard, François Furet, D. Roche, e J. Roger sobre *Livro e sociedade no século XVIII*, Venturi ironiza os respectivos resultados: “... estudando as idéias quando já se tornaram estruturas mentais, sem apreender-lhes o momento criativo e ativo, o resultado historiográfico (desses trabalhos) é o de reafirmar, com grande luxo de métodos novos, aquilo que já era sabido”; cf. Introdução, cit., p. 24-5.

¹⁹ HAMPSON, N., op. cit., p. 72; CHAUNU, P., op. cit., p. 71.

¹ PEREIRA, M. B., op. cit., p. 443.

² FALCON, F. J. C. *A época pomonalina*, cap. I.

ideológico. Todo esse conjunto, por nós denominado de “problemática européia”, ao mesmo tempo que privilegiava de certo modo a questão da secularização, oferecia a respeito desta última um certo tipo de concepção pautada pela visão dicotômica que tende a opor, de forma radical, *razão e religião*. Cremos que, hoje, já é tempo de matizar um pouco as coisas.

A passagem à imanência, cada vez mais associada às idéias de “progresso” e de “civilização”, como o assinala *Gusdorf*, está presente nas sucessivas mudanças que então se operam quanto à maneira de definir as relações entre o homem e a natureza, cuja contrapartida se acha na luta da Igreja Católica contra os avanços de um “novo espírito científico”, que é o verdadeiro espírito da ciência moderna, expresso na concepção matemático-natural do mundo. Contra essa possibilidade de uma *outra verdade*, distinta, autônoma e imanente, os guardiões da verdade revelada assestaram suas baterias. Que o digam *Giordano Bruno* e *Galileu Galilei*!

A afirmação da imanência, típica do racionalismo moderno, privilegiando a dialética homem-natureza, colocou em evidência o *paradigma naturalista*, fazendo da idéia de uma natureza auto-regulada, detentora de sua própria legalidade, a premissa necessária de todo conhecimento científico. Este *racionalismo naturalista* constituiria, no século XVIII, um dos pressupostos básicos do *Iluminismo*.

A secularização significou, até certo ponto, a essência do processo de passagem da transcendência à imanência no campo das teorias e práticas políticas, econômicas e sociais em geral. Neste sentido, a secularização pode ser identificada como a emancipação de cada um dos campos particulares do conhecimento, especialmente daqueles cujo objeto é o próprio homem, da tutela teológica e metafísica:

Ocorre no domínio da ciência do espírito o mesmo processo de secularização com que deparamos antes no domínio da observação e do conhecimento da natureza³.

A *visão tradicional*, de natureza finalista ou teleológica por definição, era típica de um universo mental marcado pela *Revelação*. Pouco a pouco essa visão perdeu terreno diante do avanço da *visão imanentista*, naturalista e antropocêntrica. Ao longo desse embate produziu-se uma nova concepção do mundo e do homem, essencialmente terrena e humana, pautada pelos pressupostos da imanência, da racionalidade e da relação homem-natureza como realidade essencial.

Um dos aspectos mais conhecidos e evidentes da secularização foi o desenvolvimento da *crítica às crenças e práticas religiosas*, em nome da razão e da liberdade de pensamento. Já em 1713 *Anthony Collins*, no seu *Discourse of free-thinking*, defendia a liberdade de pensamento e, referindo-se às interpretações da Bíblia e à multiplicidade de opiniões em matéria de religião, afirmava que a razão deve ser o único critério válido, de acordo com a própria vontade divina.

O livre-pensar, com tendência ao *deísmo*, caracteriza inicialmente os meios culturais anglo-holandeses, difundindo-se, a partir dali, durante o setecentos e assumindo, principalmente em França, uma forte conotação *anticlerical*, que *Voltaire* muito bem simboliza. A tradição desse radicalismo anticlerical levou às leituras da secularização em bases antitéticas: *razão versus religião*, ou *natural versus sobrenatural*⁴. Contra essa visão algo maniqueísta da secularização, presente nos círculos maçônicos, é necessário

³ CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950. p. 181.

⁴ FALCON, F. J. C. *A época pombeira*, p. 9, nota 36, e p. 10, nota 37.

contrapormos a realidade histórica de uma *secularização* que está longe de ter sido um processo linear ou homogêneo. Seria mais exato concebermos não uma, mas várias *secularizações*, cada qual com seu próprio ritmo, formando um conjunto diacrônico e desigual, não raro contraditório.

Dentro de tal perspectiva, o essencial é não estabelecermos uma total oposição ou incompatibilidade entre a secularização e o cristianismo, pois:

Nas raízes históricas do *Iluminismo* há um crescente processo de secularização, que não é apenas um produto da Reforma nem uma expropriação de bens culturais extorquidos de seu legítimo proprietário, mas uma profunda mudança histórica nascida sob a influência direta do cristianismo.⁵

O *anticlericalismo*, típico das “Luzes” francesas, não é a regra no restante da Europa. O reconhecimento da diferença como raiz da autonomia do homem e do mundo faz parte também de um processo interior à própria Igreja. Com freqüência, a *iluminação racional*, longe de ser encarada como oposta à *iluminação religiosa*, foi entendida como uma espécie de expansão ou ampliação desta última. “O caminho do racionalismo moderno, historicamente, não é o da rejeição do cristianismo mas, muito pelo contrário, o de seu alargamento.”

Do século XVI ao século XVIII, desenvolveram-se duas linhas de reflexão tendentes, em ambos os casos, a reconhecer a realidade secular. A primeira, no plano da política, tem seus marcos mais significativos em *Maquiavel*, *Bodin*, *Hobbes* e *Locke*, mas é preciso não esquecer a importância de certos textos de *Tomás de Aquino* (séc. XIII) e, sobretudo, de *Roberto Belarmino* (séc. XVI), nos quais desponta uma visão cristã da secularização cuja essência é

⁵ PEREIRA, M. B., op. cit., p. 484.

o reconhecimento da autonomia e da legitimidade da esfera própria do entendimento humano, assim como da realidade intramundana do homem e da vida, ou seja, do *natural*.⁶

A segunda linha, muito vinculada às vicissitudes inglesas do seiscentos, tem em *Herbert de Cherbury* (1588-1648) e nos platônicos de *Cambridge*, como *Henry More*, os expoentes de uma tendência que busca conciliar a ciência com os valores espirituais, pois, para eles e muitos outros, “a razão é a luz, o candelabro do Senhor”. Pensavam, assim, que era possível conciliar razão e *Revelação*, fazendo da *Revelação* presente na Bíblia apenas o começo histórico de uma revelação a ser adquirida por intermédio da razão. Foi esse também o grande objetivo de *B. Spinoza* e, bem mais tarde, ele estará presente em *Lessing*.

Se, no *plano do pensamento político*, as especulações sobre as origens da sociedade e do Estado e sobre a natureza do poder do princípio e dos direitos dos súditos levavam a uma espécie de compromisso entre a esfera da política, própria do Estado, e a esfera da liberdade de consciência, própria do súdito, afirmando então o binômio “público” (Estado) versus “privado” (indivíduo), no *plano do pensamento religioso* a tendência foi a conciliação entre a *luz natural* da razão e a *luz sobrenatural* da revelação histórica. A luz natural também é uma palavra divina. Tal era a essência das reflexões de *Pierre Bayle*. Outra não seria, aliás, a posição de *Kant*, para quem o *dictamen* da consciência é a própria palavra de Deus.

A razão iluminista — a iluminação secular

Já vimos que a *visão de mundo* do *Iluminismo*, ao retomar a antiga metáfora das *luzes* que se opõem às som-

⁶ Id., ibid., p. 488-9.

bras, interpretou-a no interior de um contexto marcado pelo processo de secularização, devendo-se entender este último nos termos do que acabamos de expor linhas acima: trata-se da “iluminação racional” a qual, para boa parte dos pensadores de então, não se opõe necessariamente à “luz divina”.

Entre o *racionalismo* dos grandes filósofos do século XVII (*Descartes, Spinoza, Leibniz*, entre outros) e o *racionalismo das “Luzes”* há continuidades e diferenças imponentes. Para os iluministas a *razão* é alguma coisa ao mesmo tempo mais modesta e também mais ambiciosa do que o era para os grandes construtores de sistemas filosóficos do século anterior. Mais *modesta* porque os “filósofos” já não acreditam numa razão definida como somatório ou síntese de idéias inatas reveladoras da essência absoluta do existente; mais *ambiciosa* porque, para os homens do *Iluminismo*, a razão está longe de ser uma espécie de herança — ela é, sim, uma aquisição possível. Portanto, em lugar de constituir uma espécie de tesouro, ou “banco de dados”, como diríamos hoje, a razão é uma força intelectual original cuja função maior é a de guiar o intelecto no caminho que o leva à verdade⁷.

Longe de ser um conjunto de conhecimentos *a priori* sobre princípios ou verdades preexistentes, a *razão iluminista* é concebida como energia ou força intelectual, só comprehensível e perceptível através da prática, isto é, do que é capaz de fazer e produzir.

Princípio de toda verdade, autônoma por definição, a *razão iluminista* se opõe a tudo que é irracional e se oculta sob as denominações vagas de “autoridade”, “tradição” e “revelação”. Tampouco essa razão é escrava dos

dados empíricos, daquilo que chamamos de “fatos”, uma vez que a verdade jamais é diretamente “dada” por qualquer tipo de “evidência”. Para o pensamento iluminista, a razão é trabalho, trabalho do intelecto, cujas ferramentas são a observação e a experimentação. A razão é instrumento de mudança: o primeiro passo é *mudar o próprio modo de pensar*.

Pensar rationalmente, filosoficamente, isto é, pensar diferente. Que significa esse novo pensar? Basicamente, trata-se de criticar, duvidar e, se necessário, demolir. A razão define-se portanto como *crítica* de um pensamento “tradicional” — de suas formas e conteúdos. Não há mais espaços proibidos à razão. Tudo deve ser submetido ao espírito crítico. Afinal, é através da crítica do existente que se poderá produzir o novo e o verdadeiro. Os preconceitos, as superstições, os *ídolos*, no sentido de *Bacon*, constituem barreiras ou véus que ocultam/encobrem a verdade, impedindo o caminho até ela. A verdade é um *mais além*, algo a desvendar e/ou a descobrir. Contra a *ideologia* (desculpem-nos o anacronismo) os iluministas empunham as armas da *crítica racionalista*.

O movimento mental das “Luzes” repousa no pressuposto do avanço constante, historicamente necessário, de uma racionalidade que pouco a pouco “ilumina” as sombras do erro e da ignorância. A *razão iluminista* apresenta-se aos seus adeptos como um instrumental crítico que se dirige a cada indivíduo naquilo que possui de mais íntimo e essencial — sua consciência racional de ser humano. Mais que convencer ou persuadir, com argumentos racionais, trata-se de trazer à tona, em cada um, essa capacidade ou essa essência racional, comum a todos: *pensar por si mesmo*, “sair da menoridade para a maioridade”, tal é a palavra de ordem.

⁷ CASSIRER, E., op. cit., p. 13.

A razão iluminista instaura em definitivo o “reino da crítica”⁸ e, ao fazê-lo, não é apenas o *Estado absolutista* que lhe serve de alvo. É a sociedade existente como um todo que deve ser reconstruída. Identificando no *cristianismo* a verdadeira essência da sociedade contemporânea, os iluministas promovem a crítica impiedosa dessa *cidade de Deus*, para em seu lugar edificarem a *cidade dos homens*, natural, secular⁹, ou, quem sabe, a *cidade celestial dos filósofos*¹⁰.

Se tudo pode e deve ser submetido ao tribunal da crítica racional, por que não criticar também as próprias concepções do racionalismo iluminista? Significativamente, tal crítica, empreendida por Kant, já anuncia o crepúsculo do *Iluminismo*. Mas, até chegarem a essa crítica, foi possível aos iluministas esbanjarem suas certezas e difundirem seu otimismo quanto à felicidade possível do gênero humano e à sua fé no progresso.

O *otimismo racionalista* dos “filósofos” expressa a convergência de duas vertentes de pensamento complementares. Por um lado, sua autoconsciência; por outro, a admiração, a quase embriaguez com que se debruçam sobre o modelo físico-matemático.

A *autoconsciência iluminista* contrapõe seus próprios “avanços” ao “obscurantismo” das épocas anteriores. Sua visão peculiar da história reforça-lhe as convicções de superioridade intelectual. Quando muito, reconhecendo-se como “modernos”, já que os “antigos” estiveram mergulhados em trevas, admitem os “filósofos” a importância daqueles *precursores* — movimentos e homens — que, em determinados momentos — como no Renascimento e no

⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Critica illuminista e crisi della società borghese*. Bologna, Il Mulino, 1972.

⁹ HAZARD, P., op. cit., t. 1.

¹⁰ BECKER, Carl. *The heavenly city in the philosophy of the 18th century*. Yale University Press, 1959.

século XVII —, fizeram fulgir os primeiros clarões de racionalidade, contestando crenças e valores, afirmando novos princípios de conhecimento, sendo por isso mesmo perseguidos, incompreendidos e quase sempre esmagados pela intolerância, cujo modelo perfeito e acabado era representado pelo Santo Ofício.

Já o *modelo físico-matemático* é a demonstração científica da racionalidade do universo e constitui a garantia de que existe uma identidade essencial entre o sujeito e o objeto do conhecimento: a racionalidade é imanente ao mundo e ao homem. Deriva daí o *otimismo* quanto às possibilidades da razão humana — ela pode apreender, reconhecendo-se, a razão universal. Daí as *consequências básicas*: existem leis que regem o existente, tais leis são racionais, logo, acessíveis à razão humana. O homem pode conhecer as leis que governam o mundo material e as próprias sociedades que ele criou, logo, conhecendo-se tais leis é possível construir uma sociedade adequada a elas e que, dada a natureza racional do próprio homem, será também a *melhor sociedade possível* para esse homem.

O *modelo de racionalidade* típico do pensamento iluminista é aquele que o grande avanço das ciências da natureza, de *Galileu* a *Newton*, havia fixado como verdade indiscutível. Os progressos da matemática e da física ali estavam, diante dos “filósofos”, a demonstrar a verdade infotável da racionalidade do universo. Existem “leis” ao mesmo tempo racionais, naturais e universais. Se assim é no mundo da natureza, por que não o deveria ser também no mundo dos homens? Se a razão que a tudo governa é a mesma, por que não deveriam estar também a ela submetidas as instituições sociais? Eis, portanto, a grande tarefa do *Iluminismo*: fazer o balanço e a divulgação dos enormes progressos já alcançados pela razão teórica e prática (as ciências e as técnicas) e empreender a investigação

das leis que dizem respeito diretamente ao homem — individual e social.

O *paradigma físico-matemático*, então no seu apogeu, levou o racionalismo iluminista à *naturalização do homem*, isto é, da sociedade e da cultura. As instituições humanas então existentes apareciam à *razão iluminista* como criações irracionais, incapazes de resistirem por mais tempo aos golpes da crítica racional. Cabe a esta última desvendar a inadequação de tais instituições à natureza racional do homem. Não é, portanto, de causar espanto o *otimismo iluminista*. Ele resulta, naturalmente, da fé que têm os filósofos no poder da razão e na verdade da ciência — uma nova religião enfim, uma religião secular, cujo deus é a razão e onde a razão é Deus.

As avaliações do pensamento iluminista constantes da maioria das *histórias da filosofia* são reticentes ou franca mente negativas. Os “filósofos” parecem haver criado pouco e pecado pela falta de originalidade¹¹. É como se, num certo sentido, sua capacidade criadora houvesse sido eclipsada pela atividade crítica. A tal respeito, Cassirer observa:

...o Iluminismo criou realmente uma forma de pensamento que era original em sua totalidade, pois só no que diz respeito ao conteúdo ela continuou na dependência das elucubrações dos séculos precedentes¹².

O pensamento do *Iluminismo* pode ser avaliado tanto negativa quanto positivamente, pelo que negou e criticou

e pelo que construiu. Sua especificidade reside não tanto em suas doutrinas, quanto na forma que imprimiu à atividade de criticar, duvidar e demolir, mas também de construir.

Distanciando-se do “espírito do sistema” que predominara no século anterior, mas não do “espírito sistemático”, os “filósofos” tentaram quase sempre reconhecer os méritos, tanto do *racionalismo cartesiano*, quanto do *empirismo inglês*, de *Locke* e *Newton*. Seu maior desejo era fundir essas duas correntes filosóficas, aproveitando de cada uma delas os melhores elementos. Ainda hoje as análises dos especialistas divergem quando se trata de apontar quem teria exercido maior fascínio sobre os iluministas: *Descartes* ou *Locke*.

O que realmente importa é a concepção que os iluministas tinham da *filosofia*: uma forma de pensar (racionalmente) todos os ramos do conhecimento, dando ênfase ao sentido de indagação e descoberta, pois assim é a razão: crítica e criadora. O progresso dessa mesma razão — o progresso intelectual em suma — permitirá ao homem a verdadeira *liberdade*. Tal liberdade só é possível através do conhecimento daquelas forças e tendências que regem o mundo e são responsáveis pela ordem e pelas leis universais:

Os fatos não são uma mistura caótica e fortuita de elementos separados; pelo contrário, parecem incorporar-se a certos padrões e apresentar formas, regularidades e relações definidas. A ordem é imanente ao universo, acreditava *Newton*, e não se pode descobri-la a partir de princípios abstratos, mas sim mediante a observação e a acumulação de dados¹³.

Sendo assim, era preciso estudar os “fatos”, levar em consideração os “dados” fornecidos pela observação e pela

¹¹ CHEVALIER, J. *Histoire de la pensée* — 3; la pensée moderne de Descartes à Kant. Paris, Flammarion, 1961. p. 414 et seqs.; BREHIER, E. *Histoire de la philosophie* — 2; La philosophie moderne — 2; Le Dix-Huitième Siècle. Paris, PUF, 1950; CHÂTELET, F. *História da filosofia* — 4; o Iluminismo, o século XVIII. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

¹² CASSIRER, E., op. cit., p. 13.

¹³ ZEITLIN, I., op. cit., p. 15.

experimentação, a fim de que se pudesse unir o *positivo*, isto é, o científico, e o *racional*. Somente através do conhecimento acurado dos *fenômenos* em si mesmos é possível fazer avançar o verdadeiro conhecimento *racional*. Análise e síntese, observação empírica e explicação racional, *eis* a verdadeira *meta* a alcançar.¹⁴

Partindo do primado absoluto da razão, princípio e garantia do progresso da humanidade, uma vez que este se identifica com o avanço do conhecimento verdadeiro, a *ideologia iluminista* produz e/ou articula as principais *categorias* da sensibilidade intelectual do século XVIII: *cultura e civilização, progresso e liberdade, educação e humanidade*.

Princípio universal, a *razão* é também conquista intrinsecamente individual. É ao homem esclarecido que cabe fazer triunfar a *racionalidade*, numa espécie de encontro consigo mesmo e com a natureza em geral. Para esse homem esclarecido nada poderá estar fora ou acima da sua própria razão, sua única e legítima fonte de autoridade, pois qualquer autoridade que se situe fora dessa consciência individual, *racional* por definição, é necessariamente “*irracional*” e ilegítima, mero “*despotismo*” de sacerdotes, príncipes e funcionários.

Os filósofos demonstram, com freqüência, a confiança e a certeza que possuem quanto a constituírem a vanguarda de uma nova Era pelo próprio fato de serem os portadores da verdade. Ao apresentar um quadro geral do “estado do espírito humano”, em meados do século XVIII, diz *D'Alembert*:

¹⁴ CASSIRER, E., op. cit., p. 12; GUSDORF, G., op. cit., p. 151 et seqs. “A ideologia da *Aufklärung* baseia-se na transparéncia de uma razão que só presta contas a si mesma; o protótipo dessa inteligibilidade foi tomado por empréstimo às operações do conhecimento científico que, pela primeira vez na história do saber, assume aquele valor exemplar outrora reservado à teologia.”

Nossa época gosta de chamar-se “época da filosofia”. De fato, se examinarmos sem preconceito algum a situação atual dos nossos conhecimentos, não poderemos negar que a filosofia realizou entre nós grandes progressos... Tudo tem sido discutido, analisado, removido, desde os princípios das ciências até os fundamentos da religião revelada.¹⁵

Há um certo sabor de *anacronismo* nas críticas que se limitam a arrolar tudo aquilo que os “filósofos” não produziram — grandes teorias e sistemas. Afinal, devemos dar mais atenção àquilo que eles realmente foram e quiseram sempre ser: os batalhadores, divulgadores, realizadores de um programa centrado na crítica *racional* do existente, em nome de princípios que apontavam para a possibilidade de libertar o homem do erro e do preconceito, e desobstruir o caminho para uma nova sociedade digna de uma humanidade reconciliada consigo mesma.

¹⁵ Apud FALCON, F. J. C. *A época pombalina*, p. 99.

6

As bases do pensamento iluminista

Movimento intelectual portador de uma visão unitária do mundo e do homem, o *Iluminismo*, apesar das diversidades de leituras que lhe são contemporâneas, conservou uma grande certeza quanto à *racionalidade* do mundo e do homem, a qual seria imanente em sua essência.

Suas principais *linhas de força* foram o *pensamento crítico*, o *primado da razão*, a *antropologia* e a *pedagogia*.

O *pensamento crítico* e o *primado da razão* já foram analisados nos capítulos anteriores. Vamos examinar agora as questões que denominamos de *antropologia* e *pedagogia* das “*Luzes*”.

A antropologia das “Luzes”

As várias *antropologias* do século XVIII têm em comum, segundo *Gusdorf*, o objetivo de realizar o *estudo positivo do homem*:

considerado como indivíduo, sadio ou doente, como espécie natural, como criador coletivo da civilização ao longo dos caminhos da história.

Daí resultam as diversas perspectivas que a ciência do homem assume então:

- uma *história natural*, independente da perspectiva da *antropologia médica*, tendendo a primeira a sistematizar-se numa *filosofia da natureza*;
- uma *filosofia da cultura*, produto do desenvolvimento do *sentido histórico*;
- uma *teoria do conhecimento*, associada a uma análise *psicológica* que conduz a uma *antropologia filosófica*.

Esta pluralidade de *dimensões epistemológicas*, ao ameaçar a perspectiva unitária do homem, abria caminho à fragmentação do saber, em função da especialização crescente das diversas disciplinas, cujo objeto comum era o homem. Para enfrentar esse risco, o *Iluminismo* realizou um movimento duplo: o *primeiro* foi a elevação da *antropologia* à categoria de fundamento de todos esses saberes, deslocando, em consequência, a teologia, que havia desempenhado até então esse papel; o *segundo* consistiu na organização e consolidação dos conhecimentos existentes, e tal foi a razão de ser da *Encyclopédia*.

Dentre as diversas tendências e dimensões criadas ou desenvolvidas pela *antropologia* das “*Luzes*”, todas elas expressões de uma crença profunda na inteligibilidade racional do domínio do *humano*, há duas que mais nos interessam: uma, baseada nas conquistas da *história natural* e da *medicina*, considera o homem como um ser solidário de todos os seres vivos em geral, daí resultando uma *história natural* do homem e uma *filosofia da natureza*. Já a outra tendência, mais impressionada pela distância que seus adeptos crêem existir entre humanidade e natureza, coloca em primeiro plano o *domínio humano* sobre o mundo natural, dada a capacidade, inerente ao homem, de ser

o criador do seu próprio mundo — o *mundo da cultura*; daí derivavam eles então uma filosofia baseada na vocação do gênero humano à *civilização*.

Filosofias da natureza e filosofias da cultura conduziram, de imediato ou não, às *doutrinas evolucionistas* e às *filosofias da história* baseadas na idéia de progresso¹.

A tendência ou vertente das *filosofias da natureza* originou, no *Iluminismo*, as diferentes idéias, geralmente reunidas sob o rótulo de “materialismo do século XVIII” (o mesmo que Marx chamaria de “materialismo vulgar”)². Estes diversos *materialismos* diferem dos seus homônimos do século XVII, pois enquanto estes últimos eram mecanicistas, os do século XVIII eram em geral *vitalistas* ou *biológicos*. Foi este o caso de pensadores como *Lamettrie*, *Diderot*, *D'Holbach*, *Maupertuis* e *Helvetius*, se bem que este último já se situe numa espécie de passagem para a filosofia da cultura.

A vertente das *filosofias da cultura* privilegia a noção de *civilização* enquanto expressão autêntica da emancipação do *mundo da cultura*, isto é, do próprio *homem* — o *homo faber*. Qualquer ciência do homem deverá implicar, neste caso, uma ciência das *sociedades humanas*, sempre a partir de uma visada dupla: o conhecimento de tais sociedades como são e o conhecimento de como deveriam/deverão ser. Sem constituir exatamente uma aquisição do *Iluminismo*, essa autonomização do humano é agora enriquecida pelo sentido do *devir histórico*, dotado de uma inteligibilidade própria e positiva — o *progresso*. Não foi por acaso que o *Iluminismo* foi o primeiro grande momento da *filosofia da história*.

¹ GUSDORF, Georges. *Introduction aux sciences humaines*. Paris, Ophrys, 1974. p. 229 e 243.

² DESN, R. *Os materialistas franceses, de 1750 a 1800*. Lisboa, Seara Nova, 1969.

A antropologia — seus temas e valores

Tendo como premissas mais gerais o primado absoluto da *razão* e o caráter universal e eterno da *natureza humana*, desenvolvem-se os temas da *humanidade*, da *civilização* e do *progresso*.

Humanidade

A palavra, antiga (do latim *humanitas*, correspondente ao grego *philanthropia*), significa coisas antigas e novas no contexto do *Iluminismo*: *qualidade* inerente ao *ser humano*, *ideal de cultura* que torna o homem verdadeiramente humano, *comunidade* dos homens, *valor* de importância jurídica, moral, e pedagógica. *Humanidade* é para os iluministas também uma *tomada de posição*: da imanência contra a transcendência do homem, da afirmação do reino do humano como quadro epistemológico, e objeto de pesquisa — o homem pode ser objeto de ciência e sua verdade é deste mundo. Temos aí o *antropocentrismo* das “Luzes”.

Como expressão desse *antropocentrismo* das “Luzes”, a idéia de *humanidade* traduz, simultaneamente, o *ponto de chegada* de um debate teológico secular e uma *diferença* em relação ao humanismo renascentista. Como ponto de *chegada*, ela significa a rejeição da doutrina do pecado original e a redefinição das relações entre o homem e Deus; enquanto diferença, ao contrário das construções filosóficas dos humanistas renascentistas, tal idéia é afirmação do valor da realidade terrena em si mesma, da importância das ciências do homem e da investigação segundo os princípios da ciência experimental. *Humanidade* e *ciência do homem* pressupõem-se mutuamente. Enfim, a idéia de *humanidade* implica atitudes, comportamentos e

práticas *humanas*, como veremos mais adiante ao tratarmos do “pragmatismo das ‘Luzes’”³.

Civilização e cultura

Palavras do século XVIII, a primeira dos vocabulários francês e inglês e a segunda do alemão — *Kultur*. Para os iluministas, *civilização* é uma realidade e um ideal, algo como a variável temporal da idéia de humanidade, tendo como seu substrato a noção de progresso. Boa parte dos mais importantes trabalhos produzidos durante o século XVIII tem como objetivo a idéia de “civilização”⁴. No espaço mental das “Luzes”, *civilização* assume uma conotação dupla: ela é um valor em si, espécie de *qualidade* que faz ou deve fazer parte da própria maneira de ser do homem em *sociedade* — seu estado natural; ela é também uma tomada de consciência da realidade da existência do homem na sua dimensão *horizontal* — a apreensão e valoração da diferença no tempo e no espaço entre as sociedades humanas, pois, em última análise, “os selvagens são os nossos contemporâneos primitivos”. Trata-se então de uma arqueologia humana, na qual as diferenças apenas demonstram um caminho ao longo do qual os homens progredem, do selvagismo à civilização.

Civilização significa também a possibilidade de *civilizar*. Daí, no plano dos costumes e da educação, as ambigüidades existentes no século XVIII entre *civilização*, *civilizar* e palavras como “civilidade”, “polícia” e “policiado”, significando a primeira polidez ou cortesia, enquanto a segunda e a terceira designando os costumes e as instituições

³ GUSDORF, G. *Les principes...*, cit., p. 349-75, especialmente p. 361-2 e 354-5.

⁴ *A ciência nova*, de Vico (1725); *A riqueza das nações*, de Adam Smith (1776); *O espírito das leis*, de Montesquieu (1748); *O ensaio sobre a história da sociedade civil*, de A. Ferguson (1767) etc. Cf. GUSDORF, G., op. cit., p. 336.

de um povo ou de um país, numa graduação ou hierarquia de sentido em relação a “civilização”. Enfim, no *Iluminismo*, *civilização* afirmou-se mais e mais como o “conceito que designa o movimento coletivo da realidade humana na sua passagem do estado da natureza ao estado da cultura”⁵.

No decorrer do movimento das “Luzes”, porém, a idéia de *civilização* tornou-se mais e mais ambígua, polarizando-se entre o pressuposto filosófico de uma civilização unitária e a verificação empírica da existência e das especificidades das *civilizações* diferentes entre si. Já no crespúsculo do *Iluminismo*, mais e mais se percebe que, em lugar de *civilização*, existem na realidade “civilizações”.

Progresso

O tema do *progresso* é essencialmente moderno. Só é possível pensá-lo se forem admitidas também a historicidade da existência humana, como realidade autônoma na perspectiva de um desenvolvimento temporal, e a eficácia da ação do homem no mundo. Daí ser uma idéia que pressupõe a *imanência*. O *progresso* é fruto de uma tomada de consciência capaz de perceber o movimento e a diferença, assim como o sentido de mudanças que têm no homem o seu sujeito.

A idéia de *progresso* manifesta-se inicialmente à época do Renascimento, como consciência de ruptura. Ela irá implicar mais e mais, a partir de então, uma dissociação entre a ordem da cultura e a ordem natural, pois implica a negação da repetição cíclica. No século XVIII tal idéia associa-se à consciência do caráter progressivo da civilização, e é assim que a encontramos em Voltaire. Tal como para Bacon, no início do século XVII, o *progresso* também é uma espécie de objeto de fé para os iluministas.

⁵ GUSDORF, G., op. cit., p. 333-48, especialmente p. 337, 340 e 345.

Apesar de existirem vozes dissonantes, como as de *Hume* e *Rousseau*, a crença no progresso é “um dado que se demonstra com a própria história geral da humanidade” (*Turgot*). O caminho da barbárie à civilização é o próprio caminho do ser humano da animalidade à humanidade. Tal progresso é linear e ilimitado.

A tomada de consciência que a noção de *progresso* implica expressa-se numa hierarquização da humanidade, no tempo e no espaço, sustentada, porém, pela tese da perfectibilidade infinita da espécie humana, que é o seu fundamento filosófico. A certeza do progresso permite encarar o futuro com otimismo.

Todavia, talvez em decorrência de seu próprio dinamismo intelectual, as “Luzes” se saldam também aqui por novas ambigüidades: frente à tese da perenidade da natureza humana em todos os tempos e lugares, afirma-se o caráter mutável da espécie humana a partir das próprias evidências empíricas⁶.

A pedagogia dos “filósofos”

Boa parte das expectativas e pressupostos positivos do *reformismo ilustrado* tinha como premissa a eficácia das práticas pedagógicas, como se depreende, aliás, da própria concepção, que destacava como instrumento ideal para a difusão das “Luzes” a educação do princípio pelos “filósofos”.

Fator-chave do progresso da razão, a *pedagogia* era para os iluministas o único caminho racionalmente possível no sentido da igualdade. Só ela poderia propiciar a eliminação, no futuro, do abismo que separava os espíritos bem-pensantes, moralmente bem-formados e socialmente

⁶ BURY, J. *La idea del progreso*. Madrid. Alianza, 1971. p. 151 et seqs.; GUSDORF, G., op. cit., p. 310-33.

bem-educados, da plebe ignorante, supersticiosa, inclinada aos maus costumes e mal-educada.

A *pedagogia iluminista* envolve, para o historiador, duas ordens de indagações, que foram assunto dos políticos e dos “filósofos” do setecentos: a questão da natureza do processo educativo e a questão da reforma e difusão das instituições educacionais.

No que se refere ao processo educativo em si, havia divergências significativas. *Helvetius*, assim como boa parte dos demais “filósofos”, especialmente aqueles de tendências mais inclinadas ao materialismo, estava convencido de que “O homem não é senão o produto da sua educação”. Segundo ele, a pedagogia era uma ciência tão exata quanto a geometria, e era ela que tornaria possível produzir bons cidadãos, ou seja, pessoas capazes de subordinarem seus interesses particulares ao bem público. Afinal, dizia-se, “todos os homens têm os mesmos interesses e os mesmos sentidos” — cabe à educação explorá-los.

Opondo-se a tal concepção pedagógica, situou-se *Rousseau*. Seu *Emílio* é a negação das afirmações de *Helvetius* e dos demais pedagogos que se apoiam na psicologia das sensações. Contrariando aqueles que privilegiavam a influência do meio, *Rousseau* apela para a “verdadeira natureza do homem”. Em lugar de ensinar a virtude ou a verdade, a educação, para *Rousseau*, é um conjunto de preceitos negativos que visam a preservação do “espírito” e do “coração”, ameaçados pelo “erro” e pelo “vício”, defendendo os impulsos primitivos da criança da contaminação pela sociedade e pelos intelectuais. Em essência, afirma ele, os instintos naturais da criança são corretos e bons. Refutando *Locke* ao negar a importância da instrução, *Rousseau* coloca em primeiro plano o desenvolvimento das potencialidades da criança e o pleno florescimento da sua personalidade.

Em relação ao problema da *difusão dos estabelecimentos educacionais*, o primeiro dado a considerar é a opinião favorável dos “filósofos” a um sistema controlado pelo Estado. O próprio Rousseau, neste particular, corrobora esse consenso. Percebendo as relações entre a consciência nacional e o patriotismo na formação do cidadão, Rousseau defende, em *O contrato social*, a educação pública, definindo a educação como “exigência pública e dever do Estado”. Na realidade, era da *cidadania* que se tratava, em oposição ao cosmopolitismo e ao vago sentimento de amor pela humanidade.

Dessa forma, a *cidadania* só poderia ser construída com seus alicerces plantados na herança cultural particular de cada nação. O amor da pátria depende de instituições nacionais, e dessas nenhuma mais importante do que um *sistema estatal de instrução*.

Pedagogos e reformadores iluministas tendiam, assim, a rejeitar em escala crescente todos os tipos de obstáculos capazes de impedir o cidadão de afirmar seus laços de obediência exclusivamente para com o *Estado nacional*.

Sistematizando tais idéias, temos o *Ensaio de educação nacional*, de *La Chalotais*, publicado em 1763, arquinimigo dos jesuítas. No mesmo sentido manifestou-se *Turgot*.

No terreno das *práticas*, apesar dos entusiasmos que saudaram em diversos países a derrocada dos jesuítas, as realizações ficaram não raro muito aquém das expectativas e esperanças. Conforme o país, diversas foram as realizações pedagógicas⁷, modestas na França, importantes na Inglaterra, particularmente intensas nos países do *despotismo esclarecido*.

⁷ GERSHOV, L., op. cit., p. 210-3 e 274-86.

7

O pragmatismo das “Luzes”

No horizonte do movimento ilustrado, as idéias em si mesmas, apenas enquanto *idéias*, isto é, abstrações intelectuais, divorciadas de uma prática transformadora, têm muito pouca importância. As idéias apenas têm razão de ser, para os iluministas, quando objetivam ações que modifiquem a realidade existente. Tal *pragmatismo*, freqüentemente colorido de *utopismo*, ainda hoje espanta um pouco os adeptos do *pensamento puro*. Mas assim eram os “filósofos”¹.

É possível agruparmos a multiplicidade das propostas e das práticas iluministas em três tópicos maiores: a *tolerância*, o *humanitarismo* e o *utilitarismo*. Um quarto tópico — a *pedagogia*, ou “educação do gênero humano” —, já foi abordado no capítulo anterior, pois julgamos

¹ GUSDORF, G. *Les principes...*, cit., p. 376-7. “Uma sabedoria prática e empreendedora substitui as metafísicas especulativas.” Tal era a preocupação da Academia Real, de Londres, da Academia das Ciências, de Paris, como o será também da Real Academia das Ciências, de Lisboa. Daí a importância das ciências históricas, políticas e econômicas.

