

RECENSÕES CRÍTICAS

Dan Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy*, Chicago, Chicago University Press, 2010, 208 p., ISBN-10: 0-226-18449-8.

Numa monografia de dezasseis capítulos Edelstein propõe-se reconstruir a forma como a narrativa d'«O Iluminismo» emergiu como entendimento autorreflexivo da especificidade histórica do século dezoito na Europa. A sua tese é que isso foi feito pelos escritores e académicos franceses no contexto da Querela entre os Antigos e os Modernos [doravante: Querela]. Assim se afastando de outras teses que traçam a genealogia d'«O Iluminismo» desde os seus desenvolvimentos histórico-filosóficos em Inglaterra e na Holanda. Quer demonstrar que a contribuição chave destes académicos franceses, que escreveram entre 1680 e 1720, foi mais narratológica que epistemológica. Não propuseram um novo método de raciocinar ou advogaram uma nova compreensão filosófica do mundo, antes deram uma versão sedutora dos eventos e descobertas do século antecedente, conjugada com uma história da civilização como acontecimento progressivo (*overachievement*). Esta versão tomou a forma de um conto: a idade presente (*siècle*) era esclarecida (*éclairé*) porque o «espírito filosófico» da Revolução Científica se tinha espalhado às classes instruídas, instituições de ensino, e mesmo a partes da governação. Em geral, defenderam que as mudanças científicas tinham produzido mudanças na sociedade. Embora esta narrativa dependesse de um número importante de palavras-chave a sua força final e definição assentava na construção histórica mais do que no seu vocabulário. Daí a importância da Antiguidade na narrativa d'«O Iluminismo», depois de séculos de «trevas», os contemporâneos acreditavam que eram capazes de rivalizar

com as gloriosas alturas da Grécia e Roma. Assim, ao mesmo tempo que reconheciam os seus avanços científicos e filosóficos, quiseram também recolher benefícios do saber do passado.

Esta narrativa teve vários desenvolvimentos, no séc. XVIII, novos personagens, como Descartes e Newton, substituíram outros mais antigos e a mudança social teve vários significados locais. Daí que possa haver quem fale d'«O Iluminismo» só no plural. Mas a questão fundamental, para Edelstein, é se estas diferenças nos iluminismos regionais ou confessionais se deveram totalmente ao resultado de mudanças sociais e intelectuais locais ou se, antes, radicaram num processo de difusão pelo qual um modelo de «Iluminismo» foi colocado à disposição de várias culturas que, por sua vez, o adaptaram localmente. A última hipótese é a que Edelstein considera mais provável. Assim, vai entender «O Iluminismo» num primeiro e mais usado sentido que designa a narrativa, que deu aos membros de uma elite educada / letrada um novo tipo de autoapreciação, antes de se tornar num discurso central dos *philosophes*; e num segundo sentido para designar também a coligação ampla de textos, instituições, debates, indivíduos e reformas que surgiram na Europa do século XVIII.

O primeiro sentido é o mais importante, mas o segundo é necessário para sustentar as ideias do autor. A importância que Edelstein dá à Querela advém de entender que «abriu um período de autorreflexão intensa em que o presente era exaustivamente estudado e contrastado com o passado» (p. 8). Foi por meio deste processo de comparação que a narrativa d'«O Iluminismo» foi feita à medida. Defende que não é necessário obter uma definição, d'«O Iluminismo», mas que os diversos significados têm a sua história que é preciso reconstruir.

Esta visão vai procurar ser tomada na perspectiva que os próprios personagens históricos tinham de si. A dificuldade de nos colocar nessa posição abandonando os nossos pré-conceitos é bem assumida por Edelstein, mas essa é a sua tentativa. Referindo que após trezentos anos de estudos ainda não há consenso sobre o que foi, exatamente, «O Iluminismo», afirma que um dos problemas é precisamente a linguagem. O que estamos a referir quando falamos d'«O Iluminismo»? O que une factos tão diferentes como um texto científico publicado em Paris, uma loja Maçónica prussiana, ou um Tratado escocês? Em vez de um grupo ordenado de factos surge uma mescla indefinida sem uma classificação coerente. Desde sempre os historiadores procuraram critérios em algumas inovações para agregar o conceito, mas na falta de um método indubitável é necessário encontrar um produtivo.

A maioria dos historiadores salientou ou um autor, ou uma corrente intelectual, modificação ou revolução social, como nascente ou fonte direta de tudo o que «O Iluminismo» produziu. Mas tal é a variedade desta produção que é difícil encontrar um denominador comum. Outra dificuldade para estudar «O Iluminismo» é que muitas interpretações foram realizadas com

pressupostos errados. Nomeadamente assumir que as ideias não sofrem modificações no processo de transmissão. De facto, os historiadores das ideias não podem presumir que os autores que estudam partilham consigo a mesma interpretação de um texto, não é preciso ser um construtivista para reconhecer, pela mera experiência prática, que os autores são lidos de muitas maneiras diferentes. Os antropologistas recordam-nos que de cada vez que as ideias são transmitidas é provável que sejam apropriadas para novos ou mesmo contraditórios sentidos. A probabilidade de transformação é ainda maior quando as ideias viajam para culturas diferentes. Muito do debate sobre a genealogia d'«O Iluminismo» tratou de buscar a transmissão geográfica, embora a maioria dos historiadores reconheça que Paris se tornou a sua sede, muitos argumentam que as origens estavam em Inglaterra ou Holanda, mas Edelstein quer apenas chamar a atenção que o «conteúdo dum texto pode mudar durante a viagem» (p. 9).

Também as definições baseadas em «*media* ou mediações» se deparam com problemas. A tese de que a proliferação de meios de comunicação, novas infraestruturas de comunicação (postais, telégrafo), seria, em conjunto com novas práticas sociais, o que produziu o «O Iluminismo», é importante para recordar o peso que estas inovações tiveram no processo. Mas estes meios estavam acessíveis para outras ideias fortes no tempo (por exemplo: doutrinas Jesuítas) pelo que para localizar a singularidade d'«O Iluminismo» é preciso tomar em conta o *que* era (e não só *como* era) publicado. Acresce que a este cuidado interpretativo é ainda necessário juntar o facto de estarmos num tempo em que nem todos os textos eram favoráveis às Luzes e havia ainda a(s) censura(s) que forçavam os autores a usar estratégias (insinuações, duplos sentidos, escrever ficções em vez de textos académicos por exemplo).

«O Iluminismo» não era *uma crise* de consciência era *uma tomada* de consciência. Ou nos termos de [...] Niklas Luhmann, «O Iluminismo» pode ser descrito como uma «observação de segunda ordem», não era tanto uma mudança no que as pessoas pensavam, mas uma mudança na maneira que as pessoas pensavam que as pessoas pensavam (p. 13).

Esta consciência de si não foi criada pela interpretação dos historiadores para agregar o período estudado (como por exemplo «A Revolução Científica») era algo, defende Edelstein, presente nos autores e no tempo. Leitores, autores, académicos, autoridades, identificavam-se ou separavam-se com este conceito, que o A. sugere ser uma narrativa histórica. Ou seja, há que acautelar que aquilo que os coevos chamaram e o que hoje chamamos «O Iluminismo» pode não ser a mesma coisa. Por vezes não havia, antes como agora, consenso sobre se um determinado texto era esclarecido, isso era, e é, um assunto aberto a interpretações. Mas todas as versões presumem que «O Iluminismo» é uma só entidade. Embora

houvesse muitas expressões diferentes havia um sentido de pertença a uma comunidade que partilhava uma fraternidade intelectual cosmopolita.

Mantém-se a dificuldade em como definir metodologicamente essa «coerência rarefeita», o estudo de como os próprios entendiam as palavras ligadas ao iluminismo é uma ajuda, mas não escapa à necessidade de assumir sem provas que havia um entendimento comum dessas palavras no tempo e espaço e também que sendo esses estudos feitos com palavras singulares não podem abranger os conceitos para os quais são precisas mais palavras (*siècle e lumières*, é diferente de *siècle des lumières*).

Também o estudo semântico, buscando palavras agrupadas em três categorias (discursos sobre a razão, vontade e justiça) são um contributo metodológico, mas Edelstein critica-o dizendo que não é apto para tratar de objetos que se desenvolvem no tempo, como narrativas ficcionais ou históricas. Ora é precisamente um sentido de desenvolvimento histórico que reside no centro das definições do século XVIII d'«O Iluminismo».

Edelstein propõe-se então com a assistência das visões históricas de Hannah Arendt e Reinhart Koselleck, organizar e dar sentido histórico às palavras chave d'«O Iluminismo» através do conceito de «consciência histórica», como uma condição quase existencial produzida pelas nossas projeções imaginárias de como o presente se relaciona com o passado e o futuro.

Independentemente de como cada um decide definir este sentido de história (ou: «*régime d'historicité*» de François Hartog; ou «horizonte histórico») o ponto principal a recordar é que toma a forma de uma narrativa. Passado, presente e futuro não coexistem como estados concorrentes, mas estão numa relação cronológica particular entre si – mesmo quando o passado distante é usado como medida do futuro próximo. Mas, mais importante além de agrupar eventos num todo linear, as narrativas propõem uma certa explicação e é através de narrativas que normalmente chegamos a um entendimento dos eventos. A narrativa d'«O Iluminismo» que começou a circular em 1720 seria modificada ao longo do século e, em muitos aspetos, pode parecer diferente das definições correntes, contudo, há, diz o A., quatro razões para escolher esta narrativa como ponto de partida para definir e estudar «O Iluminismo» em toda a sua diversidade:

- Primeiro, quando não tomamos como ponto de partida definições historicamente situadas e filologicamente precisas é mais provável a possibilidade de confundir «O Iluminismo» com o processo vago e em desenvolvimento da Modernidade;

- Segundo, as narrativas têm propriedades inerentes que permitem lidar com a variedade (e mesmo com a contradição) do pensamento iluminista de modo não redutor;

- Terceiro, explorar o contexto onde esta narrativa emergiu pode ajudar a descobrir ao jeito kantiano as condições de possibilidade d’«O Iluminismo»;
- Quarto, ao adotar um padrão histórico para o definir – tão elástico quanto possível – ajudará a formular um critério para conhecer quais podem ser os seus limites.

Edelstein propõe-se nesta obra repensar o carácter distintivo d’«O Iluminismo» através de uma genealogia de *como*, *quando* e *onde* o seu conceito e narrativa se desenvolveu em primeiro lugar. A sua hipótese passa por sustentar que a genealogia d’«O Iluminismo» é primariamente francesa. Focando-se no mesmo período que outros historiadores têm privilegiado – *circa* 1675-1730 – os protagonistas que eleger não são, na sua maioria, os *philosophes* canónicos. Em vez disso argumenta que foi no âmbito das academias reais francesas e no contexto de um debate específico – a Querela – que os termos, mas também a narrativa, usados para identificar o que agora chamamos «O Iluminismo» foram pela primeira vez colocados em circulação. Ao fazê-lo o A. afirma não querer negar a importância de autores coevos ingleses e holandeses, mas defender que a narrativa d’«O Iluminismo» se desenvolveu independentemente destas fontes.

Mais do que um fenómeno assente numa efetiva mudança social tratar-se-ia de uma visão por estes académicos que uma nova *ideia* de sociedade estava a emergir. Enquanto as narrativas históricas anteriores se baseavam em façanhas heróicas e sagas, agora celebravam-se os sucessos da sociedade civil. A cronologia desta narrativa é razoavelmente clara: o presente (leia-se: princípio do século XVII) com o «espírito filosófico», baseado nas grandes conquistas da razão contra as «trevas» Escolásticas, mas também com um olhar apreciativo para outro momento tido como excecional, o passado, leia-se: a Antiguidade.

O A. pergunta aqui como podemos saber que foi neste momento e contexto particulares que se desenhou a narrativa d’«O Iluminismo»? Muitos textos de outras épocas contêm já referência a «luzes», já havia *philosophes* antes dos *philosophes*. O fator chave d’«O Iluminismo», sustenta Edelstein, não é uma nova maneira de olhar o mundo, mas uma nova maneira como as pessoas – sobretudo a elite educada – olhavam para o mundo. Vai analisar quem são para os autores franceses as maiores influências intelectuais. Chama os contributos teóricos de Jean-Baptiste Dubos (1719), Bernard le Bovier de Fontenelles (1717) Nicolas Fréret (1724) e como estes tratam a receção de Newton e Locke em Voltaire. A forma não linear como estes autores franceses veem a sua história o (*esprit philosophique* como já vindo de trás) torna inútil apontar uma data ou evento particular ou mudança intelectual que tenha ocorrido nesse período (como início d’«O Iluminismo»), uma vez que não marcaram o princípio de um novo

processo, mas antes um clímax na história das descobertas científicas e filosóficas. O ímpeto destas descobertas viria já de Bacon e Descartes. Estas figuras seriam incensadas como tendo criado novos métodos de raciocínio que «nos afastaram da estrada tenebrosa onde caminhávamos» (p. 27) na citação de Fréret. A ligação d'«O Iluminismo» à Revolução Científica é um dos temas consensuais entre os estudiosos, afirma, mas a natureza da sua relação é mais difícil de definir. Aqui Edelstein diz que as contribuições relevantes dos autores franceses «para uma genealogia d'O Iluminismo são mais narratológicas que epistemológicas; simplesmente aconteceu que foi em França que as ramificações da Revolução Científica foram interpretadas como tendo produzido uma nova era filosófica, definida por um *esprit* próprio, e como tendo um impacto particular na sociedade» (p. 28). Ou seja, o «*esprit philosophique* designava não apenas uma inovação filosófica, mas toda uma variedade de descobertas médicas, astronómicas, físicas». Este *esprit philosophique* permitiu unificar uma grande variedade de descobertas científicas e tecnológicas do século XVII e descrever as modificações sociais causadas na sociedade a elas contemporânea e essas mudanças faziam essa(s) sociedade(s) ver-se a si própria(s) como «iluminadas».

A nova descoberta da importância da sociedade na narrativa d'«O Iluminismo» era sintomática das mudanças no clima filosófico, religioso, cultural e político de então. Filosoficamente, com o ceticismo e a observação empírica a desafiar a visão reinante Escolástica, a sociedade surge como uma área onde era possível obter certezas e utilidade para o conhecimento, em contraposição a discussões teológicas infundáveis e inúteis.

A influência das guerras religiosas, da vida social, dos Salões, a mudança dos costumes (à volta dos conceitos de *politesse* e *honnêteté*) levaram à construção da ideia da *la bonne société*. Embora limitada, de facto, a uma elite social e não a toda a sociedade estas ideias moldaram as visões iniciais dos filósofos das Luzes.

Edelstein procura explicar porque é que a nova conceção do presente ganhou força em França. A fabricação de uma narrativa credível do passado, presente e futuro resulta fundamentalmente, diz, de um evento doméstico francês, a Querela, onde parece que os defensores dos Antigos tiveram tanto a ver com a definição d'«O Iluminismo» como os defensores do Modernos.

Estuda a Querela pela análise da oposição de dois autores: Dubos defendendo os Antigos e Charles Pérrault defendendo os Modernos. A Querela não sendo alheia à política do seu tempo era um lugar de disputa intelectual entre os que viam como superior cada umas das épocas. Em suma, as armas eram a superioridade artística e racional dos Antigos *versus* a superioridade técnica e a mesma superioridade racional ou científica, agora dos Modernos. De tal modo que os argumentos não eram tão afastados

que, citando Levent Ylmaz, não se pudessem, antes, considerar a «luta de duas facções modernas» (p. 39). Ambos admitiam os efeitos benéficos do progresso, a única real diferença era que onde Pérrault dizia que «o tempo melhorava tudo», os defensores dos Antigos consideravam as artes dessa altura superiores. Havia uma síntese possível pois ambos admitiam sempre o valor dos Antigos, mas para além das artes os Modernos trouxeram para o debate uma clara celebração da grandeza do presente a que não terá sido alheia a intenção de enaltecer o Rei-Sol Luís XIV. O «nosso» século era superior a todos os outros – teorizavam. Dubos, Voltaire e muitos outros colocam temporalmente o início deste período em meados do século XVII. Tudo isto contribuiu para a coesão de uma narrativa que liga os vários avanços de todos os tipos então ocorridos ao *esprit philosophique*.

Este debate proporcionou uma comparação entre presente e passado distante que terá dado oportunidade a uma autoavaliação (daí ser uma reflexão de «segunda ordem») e um modelo conceptual, que permitiram que a descrição por autores como Dubos (do seu próprio tempo) salientassem nos seus relatos os traços dos quais «O Iluminismo» podia emergir. O que se poderá observar na importância que a narrativa que emergiu da Querela teve na imaginação – pelos agentes d’«O Iluminismo» – de um futuro que se envolvia fortemente no passado. Isto pode-se verificar no ensino, na política e na religião. Começando pelo próprio saber, embora se tenha defendido que os *philosophes* deixaram para trás a erudição clássica certo é que mesmo na *Encyclopédie* se pode encontrar um tom apreciativo para a tradição humanista e filósofos antigos. A análise de Edelstein mostra que «naquele que pode ser chamado, nalguns aspetos o maior livro que o século XVIII produziu» (p. 48), as citações não são só de Modernos, mas também, e mesmo em maioria, de Antigos. Sendo as últimas elogiosas, que mostram que os Antigos eram ainda vistos como autoridades em inúmeros temas. No seu coração os enciclopedistas Diderot e D’Alembert entendiam a sua missão como uma recolha do *melhor* e não do *novo* conhecimento, através de extratos (e não de citações infintas e pesadas) que mantinham práticas iniciadas pelos seus precursores humanistas.

Para os defensores dos Antigos a passagem para a superioridade Moderna passava pelo estudo cuidadoso dos clássicos. No que aos assuntos políticos diz respeito a referência à Antiguidade era muito anterior à Querela, mas uma consequência inesperada desta pode ter sido o reforço da memória de formas antigas nas mentes modernas. Como resultado os conceitos mais duradouros e inovadores dos autores d’«O Iluminismo» eram, não uma cisão, mas uma evolução de argumentos sobre o Estado.

Assume-se que as funções políticas d’«O Iluminismo» se podem encontrar em ruturas filosóficas e factuais, no século XVII tardio (v. g. a intolerância

religiosa que culmina na revogação do Édito de Nantes de 1685, a Gloriosa Revolução inglesa), que deram origem a grande produção literária, sendo uma das mais relevantes *Os Dois Tratados do Governo Civil*, de J. Locke (1696, traduzido para francês um ano depois). Mas no afã de encontrar as ideias políticas «modernas» no século XVIII não podemos esquecer, alerta Edelstein, que por vezes o *novo* não é o mais subversivo. Refere que a obra que mais incomodou o Rei Sol não foram os *Tratados* de Locke e Espinosa, mas *As Aventuras de Telémaco*, de Fréret, com as críticas ao luxo excessivo a serem transpostas da Antiguidade para o presente.

Assim é possível afirmar que com o estudo dos clássicos era possível ver nos jovens franceses alguém cuja visão da política era largamente definida pela história antiga. Os conceitos de *liberdade* de Rosseau (in *O Contrato Social*) e *virtude pública* de Montesquieu (in *Do Espírito das Leis*) eram essencialmente «Romanos» no sentido de Quentin Skinner. Mas tal como nos seus estudos clássicos também no apreender de políticas Antigas os *philosophes* eram muitas vezes influenciados pelo humanismo moderno inicial. No *Discursos* de Maquiavel (1531), logo traduzidos para francês, está talvez uma das mais subversivas ideias d'«O Iluminismo», o republicanismo clássico. Nome enganador, pois que esta ideia não era em rigor nem clássica (porque era uma revisão do início da modernidade), nem republicana, necessariamente, uma vez que era compatibilizável com a monarquia.

O jogo entre os dois tempos permitia que a novidade do pensamento moderno fosse enformada e corrigida nas suas corrupções. No entanto era um discurso pelo qual o pensamento clássico era transmitido e transformado. Esta combinação do Antigo e Moderno manter-se-ia até ao princípio do século XIX.

Quando os historiadores das ideias procuram um ponto verdadeiramente «moderno» n'«O Iluminismo», escolhem normalmente uma teoria dos direitos naturais, central nas nossas narrativas da modernidade liberal. O constante apelo dos *philosophes* às leis da natureza parece fazer fraquejar a genealogia proposta por Edelstein, mas ele responde que o discurso dos direitos naturais não é exclusivamente francês, a versão francesa é já a tradução da lockeana dos *Dois Tratados*, ou seja, este uso pelos *philosophes* era já uma interpretação. Ora se o papel dos direitos naturais n'«O Iluminismo» francês não é simples o A. argumenta que mesmo esta visão é fortemente influenciada pelas representações clássicas nomeadamente da mítica idade do ouro. A sua versão dos direitos naturais era bem menos liberal do que a dos relatos modernos.

Claro que a «Idade do Iluminismo» experienciou desenvolvimentos genuinamente modernos no pensamento político, mas também aqui Edelstein argumenta a diferença e a falta de entusiasmo dos *philosophes* em defender ou aplicar um regime representativo o que só aconteceu quando, no rescaldo da Revolução Americana, os teorizadores franceses começaram a ver o governo

representativo como uma possibilidade. Com a exceção de Montesquieu, Claude Adrien Helvétius e o Barão d'Holbach, poucos *philosophes* estavam dispostos a pensar que a representação política era um sistema viável para as grandes repúblicas. Isto não significa que os autores d'«O Iluminismo» não sustentassem novas ideias políticas. Em temas como propriedade, direitos humanos, penas criminais, defenderam muitas visões que podem ser apropriadamente chamadas modernas. Talvez o que melhor se implantou foi o conceito de «opinião pública». A importância central da opinião pública nos escritos e práticas d'«O Iluminismo» recorda-nos a importância dos Modernos para sua a narrativa – a difusão dos princípios científicos pela sociedade, mantinha-se no coração das suas preocupações políticas e filosóficas.

Edelstein salienta o carácter subversivo dos textos clássicos, não para diminuir os modernos, mas para contrariar a nossa tendência atual de pensar a história cultural e intelectual apenas em termos de revoluções, descobertas e invenções. Não negando que textos como os subscritos por Espinosa e outros foram verdadeiramente revolucionários, ligando este com a apreciação, por exemplo, do *ateísmo*, argumenta que não há uma influência religiosa marcante nos *philosophes*. Aliás refere com pertinência que boa parte do debate crítico sobre a religião foi elaborado nas disputas teológicas originadas no interior da estrutura eclesiástica, *v. g.*, pelos jesuítas. Ou seja, a religião e a política sempre foram temas de debate não sendo um exclusivo dos iluministas, embora também eles as discutissem claro, mas a tese do A. é que não pode ser também aqui que se encontra um critério para singularizar «O Iluminismo», mas a *maneira* com os *philosophes* trataram estes temas é útil para o perceber, sustenta. Com a questão de como trataram o tema do *Deísmo* defende que também aqui há padrões que lhes são típicos, por exemplo um *monoteísmo racionalista*, cujas raízes remontam à Antiguidade, ou seja, «em assuntos religiosos o «progresso» filosófico não significava apenas deixar para trás superstições, mas também recuperar práticas religiosas dos Antigos» (p. 68), estes teriam sido os precursores na abordagem racionalista e não teísta da criação do mundo.

Depois de ter tentado mostrar a credibilidade de uma genealogia ligando «O Iluminismo» à Querela, mostrando a íntima ligação entre a celebração dos avanços coevos a par dos dos Antigos, da qual resultou uma narrativa d'«O Iluminismo» em que este era um misto de descobertas novas e redescobertas do saber antigo, Edelstein quer ainda explorar o que aconteceu a esta narrativa, como foi ela recebida, depois do fim da Querela: manteve a sua significação ou cada recontar da história o mudou? Edelstein exemplifica estas dificuldades metodológicas e históricas com a expressão iluminista *l'esprit philosophique*. Desde logo a expressão é tida pelo próprio Fontenele como não se referindo a algo *novo*, mas apenas a algo *mais disseminado*. Acresce que a pluralidade de sentidos em que cada *philosophe* utilizava este conceito

mostrou a sua enorme elasticidade. Não há estudos históricos conceituais (*Begriffsgeschichte*) desta expressão, é até questionável a sua possibilidade de sucesso. De certo modo, o *esprit philosophique* funcionaria como aquilo que os estruturalistas chamam um «significante vazio», capaz de receber uma variedade de conteúdos (obras, iniciativas, práticas). Assim, fosse o que fosse o *esprit philosophique*, era algo sentido como fazendo parte do presente dos envolvidos (de Dubos, a Voltaire, a Rosseau – refere o A. – todos a usam nesse sentido). Não interessava tanto o que cada um fazia ou pensava; o que interessava era que se viam a si próprios, no seu presente, a agir ou pensar «racionalmente», «filosoficamente», «esclarecidamente». Acrescia a este presente excecional um futuro brilhante, a ideia de uma Idade a chegar através do progresso (conforme exemplifica com Condorcet e Kant) e também aqui Edelstein vê a ligação entre a forma como na Querela o progresso dos Modernos era visto como construído na sabedoria dos Antigos.

Um dos argumentos para localizar as origens d'«O Iluminismo» fora de França assenta no facto de em Inglaterra e na Holanda já estar a ser ensinada a filosofia natural e praticados pelos soberanos muitos dos princípios políticos de que os *académiciens* franceses ainda apenas falavam. Se as mudanças sociais que associamos a «O Iluminismo» estavam já a ocorrer nesses países porque não lhe damos a primazia? – pergunta Edelstein. Sem pretender nacionalizar o debate, a sua tese é que estes eventos fora de França tiveram pouco impacto na sociedade enquanto que a *narrativa* francesa d'«O Iluminismo» *teve* forte impacto nas suas versões europeias.

Em França este fenómeno destaca-se em comparação com e de outros locais pela sua disseminação pela elite educada, ao que acresce que a nova ciência teve impacto em várias instituições chave. Edelstein salienta três: as academias, com predominância da Real Sociedade, a Universidade e a Censura: A importância da Real Academia é salientada numa específica e benevolente ligação com um poder complacente do Estado (aqui em concreto a ligação a Luís XIV) que não era partilhada noutros locais. Enquanto boa parte do pensamento iluminista ocorre nas academias, já nos países protestantes (embora os temas fossem muito parecidos) havia uma perceção de pertença a uma difusa República das Letras que existia mais na mente que na realidade, era uma *amicitia*, no sentido dado por Cícero de «um laço de sujeitos que partilham uma amizade intelectual» (p. 83). Os dois conceitos «Iluminismo» e «República das Letras» são, contudo, de difícil separação. Edelstein cita Dena Goodman para dizer que o primeiro define um momento na história do segundo e que esses termos são utilizáveis indistintamente. Por outro lado, com Anne Goldgar mostra que a relação entre «República das Letras» e «Iluminismo» podia ser de separação: a «República» virada para o seu interior. As suas preocupações eram eruditas e o seu público era

largamente composto pelos próprios eruditos; enquanto que os «iluministas» tomavam para si um papel na mudança da sociedade.

Edelstein, apesar de alguma sobreposição nos conceitos, extrai do facto de a «República das Letras» se manter como prática autónoma pelo século XVIII, um sinal que um movimento com diferenças substanciais como é «O Iluminismo» não podia ter a sua origem nele e logo nos locais onde surgiu precocemente.

Também a Universidade, embora não sendo a vanguarda do movimento iluminista teve um papel preponderante, diz o A. baseando-se no próprio testemunho de Dubos (de 1719). Os *colèges* franceses foram muito importantes no aumento da população letrada, mas as Universidades além de local de formação da maioria dos *philosophes* eram instituições onde, chamando o testemunho de D'Alembert (1754), havia um corpo docente secularizado e livre dos preconceitos que ainda se mantinham nos *colèges*. A Universidade entraria nos dois aspetos necessários para a difusão d'«O Iluminismo»: por um lado teria que haver uma mudança das crenças e prática das elites letradas mas, por outro lado, era necessário criar condições necessárias para o primeiro ocorrer (*i. e.*: um número suficiente de pessoas letradas a quem mudar as crenças). Este aparente paradoxo desaparece e é explicado, diz Edelstein, se se aceitar a sua tese que o ato fundacional d'«O Iluminismo» é narratológico e não epistemológico.

A terceira instituição que surge defendendo, em aparente paradoxo, «O Iluminismo» é: a censura. Citando Raymond Birn refere que: ambas atacam obras religiosas tidas como fanáticas e defendem as obras dos autores iluministas. Mas, mais que qualquer instituição foi outra mudança social que aos olhos dos coevos distinguiu a sua idade presente das anteriores, a mudança nos costumes. Ao mesmo tempo que criticavam os janotas, os *philosophes* aderiam às normas de etiqueta nos salões e correspondência. Esta aliança entre *gens des lettres* e *le monde* foi bem para lá de uma cultura de civilidade mútua para se tornar numa condição intelectual d'«O Iluminismo». Os historiadores das condições sociais do Antigo Regime mostraram que estes dois grupos desenvolveram uma relação quase simbiótica. A partir do século XVII os autores deixaram de depender diretamente de patronos abastados, mas ficaram ligados a um novo patrono: o Estado. No século XVIII ficaram dependentes do reconhecimento em sociedade – *le monde* – do seu valor literário. Um dos lugares chave desse reconhecimento eram os salões. Mesmo os estudos que os despromoveram (aqui cita Antoine Lilti) como pontos de intenso debate filosófico não lhe retiram importância intelectual. Edelstein refere que eram pontos onde as ideias de iluministas eram apresentadas e ganhavam apoio e defensores. Sendo apelativo ser considerado «iluminado» os autores disputavam esta audiência. Alguns historiadores afirmam que este *esprit philosophique* era demasiado manso e que esta aliança era de mero

interesse, os *philosophes* talvez tenham evitado a censura, mas (com Robert Darnton) pergunta-se não seria por que eram demasiado chegados ao poder, enquanto outros filósofos eram mais críticos o que levou Jonathan Israel a teorizar um Iluminismo a dois tempos um Convencional e outro Radical (este último partindo de Espinosa e apontando claramente para o governo democrático e a tolerância religiosa).

Apesar de algumas franjas lançarem obras e pensamentos mais radicais, que circularam e foram avaliadas pelos *philosophes*, o que fez a singularidade d'«O Iluminismo», diz Edelstein, é precisamente o facto de os seus proponentes, especialmente em França, mas também noutros locais, terem sido capazes de obter um equilíbrio entre o arrojo intelectual e as convenções sociais para forjar uma aliança entre as elites e os governantes.

Como os temas abordados por autores mais radicais são (v. g.: tolerância, democracia) muito parecidos com os atuais valores democráticos temos tendência a pensar nesses autores como seus fundadores, mas isto pode levar a erros na história das ideias. O ambiente social dos *philosophes*, propõe Edelstein, em vez de visto em subgrupos, deve ser visto como uma aliança entre *gens des lettres* e *le monde* que estava em constante mudança e sempre testando os mútuos limites. Os problemas levaram a estratégias que aliavam pensamentos radicais (v. g.: ateísmo), com atitudes sociais mais aceitáveis (v. g.: continuavam a casar-se religiosamente). Esta dupla doutrina manifestou-se no tipo de produção dos *philosophes*, em vez de tratados ou experiências científicas, usaram romances, peças de teatro, ensaios, diálogos, contos, poesia, em suma, literatura.

Em 1789 o programa d'«O Iluminismo» parecia estar cumprido. Os monarcas europeus eram aconselhados por *philosophes*, as academias floresciam e as ideias iluministas estavam mais espalhadas que nunca na sociedade. Mas, afirma Edelstein, isto não confirma uma ideia de celebração d'«O Iluminismo» como era de progresso e racionalidade – como o caso de Mesmer mostrou, o interesse pela ciência era facilmente desviável para a superstição.

Edelstein analisa ainda algumas relações d'«O Iluminismo» com a Revolução Francesa, não estuda deliberadamente a ligação de um a outro, mas aquilo que na Revolução faz a ponte com a tese d'«O Iluminismo» como narrativa. Sem dúvida «O Iluminismo» transmitiu valores à Revolução. Edelstein seleciona dois: primeiro, nos seus *régimes de historicité* também a Revolução se definia em termos de um *novo presente* (visível sem floreios teóricos num novo calendário! Uma nova era); mas sendo novo também era incompleto, tinha que avançar; depois alargando a similitude com a narrativa iluminista, também a da Revolução olhava para o *passado*. Aqui como uma quebra total entre o passado, entrevisto como *Ancien Régime*, e um presente de rutura, forjando um novo sentido para a palavra revolução, que agora perdia

o significado astronómico para significar uma transformação epocal. Porém, era também muito atrás no passado que encontrava modelos para o futuro, foi em Roma que a Revolução encontrou modelos que ombreavam com Rousseau, Voltaire e Montesquieu. «O Iluminismo» parece ainda ter legado à Revolução um sentido de missão universal. A ideia de um movimento apenas começado em França, mas que se espalharia ao mundo. Em ambos os casos o universalismo não se opunha ao nacionalismo, pressupunha-o.

Se as ideias da Revolução Francesa puderam ser exportadas ainda antes de serem impostas pela força foi, sustenta o A., porque a Europa já estava formatada para receber as ideias e modas lançadas em Paris. Além do papel direto proposto nesta obra, França terá tido ainda um papel de disseminação. A cultura francesa gozava de ampla difusão europeia (e mesmo atlântica) apoiada numa rede de distribuição em forma de bens vários, nomeadamente, livros. Mas também apoiada em organizações como a Maçonaria e no uso do francês como língua franca. Edelstein sustenta que é possível estabelecer que quase todos os centros culturais europeus estiveram expostos aos escritos dos *philosophes*, sendo que sabe bem que estar exposto e ser influenciado não é necessariamente coincidente. Mas, percute, a narrativa d'«O Iluminismo» era suficientemente aberta para ser apropriada localmente para os fins próprios de cada um, fornecendo um modelo onde outros tipos de iluminismos regionais surgiam ainda que, não raro, muito diferentes do francês. Analisa como exemplo o caso escocês, alemão, russo, italiano e outros em suporte desta plasticidade alertando para que não quer afirmar que estes eram meras cópias pálidas do modelo francês, mas antes salientar como o modelo francês estava já pronto a ser usado, de uma forma que (sem ele) não estava presente nos conceitos que até podiam ser anteriores, de outros estados. Edelstein conclui afirmando que a narrativa que esteve no coração do que agora conhecemos como «O Iluminismo» era mais do que uma história: era e continua a ser «a narrativa chave» da modernidade, mítica até.

Ao chamar mito à narrativa d'«O Iluminismo» salienta a sua parte construída e parcial, lembrando-nos que esta história não pode ser confundida com uma história precisa. Chama ainda a atenção para a força particular desta narrativa. Ao não estar ligada a factos precisos a visão d'«O Iluminismo» podia ter algo de emprestado e algo de novo. Das várias versões que temos d'«O Iluminismo» Edelstein sustenta que o processo que descreveu nesta obra é o que se aproxima da ideia que os seus próprios sujeitos tinham.

Em suma, Edelstein desenvolve com erudição a sua tese de acordo com a metodologia que se propôs, apresentando claramente os seus argumentos (apoiado na análise de obras coevas) de que «O Iluminismo» é resultado de uma narrativa criada, mais do que uma interpretação histórica de factos, com origem na produção literária e ambiente rodeando a Querela. Indica outras

interpretações, antecipa críticas e procura dar-lhe resposta. Contudo, não se pode deixar de referir que lá onde ele afirma (v. g.: no capítulo 12) que o Iluminismo necessitaria ao mesmo tempo de, paradoxalmente, mudar as crenças das elites e criar as condições necessárias para esta mudança ocorrer (mas que esse paradoxo se resolveria vendo-se à luz de uma narrativa e não de uma história), isto borda a petição de princípio. Dito de outro modo, se precisamos de explicar uma narrativa, então criamos uma narrativa para explicar. Um evento «paradoxal» pode ter mais explicações, nomeadamente: falta de fontes para apreciação global; outra interpretação; o perigo é querermos ver nestas aporias base para sustentar o que procuramos, sem mais fundamentação, algo de que o A. está consciente e tenta evitar.

A tese da criação de uma narrativa coletiva é válida e bem apresentada, tem, contudo, a dificuldade de lhe faltar um autor identificável. Edelstein propõe-nos não um *autor*, mas apenas um *local* de criação: a Querela. Mesmo em França, porquê só a Querela? Será o Iluminismo uma narrativa, um conjunto de factos identificável, ou uma atitude no sentido kantiano? A resposta / proposta de Edelstein já a apresentámos. Caberá agora ao leitor interessado confirmar, como nós, se vê nesta monografia um texto bem construído sobre uma hipótese que tem mérito e frescura intelectual. A obra inclui ainda a indicação de abundante bibliografia, notas com pertinentes complementos ao texto e um índice onomástico.

ARTUR LEMOS DA SILVA

arturls@hotmail.com

Doutorando em Filosofia, FLUC

ORCID: 000-002-4754-8722

https://doi.org/10.14195/2183-8925_37_13

António Vítor Ribeiro, *O Auto dos Místicos: Mística, Religião Popular e Inquisição*, Lisboa, Chiado Editora, 2015, 669 p. ISBN: 978-989-51-3715-2.

Desde os trabalhos seminais de Francisco Bethencourt (2004) e José Pedro Paiva (1992, 2002) que o tópico de magia e religiosidade popular portuguesa da época moderna tem apresentado pouco desenvolvimento. Daí que o livro *O Auto dos Místicos* de António Vítor Ribeiro se apresente como um importante continuador desta linha de estudos inquisitoriais.

Este é assumidamente um livro arrojado. O seu autor exprime o propósito amplo de estudar práticas e crenças heterodoxas portuguesas sem particulares preocupações cronológicas ou geográficas, inserindo as suas considerações, por vezes, na perspetiva da *longue durée*. Com