

O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno

The advent of the concepts of culture and civilization: Their importance to the self-image of the modern subject

Caio Moura¹
Unicamp

RESUMO: Este texto objetiva retratar, por meio de uma análise histórico-filosófica, o nascimento das ideias de cultura e civilização no mundo moderno. De um lado, analisa alguns fatores que motivaram o advento de uma nova consciência social na Alemanha pré-romântica, responsáveis, entre outras coisas, pelo advento das noções de *Kultur* e *Bildung*; de outro, examina a natureza do discurso filosófico que motivou o surgimento da noção francesa de civilização no século XVIII. Não obstante as suas especificidades conceituais e históricas, que, em princípio, as tornam conceitos bastante diferentes entre si, cultura (*Kultur*) e civilização são atravessados por uma determinação comum que está ligada ao conjunto de transformações sofridas pelo sujeito moderno na segunda metade do século XVIII.

Palavras-chave: cultura, civilização, *Bildung*, sujeito, barbárie.

ABSTRACT: The text aims to review through a historical-philosophical analysis the rising of the ideas of culture and civilization in the modern world. On the one hand, it analyses some factors that motivated the outcome of the new social consciousness in the pre-romantic Germany responsible, among other things, for the notions of *Kultur* and *Bildung*. On the other hand, it investigates the nature of the philosophical speech that motivated the French notion of civilization in the 18th century. Despite their conceptual and historical

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador Colaborador do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) Rua Cora Coralina, Campus Unicamp 13083-896, Campinas, SP, Brasil. Bolsista de pós-doutorado pela Fapesp. E-mail: moura-c@hotmail.com.

peculiarities which, in principle, turn themselves into very different concepts, culture (*Kultur*) and civilization are crossed by a common determination that would be tied to a set of transformation suffered by the modern subject in the second half of the 18th century.

Key words: culture, civilization, *Bildung*, subjectivity, barbarity.

Introdução

Precisar o conteúdo filosófico dos conceitos de cultura e civilização não é uma tarefa fácil. Suas variadas formas de emprego sugerem que tais ideias, longe de se revestirem de um sentido unívoco, caracterizam-se por uma dimensão polissêmica, complexa, por vezes fragmentária. A diversidade de palavras propiciada pela língua alemã, mediante o uso de termos como *Bildung* (formação) e *Kultur* (cultura), fornece uma dificuldade adicional e um desafio constante às traduções. Mas não é apenas isso. O século XIX conheceu, desde suas primeiras décadas, uma explosão de significados dos termos cultura e civilização. Passou-se a falar da cultura de povos e países, mas também da cultura de grupos ligados pelas raízes mais diversas, desde a religião, passando pela nacionalidade, até a etnia. Sob um ou outro aspecto, o significado da palavra cultura designava o conjunto de comportamentos e representações de mundo. Ela procurava encontrar o traço singular de certa coletividade, na unidade, mais ou menos coerente, da totalidade de suas manifestações. Ao lado desta ideia, o termo cultura também podia se revestir de um sentido bastante diverso (na verdade bem mais antigo), designando um conjunto de conhecimentos adquiridos por um indivíduo por intermédio da instrução. Ser culto ou cultivado significava essencialmente estar na posse de conhecimentos diversos, qualquer que fosse a sua natureza, científica, literária ou filosófica.

Todavia, o termo civilização passou, e com mais intensidade, por um processo semelhante. Em seu sentido clássico, a ideia de civilização englobava o progresso obtido no plano material pelas sociedades industriais e, naturalmente, designava uma particularidade do mundo ocidental moderno. Contudo, passou-se a falar do contraste entre uma civilização antiga e uma civilização moderna, da existência de uma antiga civilização grega e uma civilização romana, ou mesmo da oposição mais geral entre civilização ocidental e civilização oriental, temas de inúmeros debates entre os estudiosos (Guizot, 1838).

A insurreição contra o mundo da convenção aristocrática: o nascimento do conceito de *Kultur* como experiência vivida

Até meados do século XVIII, entretanto, as palavras civilização e cultura são inteiramente desconhecidas. Para marcar a oposição frente ao selvagem ou ao bárbaro, empregava-se, frequentemente, o termo *civilidade*. Deve-se a Erasmo a recepção deste termo, no final do Renascimento, por ocasião da publicação do *Tratado de civilidade pueril* (Erasmus, 2001), em 1530. Ainda que este pequeno texto fosse dedicado à educação moral das crianças, seu conteúdo ultrapassava de longe a mera educação infantil e não demorou a alcançar um grande êxito junto às cortes europeias como um ideal de conduta a ser buscado. A civilidade representava, antes de tudo, uma ação sobre o corpo e um domínio das aparências: o comedimento dos gestos, a maneira de falar, o modo de se apresentar, de se portar à mesa, tudo

isso passou a integrar, ao lado das regras de polidez, um novo modelo de formação que pouco a pouco se impôs entre as cortes da Europa. Por volta da primeira metade do século XVIII, a realeza francesa apropria-se da excelência desse modelo. Seus hábitos são imitados por todas as cortes, incluindo as monarquias dos Estados alemães. O francês² é a língua falada pelos membros da nobreza da corte, que apenas reserva seu idioma materno às relações com as classes subalternas. Em uma carta dirigida a Voltaire, Frederico II, príncipe da Prússia, afirma não falar alemão senão para repreender seus servos e dar ordens às suas tropas. “Não se aprende essa língua”, escreve o príncipe, “senão para fazer guerra” (Frederic II, 1805, vol. XVI, p. 283). Dirigindo-se uma vez mais ao seu mais ilustre interlocutor, Frederico é ainda mais sarcástico: “eis o que eu disse aos cavalos que terão a honra de vos conduzir”, referindo-se ao poema dedicado ao filósofo com o qual abriu a carta (Frederic II, 1805, vol. XIV, p. 236), para então completar: “dizem que a língua alemã é feita para falar com os animais; e, na qualidade de poeta desta língua, julguei que minha musa estivesse mais capacitada a inspirar os seus cavalos do que vos enviar os seus sons” (Frederic II, 1805, vol. XIV, p. 236). Para além do desprezo perante o alemão, “língua verborrágica” (Frederic II, 1805, vol. XVI, p. 172-173), segundo o príncipe, suas cartas não se cansam de enaltecer o francês como uma “língua dos deuses” (Frederic II, 1805, vol. XVI, p. 243), dotada de “elegância e fineza” (Frederic II, 1805, vol. XII, p. 45). “Nenhum homem que não seja nascido na França, ou habituado desde muito tempo a Paris”, enfatiza Frederico, “poderá possuir em sua língua o grau de perfeição tão necessário para fazer bons versos ou elegante prosa” (Frederic II, 1805, vol. XV, p. 14).

O domínio da língua francesa talvez tenha sido o sinal mais eloquente de uma disposição de espírito que norteou a civilidade europeia no século XVIII, mas certamente não foi o único. A disciplina sobre o corpo, o comedimento dos gestos, a polidez dos hábitos eram parte de um processo de formação da nobreza que não tardou a atingir, em particular na França, setores sociais que não pertenciam originariamente à aristocracia. O artigo de Jaucourt (1753), publicado na Enciclopédia, foi um sinal claro do quanto essa maneira de modelar a conduta não estava mais restrita, ao menos na França, à aristocracia da corte. Intitulado Civilidade, Polidez e Afabilidade, Jaucourt (1753, vol. III, p. 497) as define como “maneiras honestas de agir e conversar com outros homens em sociedade”, acrescentando mais adiante que a civilidade e a polidez “constituem um certo decoro nas maneiras e nas palavras, a fim de agradar e marcar a deferência que temos uns pelos outros” (Jaucourt, 1753, vol. III, p. 497). As referências da Enciclopédia a um certo gênero de conduta, contudo, terminam aí. O verbete civilizar (Jaucourt, 1753, p. 497), presente na mesma página, integra o vocabulário jurídico-processual, não guardando nenhuma relação com a ideia de civilidade, e a palavra civilização, que se disseminará na França somente a partir da década de 1770, não é citada sequer uma única vez em seus textos.

Quase duas décadas depois, Kant, ao publicar sua *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*, nos apresenta uma nova forma de ver a questão.

² O francês se torna uma língua dominante na Europa, a partir de 1648, por ocasião do Tratado de Westfália que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos, na qual a Alemanha saiu amplamente derrotada. Em *Quand l'Europe parlait français*, Fumaroli (2001, p. 23) diz, a respeito da recepção da língua francesa no continente europeu: “O francês, tornado hegemônico na Europa a partir dos tratados de Westfália em 1648, era uma língua em si mesmo incômoda, difícil, aristocrática e literária, como o latim de Cícero ou o grego de Luciano, inseparável, como seus ancestrais antigos, de um “bom tom” nas maneiras, de uma “conduta” social, e de uma qualidade de espírito, nutrida de literatura, na conversação”.

Somos altamente cultivados no domínio da arte e da ciência. Somos civilizados ao ponto de termos sido fatigados para aquilo que é da urbanidade e da decência de toda ordem. Mas quanto a considerar-nos como já *moralizados*, é preciso ainda muito para isso. Pois a ordem da moralidade pertence ainda à cultura (*Cultur*): por outro lado, a aplicação daquela ideia, que redundava apenas em uma aparência de moralidade na honra e na decência exterior, constitui simplesmente a civilização (*Civilisirung*) (Kant, 1990, p. 82).

A palavra cultura (*Cultur*) não pode traduzir o que é da ordem da exterioridade; ela acena para algo pertencente a uma determinação interior do sujeito. A *Kultur*, palavra que surge na segunda metade do século XVIII³ entre os alemães e que não deve ser confundida com o vocábulo civilização, integra um domínio pertencente às realizações do espírito, por meio do qual o homem se reconhece como sujeito moral. Assim, Kant (1990) nos dá, nessa passagem, uma nova compreensão acerca do significado da cultura. A *Kultur* ou *Cultur*, como o filósofo se refere mais frequentemente no texto⁴, segue uma determinação própria, não encontra sua positividade em uma equivalência com a noção inglesa e francesa de civilização como progresso material, tampouco nas regras de decência e decoro. Mas por meio dessa definição, Kant (1990) demarca um limite entre *Cultur* e civilidade e sela, por assim dizer, uma oposição que há muito vinha se firmando entre os alemães, mais precisamente desde que uma geração de poetas, escritores e filósofos⁵ começou, em meados do século XVIII, a por abaixo alguns dos valores do seu tempo. Seu texto talvez não tenha sido o primeiro a estabelecer essa delimitação, mas certamente foi o mais conhecido a esse respeito. O que o autor chama de *Cultur* orienta-se por uma matriz filosófica diversa daquela seguida pela geração do *Sturm und Drang* e dos adeptos do seu legado. Mas nem mesmo isso foi capaz de impedir que se fizesse desse conceito, tão caro aos alemães, um polo de oposição comum a um conjunto de valores que caminhavam inevitavelmente para um momento em que suas contradições não mais podiam ser ocultadas.

Que oposição de valores é essa? Em que medida esse conflito se colocou na base de uma série de transformações que viria, entre outras coisas, fazer emergir o conceito de cultura (*Kultur*)? Em um estudo clássico sobre a formação da mentalidade da sociedade ocidental, Elias (1973) analisou a gênese social dos conceitos de cultura e civilização ao estudar o cenário sociopolítico que produziu, da Alemanha do século XVIII, este antagonismo de valores. Forjados em meio a um quadro de particularidades históricas que permearam países como França e Inglaterra, de um

³ De acordo com Tonnelat (*in* Febvre e Tonellat, 1930), é difícil estabelecer uma data precisa para a primeira aparição do vocábulo *Kultur* no mundo alemão. O historiador francês identifica sua aparição em *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder, publicada entre 1784 e 1791. Podemos encontrar igualmente o termo na terceira parte de *Auch eine Philosophie der Geschichte*, publicada em 1784, no âmbito de uma discussão sobre o legado deixado pelas culturas passadas às novas culturas: "a cultura (*Kultur*) não fora jamais a mesma, porque as influências da natureza primeira, de agora por diante modificadas, lhe faltavam" (Herder, 1964, p. 315).

⁴ Na maior parte do texto, Kant (1990) começa a escrever a palavra com a letra c – *Cultur*. Outro filósofo, Friedrich Nietzsche, para quem o conceito de cultura é igualmente caro, emprega alternadamente em seus textos os dois modos de grafia.

⁵ Trata-se do *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*), movimento surgido na década de 70, do século XVIII, em reação ao conjunto de valores, convenções sociais e princípios literários vigentes na época que, sob a ótica de uma nova geração de poetas e escritores, representavam um obstáculo à expansão do gênio criativo do homem ou de tudo mais que fosse relacionado à expressão de sua interioridade individual. Confundido frequentemente com o Romantismo, o *Sturm und Drang* foi, na verdade, sua forma embrionária, fato que tem levado muitos autores a denominá-lo de Pré-Romantismo. Nessa fase, o *Sturm und Drang* é fortemente influenciado pela filosofia da natureza de Rousseau e tem como principais expoentes Lessing e, sobretudo, Herder e o jovem Goethe.

lado, e Alemanha, de outro, os termos civilização e cultura adquiriram significados locais bastante diversos. Enquanto, na Inglaterra e na França, a palavra civilização associava-se ao grau de progresso e desenvolvimento material da sociedade, na Alemanha, de modo diverso, a ideia de civilização (*Zivilization*) não se revestiu do mesmo cunho de universalidade observado naqueles países. Seu alcance restringiu-se a uma classe social específica, que guardava para si mesma, sem quaisquer intenções de compartilhar com os outros, aquilo que julgava ser o traço distintivo de seu orgulho e superioridade. Na segunda metade do século XVIII (mais especificamente, a partir dos anos 70), a palavra civilização equivalia, na Alemanha, ao que, na França, se entendia ainda por *civilidade* (Elias, 1973, p. 12-14). A barreira social que separava a classe média burguesa da aristocracia cortesã, simbolicamente representada pelo formalismo dos hábitos, era apenas a parte visível e imediata de uma cisão muito mais radical e profunda, que considerava, entre outras coisas, a completa exclusão da primeira na participação dos negócios do Estado. Esta exclusão naturalmente a colocava em uma posição social de inferioridade diante do universo da corte e, talvez, tenha sido o aspecto mais representativo, e igualmente determinante, de uma significativa e profunda diferença de valores e anseios espirituais que se tornaria cada vez mais aguda nas últimas décadas do século XVIII.

É em meio a esse quadro de antagonismo político, social e espiritual que a ideia de *Kultur* encontra a raiz de seu desenvolvimento. Longe dos centros de decisão do poder político, restritos apenas aos círculos da realeza, e em posição de inferioridade social diante da nobreza da corte, a elite intelectual alemã não pôde vislumbrar, senão no mundo da *Kultur*, uma espécie de refúgio existencial onde poderia afirmar seus valores, recuperar sua autoestima, e obter, assim, a legitimação de sua condição social. A literatura constituiu um refúgio natural tanto quanto o veículo de expressão por excelência da identidade e dos ideais dos setores mais cultivados da classe média. Escritores e pensadores como Goethe, Herder, Lessing e muitos outros, já haviam deixado de lado o francês e o latim, que, juntos, constituíam a língua predominante das obras literárias e filosóficas, para, numa atitude deliberada de afirmação do idioma germânico, escrever suas obras integralmente em alemão.

A defesa da língua alemã, contudo, não constituía exatamente uma novidade nessa época. Desde o século XVII, uma série de autores influenciados pelos ideais da Reforma empenhou-se vivamente em fazer frente ao francês e ao latim, ao publicar suas obras no idioma germânico. Mas, a partir das últimas décadas do século XVIII, esse programa adquire um novo impulso; ele não mais se restringe aos setores religiosos da sociedade alemã, mas abarca igualmente, e em primeiro plano, uma determinada parcela da burguesia alemã. Isso significou muito mais que o simples alargamento do patriotismo linguístico iniciado no século precedente, e o que é peculiar a essa reabilitação do idioma alemão é a nova diretriz filosófica pela qual ela agora se conduz. As ideias do filósofo Rousseau marcaram profundamente a geração de poetas e escritores do *Sturm und Drang*, fornecendo o fermento intelectual para que toda uma atitude contrária às principais linhas do programa da Filosofia das Luzes pudesse ganhar corpo, volume e consistência. O primeiro dos *Discursos* de Rousseau (1999), que versava sobre o suposto papel das ciências e das artes no aperfeiçoamento do gênero humano, valera-lhe o prêmio oferecido pela Academia de Dijon, no ano de 1750. Sem o mesmo impacto do segundo de seus *Discursos*, que tratava da origem das desigualdades entre os homens (o próprio Rousseau o julgava a obra anterior com descaso), este ensaio exerceria, duas décadas mais tarde, uma notável influência entre os alemães, e sobre Herder, em particular. Este trabalho tem o mérito de se deter, talvez como nenhum outro escrito de Rousseau, no conflito entre a individualidade e as convenções impostas pela sociedade civilizada (*société policé*), a partir de uma crítica ao pensamento iluminista apoiada em uma filosofia da natureza. Eis algumas de suas passagens mais importantes:

Potências da terra amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura do caráter e essa urbanidade de costumes que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (Rousseau, 1999, p. 190-191).

A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância um homem de gosto; conhece-se um homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude que a força e o vigor da alma (Rousseau, 1999, p. 191).

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais (Rousseau, 1999, p. 191).

[...] todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer como se é [...] (Rousseau, 1999, p. 192).

As passagens citadas mobilizam elementos capitais que, mais tarde, seriam caros ao *Sturm und Drang*. A ideia de uma natureza pura, corrompida por algo que não é de sua ordem e com a qual é preciso obter uma reconciliação, foi um tema corrente ao longo dos séculos XVIII e XIX. Ao lado dessa ideia central, a noção de *virtude* constituiu um dos principais *leitmotivs* do *Sturm und Drang*, influenciando fortemente a vertente nacionalista liderada por Herder. A crítica realizada pelos alemães aos valores dominantes de sua época se apropriava do pensamento de Rousseau para circunscrevê-lo a um âmbito mais específico: já não se tratava mais de compreender como a sociedade corrompeu a natureza do homem, mas questionar a situação de dependência intelectual da Alemanha em relação à França, da hegemonia de seus *philosophes* sobre a corte, da preponderância do idioma francês sobre suas obras, de tudo, enfim, que distanciava os alemães de si mesmos. Era preciso reatar o elo perdido de uma unidade espiritual há muito esquecida, recuperá-la e dar-lhe uma nova grandeza e dignidade.

O resgate das raízes medievais germânicas, promovido por Herder, desempenha um papel da maior importância nesse movimento de afirmação da identidade alemã; ele constitui um modo de fazer frente à hegemonia dos valores franceses ao resgatar um espírito obscurecido e encoberto pela frieza e artificialidade dos hábitos da sociedade *polité*. A valorização dos contos, da poesia, das lendas nacionais e de tudo mais que evoca o retorno às fontes de um passado pleno de força e virtude exorta os alemães a reconhecer em sua própria origem os traços de uma essência perdida. Se o alemão de outrora se via privado de refinamento, instrução e das demais características caras ao mundo da civilidade, isso apenas indica o quanto sua integridade moral manteve-se intacta, junto com seu vigor, sua saúde e a sua força de espírito (Herder, 1964, p. 201). “Eles desprezavam as artes e as ciências, a opulência e o refinamento”, escreve Herder (1964, p. 199), no melhor estilo rousseauiano, para completar logo em seguida:

[...] no lugar das artes a natureza; no lugar das ciências o bom senso nórdico; no lugar dos refinamentos, costumes fortes e bons, ainda que selvagens; e tudo isso efervesce – que acontecimento! Suas leis, como elas respiravam a coragem viril, o senso da honra, a confiança na inteligência, na lealdade e veneração dos deuses!

Esse posicionamento, pouco comum para uma época que não reconhecía na Idade Média senão o recôndito de um passado de ignorância e obscurantismo, representava bem mais (a despeito de seu compromisso com suas raízes passadas e de sua reprovação ao despotismo esclarecido de Frederico) que a adesão a um programa de cunho político-nacionalista.⁶ O culto às fontes nacionais era parte não apenas de uma nova disposição de espírito, mas de um programa filosófico bem mais amplo que inseria o *Sturm und Drang* em linha direta de colisão com a Filosofia das Luzes. A crença no progresso incessante dos povos, no aprimoramento moral da humanidade e na razão calculadora e universal, todas elas teses centrais do Iluminismo, encontravam na reabilitação da Idade Média promovida por Herder um ponto de tensão que ia além do legado crítico deixado por Rousseau. A exaltação ao medievalismo germânico, por conseguinte, não podia se resumir apenas a uma valorização da honra, do vigor físico e psíquico, em oposição ao esclarecimento e à etiqueta; ela vai além, para reconhecer nessa época um período de efervescência criativa que lhe é singular e que impede a comparação com outras épocas.

No plano simbólico, o resgate das raízes germânicas procura promover a autonomia espiritual, e também social, por parte de uma classe média cultivada que não almeja progredir socialmente nem afirmar e ver reconhecidos os seus próprios valores. Junto a ela, a eclosão de uma nova mentalidade ganha, crescentemente, espaço e demarca suas diferenças históricas, filosóficas e estéticas, diante do espírito de toda uma época, a ponto de se constituir em um divisor de águas na história das ideias. Esse advento de um novo campo das ideias, indissociável de uma nova disposição de ânimo, característica de toda uma geração, perfaz uma espécie de movimento circular: o *Sturm und Drang* verá em Rousseau a fonte de inspiração fundamental para as suas ideias. Mas, à medida que esse processo está em curso, particularmente através dos escritos de Herder, suas proposições ganham autonomia e uma tonalidade própria, abrindo dessa forma um horizonte de reflexão inteiramente novo para a época.

Resta, então, ao *Sturm und Drang*, não apenas retomar as teses rousseauianas, mas levá-las às últimas consequências ao conduzi-las para o interior de um contexto singular de onde elas eclodem com força redobrada. Expressar o que é singular em cada requer uma reconciliação com as virtudes que habitam o nosso ser interior e com as quais se perdeu contato. Na Alemanha dos tempos de Frederico, essas virtudes foram corrompidas pela frieza e superficialidade dos hábitos de uma sociedade que toma suas próprias normas de disciplina e boa conduta como o traço da mais alta civilidade e distinção. O movimento de valorização das raízes germânicas medievais e de crítica à Filosofia das Luzes jamais poderia, portanto, representar uma atitude desinteressada e fortuita por parte do *Sturm und Drang*. Ele corresponde aos anseios de uma nova geração, de suas diferenças éticas, estéticas e filosóficas frente ao espírito de sua época e da conseqüente implosão de seus valores, incluindo as convenções sociais estabelecidas pela aristocracia francesa. Não é de admirar que, na Alemanha oitocentista, onde os hábitos franceses eram copiados pelos círculos da corte, as regras de etiqueta tenham provocado tanta reação em certos setores cultivados da classe média. Elas representavam muito mais que um código de comportamentos; eram a expressão concreta de uma atitude, de um modo de pensar, de ser e agir, que aglutinava, com força particular, um conjunto de ideais com os quais qualquer relação de submissão já não era mais possível. Sua subversão era inevitável, tanto quanto necessária, e fazia parte de um engajamento

⁶ Herder e a nova geração literária, que junto a ele desabrochava, não alimentavam quaisquer aspirações de natureza política, quer em relação a uma possível emancipação do regime, quer em relação à unificação dos estados alemães.

que buscava promover uma nova tomada de consciência, a partir de uma insurreição de forças que habitavam a interioridade individual.

Os Sofrimentos do Jovem Werther (Goethe, 2001) mobiliza, de forma particularmente intensa, os elementos capitais da nova tomada de atitude que marcam este período. Trata-se da reivindicação de uma geração, ou de um determinado extrato social, acerca do reconhecimento de seu próprio valor em meio a uma sociedade aristocrática, que não reconhece nada senão sua própria etiqueta; mas também, e acima de tudo, de uma insurreição contra os obstáculos presentes em um ambiente socialmente hostil que, em larga medida, impedem a livre expressão da interioridade individual.

Pode-se dizer muito a favor das regras, mais ou menos tanto quanto se pode dizer para louvar as etiquetas sociais. Um homem que se forme seguindo-as, jamais produzirá algo falto de gosto e ruim. Da mesma forma que alguém que se molda segundo as leis e as boas maneiras jamais será um vizinho insuportável, ou um malvado digno de nota. Mas em compensação, as regras, por mais que se diga algo em favor delas, destroem o verdadeiro sentimento da natureza e sua genuína expressão! (Goethe, 2001, p. 24-25).

Outra passagem deixa igualmente clara em que medida os valores estabelecidos pela sociedade aristocrática constituem um obstáculo real à expansão interior do personagem:

O que mais me vexa são essas fatais relações sociais. Sei bem, como qualquer outro, que é necessária a distinção de classes e conheço as vantagens que ela traz para mim mesmo; mas não gostaria que essa distinção atravancasse o meu caminho quando poderia conduzir-me a alcançar um pouco de alegria, ou fazer-me gozar um vislumbre da felicidade deste mundo (Goethe, 2001, p. 96).

O que se lê nas linhas escritas pelo jovem pensador não representa senão os anseios típicos de uma geração tomada por um novo estado de espírito face aos valores e ideias de seu tempo. O formalismo, a pompa, a aparência, o comedimento e tudo o mais próprio da *société policé*, ou do *Grand Monde*, como chamou Frederico (Frederic, 1805, vol. XVI, p. 172-173), dará lugar à sublevação dos sentimentos e dos instintos como a marca de uma espontaneidade do espírito capaz de conduzir o homem a si mesmo e de reconciliá-lo com sua própria humanidade, ou com a genuína expressão do espírito germânico, no caso de Herder (1964). Elias (1973, p. 32) dá a perfeita síntese desse movimento: “leviandade, cerimonial, conversação superficial de um lado; interiorização, profundidade de sentimento, leitura, formação da personalidade individual do outro [...]”.

Compreende-se melhor porque tanto o *Sturm und Drang* quanto o romantismo alemão jamais tenham se constituído em torno de aspirações políticas. Na esfera da política, talvez mais do que em qualquer outra, o cálculo estratégico, a frieza e a racionalidade encontravam a síntese máxima de sua realização. Tratava-se de um mundo nascido e organizado em torno de valores com os quais todo e qualquer compromisso de conciliação estivesse destinado a jamais se realizar. A impossibilidade absoluta dessa conciliação imaginária fica clara por conta da reação de Frederico II, expoente maior do mundo da política alemã, às primeiras obras do *Sturm und Drang* que florescem na Alemanha. Em uma carta redigida a Voltaire, no ano de 1775, justamente quando as obras literárias do *Sturm und Drang* começam a ganhar repercussão dentro e fora da Alemanha, Frederico (1805) mostra o quanto era grande o abismo que separava esses dois mundos, ao revelar a sua recusa em reconhecer, como um bom adepto dos ideais de gosto do Classicismo, o seu valor literário:

Os alemães têm a ambição de desfrutar por sua vez as vantagens das belas-artes: eles se esforçam em igualar Atenas, Roma, Florença e Paris. Por mais amor que eu tenha por minha pátria, eu não saberia dizer até aqui o que eles de fato alcançaram: pois lhe faltam duas coisas: a língua e o gosto. A língua é demasiado verborrágica: a boa companhia fala o francês e mesmo alguns dos mais renomados mestres e professores não poderão dar-lhes a polidez e os rodeios desembaraçados que eles apenas poderiam adquirir na sociedade do *grand monde*. [...] Eles acreditam obter êxito no teatro; mas até aqui nada de perfeito surgiu. A Alemanha é atualmente como era a França do tempo de François I. O gosto pelas letras apenas começa a se expandir [...] (Frederic II, 1805, vol. XVI, p. 172-173).

Da parte da burguesia alemã cultivada, a possibilidade dessa aproximação é igualmente remota: na medida em que sente que sua identidade se consolida, o distanciamento entre suas aspirações e os ideais que regem o mundo aristocrático torna-se cada vez mais agudo. Como antes, a burguesia cultivada permanece distanciada da esfera dos negócios políticos e socialmente isolada em seu próprio mundo. A diferença é que agora ela não mais se vê abandonada ao espaço vazio e estéril, que em outros tempos lhe havia sido destinado, e passa a constituir, pela primeira vez, um universo que lhe é próprio. O campo da cultura (*Kultur*) corresponde a esse espaço singular que nasce em meio à reviravolta dos valores vigentes, promovida pela geração do *Sturm und Drang*. Ele significa uma resposta a um mundo com o qual passa a polarizar e frente ao qual os setores da burguesia cultivada podem afirmar sua autonomia espiritual. De um lado, uma classe que nada produz e para quem os ideais de civilidade se resumem a um conjunto de convenções de etiqueta; de outro, um segmento da sociedade que extrai seu orgulho e autoconfiança por meio de suas realizações. A *Kultur*, diferentemente do conceito francês de civilização (noção determinada pela ideia de progresso material), é circunscrita pelo domínio do espírito; ela engloba as realizações artísticas, intelectuais e mesmo religiosas de um povo e demarca, por assim dizer, um espaço de autonomia diante da esfera dos negócios políticos. Como horizonte de afirmação de um segmento intelectual incipiente, a cultura aglutina um conjunto de anseios e valores em plena ebulição, valores que, não ao acaso, encontrarão na literatura florescente alemã o seu veículo de expressão por excelência.

Uma vez mais Goethe nos mostra em *Werther*, por intermédio de um acontecimento marcante, o significado essencial da *Kultur* como espaço de independência e afirmação individual. Trata-se, mais precisamente, de uma passagem do romance em que o protagonista, no caso o próprio Werther, narra o episódio embaraçante no qual se vê obrigado, por sugestão do próprio anfitrião, a retirar-se de uma recepção social em razão de sua origem social. Escreve Goethe (2001, p. 104): “‘Vós conheceis’, disse-me o conde, a nossa esquipática etiqueta. A sociedade, segundo me parece, não vos vê aqui com prazer”. E continua:

Saudei a ilustre companhia, saí, subi num cambriolé e fui a M... para ver da montanha o pôr do sol e ler no meu Homero aquele belo canto em que o autor narra como Odisseu foi abrigado pelo digníssimo criador de porcos (Goethe, 2001, p. 105).

A passagem acima talvez seja a mais emblemática e significativa do livro. Werther abandona a recepção social e busca exílio no seio da natureza. Mas não o faz sem levar consigo a *Odisséia* de Homero para, ironicamente, ler o trecho em que Odisseu, transformado por Palas Atena em velho, desfruta da hospitalidade do criador de porcos que, ao longo da trama, se revelará o mais fiel e nobre dos seus servos. O gesto de Werther, mais do que portar uma fina ironia, simboliza o momento de uma superação, de uma passagem, ou talvez mesmo de uma

descoberta: o indivíduo abandona o universo da convenção social para buscar abrigo em um espaço propício ao seu desenvolvimento interior; a natureza não mais constitui um refúgio do espírito, ela agora é sucedida pelo mundo da *Kultur*, este horizonte singular onde o homem doravante poderá projetar o seu ser interior para com isto ver a sua própria individualidade constituída e afirmada como princípio e valor.

Werther não representa mais do que um dos muitos pontos de partida para que o mundo da *Kultur* possa ser compreendido como um espaço de realização do espírito. Assistiremos, a partir disso, o domínio da cultura gradativamente se afirmar como uma possibilidade de expressão do sujeito, ou como um espaço, para utilizar as palavras de Heidegger (1962, p. 123), de “uma experiência vivida”.

É justamente na medida em que a *Kultur* se consolida como experiência vivida que se assiste ao surgimento daquilo que os alemães chamariam de *Bildung* (formação). Qual o seu significado? Não se deve encarar a *Bildung* unicamente como uma sucessão conceitual da *Kultur*. Enquanto esta última designa o domínio das produções humanas, a *Bildung* representa o processo de formação necessário ao ingresso no mundo da *Kultur*. A *Bildung* é um conceito complementar ao de *Kultur*, mas ao mesmo tempo muito mais do que isso; ela representa a consumação daquilo que a *Kultur* acenava como horizonte possível, mas ainda não totalmente realizável. Em *Werther* (Goethe, 2001), o mundo da cultura é um refúgio do espírito que, por vezes, ainda é obscurecido pela natureza ou que, perturbado por um conjunto de valores ainda presentes, não atingiu sua total autonomia. O indivíduo não chegou plenamente a si mesmo, encontrando-se ainda em conflito com as regras de um mundo que não lhe pertence. A *Kultur* ainda é um domínio incipiente, e, mesmo quando Werther se refugia na leitura de Homero, para encontrar nesse gesto a possibilidade simbólica de afirmação de um espaço próprio de realização individual, o fará em uma situação ainda pouco confortável. Essa obra traduz um estágio incipiente da cultura, e por isso mesmo uma tarefa inacabada; o indivíduo não se emancipou inteiramente, não tendo ainda encontrado sua própria via de desenvolvimento, ou tampouco constituído um horizonte que lhe é inteiramente próprio. Somente quando isso ocorrer, a tarefa iniciada por *Werther* (Goethe, 2001) poderá ser consumada.

Se a *Bildung* acena para algo mais do que um conceito complementar ao de *Kultur* é porque representa uma nova etapa no processo de consolidação do indivíduo como princípio e valor. O fenômeno literário conhecido como *Bildungsroman*, romance de formação, pode ser tomado como um bom exemplo desse estágio que marca a individualidade moderna. Escritas em sua maior parte nas primeiras décadas do século XIX, suas obras ilustram o conjunto de experiências e situações que conduzirão, ao fim de uma jornada de autoaprendizado, o indivíduo a si mesmo. No plano concreto, e não mais simbólico, a *Bildung* consuma aquilo que era até então uma promessa ou uma tarefa realizada pela metade. O florescimento da individualidade não se depara mais com os mesmos obstáculos de outrora; o indivíduo agora possui a certeza e a segurança de chegar a si mesmo, unicamente por intermédio de seus próprios esforços, sem se deparar com entraves de ordem social que representem uma ameaça ao seu desenvolvimento interior. É verdade que as experiências pelas quais passará são imprevisíveis e escapam ao seu controle. Contudo, não é isso que está em questão. O que se coloca verdadeiramente em jogo na *Bildung* é a abertura de uma via que permita ao indivíduo constituir, em meio ao mundo que o cerca, um espaço de realização interior materializado sob a forma de uma ética privada.

Por isso, não é surpreendente que o campo da cultura tenha significado, tanto para a elite intelectual alemã e mesmo para alguns segmentos do

pensamento liberal⁷, um espaço onde os indivíduos poderiam promover seu aperfeiçoamento interior, cultivando suas virtudes, exprimindo livremente seus pensamentos e opiniões, externando o seu gênio criativo. Trata-se de uma espécie de substrato sobre o qual o exercício da liberdade pode se consumir, mas de uma liberdade determinada por uma representação subjetivista inclinada a circunscrever não apenas a ação, mas também os seus efeitos, à esfera particular de cada um. Orientada pela oposição ao mundo da política, o domínio da cultura é assim, por excelência, um espaço privado de constituição e desenvolvimento da individualidade enquanto tal.

Para além de uma determinação de classe

Por tudo isso, o significado mais fundamental da noção de cultura esteve longe de se resumir a um embate de classes. A ideia de que a sua gênese pode derivar unicamente de um processo social marcado pela tensão de valores de diferentes grupos, por mais esclarecedora que tenha sido, não pode dar conta do seu significado mais essencial. A querela literária entre o Pré-Romantismo (ou *Sturm und Drang*) e o Classicismo, ocorrida na Alemanha no início da segunda metade do século XVIII, constituiu a perfeita ilustração de como o conjunto de ideais e aspirações, que se colocaram na base do conceito de cultura, encontrou a sua raiz em um processo bem mais amplo e profundo. O confronto desses dois movimentos, sem dúvida, demarca as diferenças relativas a ordens sociais distintas: o Classicismo representando os valores sociais do mundo aristocrático, e o Pré-Romantismo expressando os anseios de uma burguesia cultivada que ambiciona se projetar literária e artisticamente. Mas no essencial, esse conflito carrega em sua esteira uma mudança mais fundamental; ele é um dos inúmeros sinais da irrupção de uma nova tomada de subjetividade no Mundo Moderno⁸, de uma transformação profunda da representação que o homem faz de si mesmo como sujeito, cujo significado jamais pode ser restrito a um conflito social localizado entre os alemães. É inevitável que um movimento profundamente comprometido com o extravasamento da interioridade individual como o *Sturm und Drang* encontre nas bases racionais da arte clássica um poderoso obstáculo as suas pretensões de legitimidade. A *Arte Poética* de Boileau (1966), espécie de poemadiretriz dos preceitos do Classicismo, constitui a fiel representação dessa dimensão normativa da arte que deve orientar, de uma ponta a outra, todo o fazer artístico. Fiel à concepção de imitação racional da natureza, os versos de Boileau (1966) seguem à risca os ditames da arte clássica. Eles apresentam ao leitor um conjunto ordenado de regras rígidas a serem seguidas na construção do poema, insistindo no rigoroso disciplinamento dos impulsos subjetivos do artista, no comedimento, no equilíbrio e na razão como metas a serem perseguidas pelo autor, não apenas na fabricação do texto, mas também, e essencialmente, na composição do caráter dos personagens do drama.

⁷ Nesse sentido, vale a lembrança da obra mais célebre de Humboldt (2004): *Os Limites da Ação do Estado*. Não obstante ao fato de discorrer sobre os preceitos que norteiam a doutrina liberal clássica, a peculiaridade desse livro não consiste propriamente em uma reflexão filosófica sobre a esfera política ou sobre as instituições do Estado, mas na tentativa de pensar as condições políticas de instauração da *Bildung* como ideal ético de afirmação da livre individualidade. E isso não poderia ser levado adiante sem que Humboldt mobilizasse algumas das matrizes centrais do pensamento alemão do final do século XVIII, especialmente aquelas oriundas das obras de Herder e Goethe. As ideias de originalidade, de desenvolvimento individual por intermédio da experiência, de natureza interior como força espontânea, todas herdadas originariamente da geração de alemães da fase pré-idealista, encontraram, não por acaso, na doutrina liberal um terreno favorável para sua plena efetivação.

⁸ Sobre o papel do *Sturm und Drang* na formação da identidade moderna, ver o sub-capítulo "A virada expressivista" da quarta parte de *As Fontes do Self - a construção da identidade moderna*, de Taylor (1997).

Não é uma surpresa ver o *Sturm und Drang* colocar abaixo esse horizonte de compreensão das coisas, por meio do qual as regras rígidas de produção da arte poética constituem um entrave ao poder da imaginação. Por essa razão, a arte não pode mais constituir uma imitação da natureza, mas uma expressão interior dos estados de alma do homem; a arte agora emancipa o homem, não podendo ser dissociada de uma crescente liberdade que não quer mais se defrontar com limites ou regras de toda ordem. A cultura não pode ser apenas um espaço de afirmação de um grupo social incipiente, de suas realizações artísticas, intelectuais ou espirituais; a cultura é, acima de tudo, o horizonte que torna possível a materialização do gênio humano; é ela quem assegura que a essência desse sujeito, tomado como imaginação criadora, possa externar toda a sua energia interior sob a forma de uma experiência vivida. A cultura representa, em outros termos, um substrato de expressão do sujeito e tem na arte o seu elemento indissociável: a arte é o produto de uma experiência vivida; a cultura, o suporte de uma vivência concreta.

Mas em que medida o advento da noção de cultura constitui um acontecimento decisivo para a consolidação da autoimagem do homem moderno enquanto sujeito? A resposta a tal indagação depende de um exame prévio do conceito de civilização, cujo conteúdo essencial não é tão diferente como em princípio se pode pensar.

A convergência entre *Kultur* e civilização como horizonte de afirmação do sujeito moderno

Foi em meados do século XVIII que o termo civilização surgiu pela primeira vez na França⁹. Sua data de nascimento pode ser precisada: 1757 com a publicação de *L'Ami des Hommes*, de autoria de Mirabeau pai.¹⁰ Nesta obra, a palavra civilização desponta como um conceito ainda incipiente, longe do significado que mais tarde a ela se convencionou atribuir: "a religião é, incontestavelmente, o primeiro e mais útil freio da humanidade: é o primeiro móbil da civilização (*civilisation*)" (Mirabeau, s.d., p. 377). O termo é ainda circunscrito pela ideia de civilidade, tal como encontramos em Jaucourt (1753) e em outras obras da época, nas quais se refere a uma forma de suavização dos comportamentos, de policiamento dos hábitos, de disciplina das condutas. É preciso esperar ainda cerca de uma ou duas décadas para que, ao menos entre os franceses, a palavra civilização possa adquirir o conteúdo como ainda hoje conhecemos, quando começa a ser pensada em moldes iluministas numa oposição frontal à barbárie.

O conceito iluminista de civilização faz explodir com o máximo de força todo o sentido universalista que os ideais de civilidade vinham adquirindo nas últimas décadas. Esse sentido, todavia, ainda permanece limitado e relativamente vago; a

⁹ Entre os britânicos, a palavra surge dez anos mais tarde com a obra *An Essay on the History of Civil Society*, de Adam Ferguson. Mas ao contrário de *L'Amis des Hommes*, que emprega o termo de modo ainda ambíguo, em Ferguson (1991) podemos encontrá-lo claramente associado à ideia de progresso, tal como sugerem as primeiras linhas de seu livro: "As produções naturais são geralmente formadas por etapas. Os vegetais nascem de um delicado broto, e os animais de um estado infante. Mais tarde, sendo ativos, estendem juntos suas operações e seus poderes, e alcançam certo progresso naquilo que executam, bem como nas capacidades que adquirem. No caso do homem, porém, esse progresso continua em maior escala do que em qualquer outro animal. Não somente nos avanços individuais que vão da infância à maioridade, mas nos progressos da própria espécie humana que, partindo da rudeza, alcança a civilização" (Ferguson, 1991, p. 1). Outra passagem da obra do autor reforça, uma vez mais, a relação entre civilização e progresso: "No progresso da civilização, novos destemperos irrompem e novos remédios são aplicados [...]" (Ferguson, 1991, p. 188).

¹⁰ Com relação ao surgimento do conceito de civilização, é importante citar os seguintes estudos Febvre e Tonellat (1930), Elias (1973), Beneton (1975) e Starobinski (2001). É importante observar que tanto o trabalho de Beneton (1975), como o primeiro capítulo do livro de Starobinski (2001), que aborda o sentido da palavra civilização, apoiam-se, em larga medida, nas pesquisas pioneiras de Febvre (Febvre e Tonellat, 1930).

civilidade não diz respeito propriamente àquilo que o homem possui de universal, ainda que a educação do corpo, das paixões e dos instintos fosse o resultado de uma ordenação da razão, mas a um conjunto de regras de etiqueta a serem observadas. Estas regras, apesar de sua relativa ampliação, ainda eram dirigidas a um extrato social economicamente privilegiado. Agora, não se trata mais do homem, mas da humanidade, do gênero humano, como portador de uma identidade universal capaz de lhe dar uma nova dignidade, ao mesmo tempo em que lhe assegura uma capacidade singular de agir sobre o mundo. A razão é esse poder que permite ao homem reconhecer em si sua própria humanidade e fazer com que ela se materialize em uma série de conquistas e realizações de ordem material. A razão humana, diz Holbach (1773, p. 163-164), “não está ainda suficientemente exercida; a civilização dos povos não terminou ainda”. A civilização (Holbach (1773) se refere ao sentido que o termo ainda conserva em Mirabeau (s.d.)) não se realizou inteiramente porque ainda não foi capaz de levar a razão a sua mais alta determinação. É preciso dar-lhe uma nova dignidade, uma nova envergadura, reconhecer nela um novo poder que, até então, não foi revelado e que, uma vez alcançado, fará com que ela assuma para si nova função, se não contrária à anterior, mais ambiciosa e completa.

A civilização, portanto, é uma meta que só será atingida no instante em que o homem, saindo da barbárie e superando toda a ordem de obstáculos, políticos ou religiosos, que lhe são colocados poderá, finalmente, fazer progredir o conhecimento como condição decisiva do aperfeiçoamento da vida civil. “Obstáculos sem número”, prossegue Holbach (1773, p. 164), em alusão clara ao antigo regime e ao poder religioso, “se opuseram até aqui ao progresso dos conhecimentos, cuja marcha pode apenas contribuir para aperfeiçoar nossos governos, nossas leis, nossas instituições e nossos costumes”.

A civilização é indissociável do progresso. A humanidade marcha progressivamente até alcançar uma autonomia que lhe permitirá erigir um novo mundo para si. Como diz Holbach (1773, p. 159), “Somos visivelmente menos ignorantes, menos bárbaros, menos selvagens que nossos pais”. Por essa razão, a civilização é também um estado, o qual deixa para trás sua antiga condição bárbara para ingressar em um domínio dito “civilizado”.

Esse fato, por si só, seria suficiente para banir definitivamente os antigos ideais de civilidade (etiqueta) desse novo horizonte de representação? A resposta a tal indagação não pode ser senão negativa. Não é novidade que após o processo revolucionário que culminou com o ocaso do Antigo Regime, a burguesia francesa havia incorporado, fazia tempo, os hábitos da corte. Por isso, o conceito de civilização não poderia representar uma ruptura radical com a antiga noção de civilidade e tão pouco relegá-la a um plano inferior no qual permaneceria em uma espécie de quase esquecimento. Em sua edição de 1798, o Dicionário da Academia Francesa define civilização como: “ação de civilizar ou estado daquilo que é civilizado” (*Dictionnaire de l'académie française*, 1798, p. 248). A ideia de civilidade não desaparece, mas se desloca para desempenhar uma função subsidiária em relação à civilização. Alguém que possui civilidade é alguém que essencialmente ingressou no domínio da civilização.

Nas primeiras décadas do século XIX, a ideia de civilização começa a perder, ao menos aparentemente, sua unidade ao se misturar a sentimentos de nacionalidade ideologicamente associados às figuras do Estado e da Nação. A concepção mais geral de uma civilização contraposta à barbárie não desaparece desse contexto, mas passa a conviver com uma crescente multiplicação de seu próprio sentido. Assim não se fala apenas em uma civilização capaz de englobar toda a humanidade, mas de civilizações plurais e quase tão variadas quanto as nacionalidades. Mas esse pluralismo não é tão amplo a como se pode imaginar à primeira vista. Ele se restringe, na maioria dos casos, apenas às nações europeias ou a certos impérios ou povos

que deixaram seu legado para a História. Fala-se de uma civilização francesa, de uma civilização espanhola ou inglesa, mas também de uma civilização grega ou romana, para se fazer menção à Antiguidade.

De qualquer modo, o termo civilização contemplou, em maior ou menor grau, um alargamento conceitual ao longo do século XIX e mesmo depois dele. Esse fenômeno corresponderia a um distanciamento do seu significado de origem? Nessa linha de pensamento, François Guizot, célebre historiador do século XIX, mostra (involuntariamente, é bem verdade) que as coisas não se passaram exatamente dessa maneira. Em uma de suas mais conhecidas obras, *História Geral da Civilização da Europa*, Guizot parece aderir, em um primeiro exame, ao uso ampliado que se convencionou dar à palavra: “É evidente que há uma civilização europeia; que uma certa unidade eclode nas diversas civilizações dos países da Europa” (Guizot, 1838, p. 26). E acrescenta mais adiante: “por minha conta, estou convencido de que há, com efeito, uma destinação geral da humanidade, um acúmulo que é transmitido através da civilização e, conseqüentemente, uma história universal da civilização a ser escrita” (Guizot, 1838, p. 28). Nesta passagem, o autor indica o progresso e o bem-estar material como os traços centrais da civilização. Mas, aos olhos do historiador, esses elementos não são o bastante para que a civilização possa se revestir de seu significado pleno. Por isso, progresso e bem-estar material não podem ser os atributos essenciais da civilização. Ao lado da “vida exterior” (Guizot, 1838, p. 36), assim o historiador se refere ao aprimoramento da vida civil, deve haver algo de mais elementar que desempenhe o papel de elo originário da civilização.

Transportemo-nos para outros tempos: tomemos a França dos séculos XVII e XVIII; é evidente que, tanto de um ponto de vista social quanto à soma e à distribuição do bem-estar entre os indivíduos, a França deste período era inferior a alguns países da Europa, como, por exemplo, a Inglaterra e a Holanda. Creio que na Holanda e na Inglaterra a atividade social era bem maior, crescia mais rapidamente, distribuía melhor seus frutos do que na França. Contudo, perguntem ao bom senso geral; ele lhes responderá que a França deste mesmo período era o país mais civilizado da Europa. A Europa não hesitou nessa questão. Encontramos traços desta opinião pública sobre a França em todos os monumentos da literatura europeia (Guizot, 1838, p. 33-34).

Se a França atingiu um estágio superior frente aos demais países é porque ela desenvolveu, de modo singular e com mais força que outros povos, algo que não pode ser reduzido apenas à vida material de uma sociedade. Se esse fato corresponde ou não à realidade, isso pouco importa. É importante reter que, por trás do francocentrismo do célebre professor, reside o elemento chave que está no âmago do discurso filosófico da modernidade: o projeto civilizatório não poderá consumar-se plenamente enquanto permanecer atrelado apenas às ideias de progresso e desenvolvimento material compreendidos, em si mesmos, como fatores exteriores à representação geral da noção de civilização. É preciso que o homem realize uma natureza distinta do progresso que, ultrapassando a vida exterior, alcance a base de seu próprio ser, como uma dimensão pertencente à vida interior. “Um outro desenvolvimento da vida social se manifesta aí com esplendor: o desenvolvimento da vida individual, da vida interior, o desenvolvimento do próprio homem, de suas faculdades, de seus sentimentos, de suas ideias” (Guizot, 1838, p. 34). Vida interior e exterior não são independentes uma da outra; ambas entrelaçam-se, determinam-se mutuamente. Todavia, essas duas formas fundamentais da vida humana devem ser remetidas a uma origem que se coloca como causa primeira e fundamento de sua existência. Ora, esse fundamento não pode mais ser encontrado em um elemento exterior, independente do homem e da vida social, tão pouco na noção de

Deus, como garantia última de todas as coisas. É o próprio homem, como sujeito, que doravante aparece como o elemento imanente e originário nessa relação. É ele quem desempenha o papel de garantia e fundamento da civilização. As condições materiais, sociais ou políticas de uma sociedade podem não ter atingido o grau de desenvolvimento desejado e não ter ainda se colocado à altura do esplendor de sua humanidade, mas isso é apenas uma questão de tempo. Chegará o momento em que o progresso interior será acompanhado de modo irreversível pelo desenvolvimento exterior¹¹. Apesar disso, deve haver uma origem que assegure a sua existência, e esta deve ser encontrada no próprio homem. “Quando ele se desenvolve interiormente, qual é a necessidade que se lhe apodera nesse instante? É a necessidade de transferir seu sentimento para o mundo exterior, de realizar para fora seu pensamento” (Guizot, 1838, p. 37). Esse mundo exterior, essa região situada fora do plano do pensamento é a civilização. A civilização não é apenas uma meta, é uma necessidade.

Eis o ponto do entrelaçamento entre *Kultur* e civilização – aqui reside o ponto nodal de nossa argumentação. Ambas nascem da necessidade do sujeito de externar sua humanidade em algo que ele possa, sem quaisquer impedimentos, exprimir sua natureza de modo pleno. Por esse motivo, a ideia de civilização, a despeito de seu forte conteúdo subjetivo, jamais poderia nascer em meio ao século XVII no esteio do sujeito cartesiano, nem mesmo nas décadas que imediatamente se seguiram ao seu nascimento. Não basta que o homem apenas se interprete como um sujeito de conhecimento para, deste ato, fazer desabrochar sua identidade universal. É preciso que essa identidade substancial passe por uma transformação qualitativa que promova, a partir de condições inteiramente novas, a eclosão de uma nova *humanitas* capaz de se projetar sob a forma de um poder criador. Ora, isso só é possível quando o homem não mais se representa unicamente como sujeito de conhecimento, mas se enxerga igualmente como sujeito estético e moral.

Assim, a identidade do homem, compreendido como sujeito, jamais estará consolidada em sua plenitude, antes que ele próprio se reconheça paradoxalmente projetado em uma nova fundação que, não podendo mais sobrepor-se à antiga, deve representar, acima de tudo, a instauração de uma nova ordem universal como concretização de sua natureza mesma. Esse evento fundamental, sem o qual sua humanidade não está completa, possibilita a produção de um acontecimento igualmente decisivo: o homem, que se representa como sujeito, *subjectum*, entendido como um fundamento substancial de todas as coisas, tem necessidade de que a imagem que faz de si mesmo se desdobre para fora e se materialize em um plano exterior, que constitui o firmamento para a consolidação definitiva de sua própria identidade. Esse substrato fictício, doravante chamado de “civilização” e “cultura”, constitui o prolongamento de um sujeito que encontra na exteriorização de si mesmo a possibilidade de alcançar a plenitude de sua manifestação. No final do século XVIII, quando a instituição de uma nova ordem está em curso ou se consolida como uma aspiração possível e realizável, assistimos, não por acaso, o conceito de civilização originar-se de uma nova autoimagem do homem, que, pela primeira vez, representa a si mesmo, não apenas como sujeito de conhecimento, mas simultaneamente como sujeito moral e sujeito estético. A combinação em maior ou menor grau entre esses três fatores fará com que os conceitos de civilização e cultura sejam circunscritos ao plano do sujeito e constituídos como o fundo de uma nova identidade universal, respectivamente pensada como progresso material e moral, reino dos fins e horizonte das realizações artísticas e intelectuais. Mais do

¹¹ A esse respeito, Condorcet (1988, p. 81) afirmava: “Sem dúvida esses progressos poderão seguir uma marcha mais ou menos rápida; mas jamais ela será retrógrada”.

que simplesmente representar a derivação de uma nova ordem política, da qual seria seu mero reflexo, *Kultur* e civilização passam a exprimir um novo mundo que assegura ao homem o pertencimento a uma identidade universal que o distancia na mesma medida da barbárie.

Tudo isso talvez seja sinal de que há muito tempo a cultura tenha deixado para trás o seu significado mais originário, quando sua tarefa primordial consistia em arrancar o homem de dentro de si para elevá-lo a uma dimensão mais vasta da existência, como o horizonte de suas ações, produções e pensamentos. Agora, a cultura não mais eleva o homem para além de si mesmo; é o próprio homem, como sujeito, que é elevado para além de todas as coisas, constituindo o núcleo de gravidade, a partir do qual tudo se organiza, incluindo aí a natureza, a história e a arte. A civilização, como progresso material, representa o horizonte no qual o sujeito de conhecimento pode dispor dos meios da natureza de acordo com os desígnios da sua vontade; a cultura, como reino dos fins, a instância sobre a qual se desenrolam as ações racionais de um sujeito moral que molda a história segundo o seu querer; a cultura, como horizonte de obras, o substrato de expressão de um sujeito estético tornado o núcleo ontológico de toda arte.

Nessa inversão de perspectivas, “cultura” e “civilização” não apenas assumem a forma de uma fundação do sujeito. Elas figuram como uma espécie de espelho que devolve ao homem a sua imagem para fundi-la no regozijo de sua própria representação. Nisso consiste o seu distanciamento diante da barbárie.

Referências

- BENETON, P. 1975. *Histoire de mots: culture et civilisation*. Paris, Presses de la fondation nationale de sciences politiques, 165 p.
- BOILEAU-DESPRÉAUX, N. 1966. *L'Art poétique: suivi de L'Épître aux pisons (Ars poétique) d'Horace et d'une anthologie de la poésie préclassique en France (1600-1670)*. Paris, Union générale d'éditions, 303 p.
- CONDORCET. 1988. *Esquisse d'un tableau historique et progrès de l'esprit humaine*. Paris, Flammarion, 350 p.
- DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE FRANÇOISE. 1798. 5ª ed., Paris, Chez J.J. Smits, 2 volumes.
- ELIAS, N. 1973. *La civilisation des moeurs*. Paris, Calmann-Levy, 342 p.
- ERASME. 2001. *Traité de civilité puérile*. Paris, Arthème Fayard, 63 p.
- FEBVRE, L.; TONELLAT, É. 1930. *Civilisation, le mot et l'idée*. Paris, La Renaissance du Livre, 155 p.
- FERGUSON, A. 1991. *An essay on the history of civil society*. New Jersey, Transaction Publishers, 320 p.
- FREDERIC II. 1805. *Oeuvres posthumes de Frederic II, roi de la Prussie*. 6ª ed., Potsdam, Aux dépens des Associés, volumes XIV e XV, 24 volumes.
- FUMAROLI, M. 2001. *Quand l'Europe parlait français*. Paris, Éditions de Faloi, 638 p.
- GOETHE, J.W. 2001. *Os Sofrimentos do jovem Werther*. Porto Alegre, L&PM Editores, 216 p.
- GUIZOT, F. 1838. *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*. Bruxelles, Lacrosse, Libraire-Éditeur, 290 p.
- HEIDEGGER, M. 1962. *Chemins que ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard, 461 p.
- HERDER, J.G. 1964. *Une autre philosophie de l'histoire. Auch eine Philosophie der Geschichte*. Paris, Aubier, 369 p.
- HOLBACH, P.H.D. 1773. *Système Social – ou principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs – Troisième partie*. Londres, [s.e.] 166 p.
- HUMBOLDT, W. von. 2004. *Os limites da ação do Estado*. Rio de Janeiro, Topbooks, 374 p.
- JACOURT, C. 1753. Civilité, Politesse, Affabilité. In: D. DIDEROT (org.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris, Chez Briasson, David l'ainé, Le Breton et Durant, Volume 3, p. 497-497.

- KANT, E. 1990. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. 1990. In: E. KANT, *Opuscules sur l'histoire*. Paris, Flamarion, p. 69-89.
- MIRABEAU, V.R. [s.d.]. *L'Ami des Hommes, ou Traité de la Population*. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89089c>, acesso em: 17/08/2009.
- ROUSSEAU, J.-J. 1999. Discurso sobre as ciências e as artes. In: *Rousseau - volume 2*. São Paulo, Nova Cultural, p. 168-214. (Coleção Os Pensadores).
- STAROBINSKI, J. 2001. *As máscaras da civilização*. São Paulo, Companhia das Letras, 308 p.
- TAYLOR, C. 1997. *As fontes do self a construção da identidade moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 672 p.

Submetido em: 12/05/2009

Aceito em: 24/06/2009