

Entre Refinamento e Civilização

Pedro Paulo G. Pimenta

pgpimenta@yahoo.com.br

Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

resumo Trata-se de examinar, a propósito da crítica de Hume ao *Ensaio* de Ferguson sobre a história da sociedade civil, o alcance e os limites da noção de *civilização*, tão importante para o pensamento das Luzes que a própria palavra foi forjada, pela primeira vez, nessa época.

palavras-chave Civilização; Sociedade; Polidez; Linguagem; Imaginação; Refinamento.

Émile Benveniste, num artigo sobre as origens da palavra *civilização*, mostra que ela aparece pela primeira vez em francês (*civilisation*) no *Traité des populations* (1757) de Mirabeau, em inglês (*civilization*) no *Essay on the history of civil society* (1767) de Adam Ferguson¹. A cronologia sugere que Ferguson poderia ter encontrado o termo em Mirabeau. Porém, como observa Benveniste, essa inferência não pode ser definitiva, pois há indícios de que Ferguson já estava trabalhando em seu ensaio quando da publicação da obra de Mirabeau. É o que se depreende desta passagem de uma carta de David Hume a Adam Smith (citada por Benveniste), de 12 de abril de 1759: “Ferguson poliu e melhorou consideravelmente seu tratado sobre refinamento. Com algumas correções, se tornará um livro admirável, revelando um gênio elegante e singular”². Poderíamos ainda citar as palavras de Hume a William Robertson, em carta de 29 de maio de 1759: “o livro de Ferguson tem uma boa dose de gênio e de fina escrita, e deve ser publicado em breve”³. A primeira menção do nome de Ferguson na correspondência documentada de Hume ocorre em 09 de agosto de 1757,

Recebido em 15 de junho de 2011. Aceito em 25 de julho de 2011.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 1, p.87-96, abril, 2011

quando o descreve como “um homem de bom senso, conhecimento, elegância, gosto e moral”⁴. Se o “livro” ou “tratado sobre o refinamento” é uma primeira versão do *Ensaio sobre a sociedade civil*, presume-se, com Benveniste, que Ferguson poderia ter cunhado *civilização* por conta própria, tal como fizera Mirabeau, a partir do latim *civilitas*; e, como observa o linguista francês, não há referência, direta ou indireta, na obra de Ferguson, ao tratado de Mirabeau. Para decidir a questão, seria preciso consultar os papéis de Ferguson, para verificar se há entre eles um esboço de “tratado sobre o refinamento” e se dele consta o termo *civilization*⁵.

Os primeiros críticos foram mais precipitados. Como observa Benveniste, o termo *civilization* foi rejeitado por Samuel Johnson como galicismo. A razão oferecida por Johnson é exposta no relato de uma conversação com James Boswell, seu biógrafo, ocorrida em 23 de março de 1772:

Johnson não admitia *civilização* (*civilization*), apenas *civilidade* (*civility*).

Com todo respeito por sua opinião, parece-me que *civilização*, do verbo *civilizar* (*to civilize*), seria melhor que *civilidade*, no sentido oposto a *barbárie*; pois é preferível ter duas palavras distintas para cada sentido do que uma única palavra com duplo sentido, como seria *civilidade* na utilização por ele proposta⁶.

No comentário de Boswell sobre a miopia do grande crítico e lexicógrafo, *civilização* se opõe à *barbárie*, e ambas se referem à condição de uma sociedade, ou ao grau de aprimoramento de suas instituições, ao passo que *civilidade* se opõe à *selvageria*, termos que descrevem o estado das maneiras de uma sociedade conforme o seu grau de *urbanidade* ou de *rusticidade*. O veredicto de Johnson, se acatado, privaria a língua de determinar com precisão e distinguir duas ideias próximas e complementares, mas de modo algum idênticas. De resto, a observação de Boswell é reforçada pelo sentido que Mirabeau dá a *civilização*:

Se eu vos perguntasse o que entendeis por civilização, a maioria de vós me responderia que ela é o abrandamento dos costumes, a urbanidade, a polidez, e os conhecimentos, distribuídos de maneira que seus benefícios sejam sentidos. Tudo isso, porém, não apresenta senão a máscara da virtude, nunca o seu rosto; e a civilização não faz nada pela sociedade, se não recebe desta o fundo e a forma da virtude⁷.

Comentando essa passagem, Norbert Elias explica que para Mirabeau *civilização* distingue o “caráter geral de uma sociedade” composta de indivíduos que praticam a deferência pelos outros, os bons modos e a boa educação; nada disso, porém, garante sentimentos sinceros, pode ser que a civilidade sirva para acobertar a ausência de princípios morais nas relações sociais. Ademais, se por se referir ao mundo da corte e dos salões, o termo não é suficientemente abrangente para abarcar a sociedade como um todo, que dizer da humanidade em geral? A maioria dos leitores de Mirabeau entende por *civilização* algo positivo; mas poucos se dão conta de que a soma dos ganhos que constituem o processo de *civilização* da sociedade não é senão um apanágio da verdadeira virtude sem a qual o homem civilizado, por si mesmo, não tem mérito algum⁸.

Ferguson tampouco entende que civilização tenha um significado unívoco, e utiliza o termo como categoria de exame crítico da sociedade, ora acentuando a acepção positiva da palavra, ora a negativa. É o que mostram algumas passagens do *Ensaio de história da sociedade civil*:

1. Parte I, seção 01, § 01: “Não é só o indivíduo que avança da infância à idade adulta, também a própria espécie vai da rusticidade à civilização”. *Civilização e rusticidade* são condições da espécie humana, análogos a infância e maturidade no indivíduo. Essa polaridade, localizada na espécie, é retomada nas páginas finais do *Ensaio* (parte VI, 01, §21; 02, § 01; 03, § 02), que acentuam as vantagens da *civilização* em relação à *rusticidade*.

2. Parte II, seção 01, § 06: “Nós mesmos oferecemos, supostamente, um padrão de polidez e civilização; e onde não encontramos as nossas feições, logo inferimos que ali não há nada a aprender”. *Civilização* pode servir para outras formas de organização política que não as de sociedades consideradas “civilizadas ou polidas” no sentido corrente desses termos, aplicados, preferencialmente, às sociedades europeias comerciais.

3. Parte II, seção 02, § 24: “Poucos, nem mesmo os gregos e os romanos, tão maduros, foram capazes de eliminar esse defeito que são os ritos religiosos. Entre os antigos, a superstição permaneceu intocada, apesar de altíssimos níveis de civilização. Só se dobrou á luz da verdadeira religião, ou do estudo da natureza.” O sucedâneo da superstição é a religião natural, fundada no exame da experiência, não a civilização, seja como estágio superior à rusticidade, seja como cultivo da polidez.

4. Parte IV, seção 04, § 27: “Se extrairmos nossa regra para medir os graus de polidez e civilização do avanço das artes comerciais, constataremos que ultrapassamos em muito qualquer uma das celebradas nações antigas”. Assim como o grau de civilização da Antiguidade é menor do que parece, o elogio da sociedade comercial é relativo: *apenas* pelo critério do avanço das artes que nelas prosperam, tais sociedades podem ser consideradas superiores às de outrora.

Essas ocorrências sugerem que se Ferguson cunhou *civilization* a partir do exemplo de Mirabeau, soube explorar as implicações da nova categoria de análise para uma teoria geral da constituição da sociedade, ou, para utilizarmos sua expressão, para uma “história natural da sociedade civil”. Em Ferguson como em Mirabeau, *civilização* não se reduz a uma significação positiva ou negativa, oscila conforme a correlação entre o conceito que a palavra exprime e os fenômenos sociais a que ele se aplica. Para Ferguson, uma sociedade *civilizada* é diferente de uma sociedade *rude*, mas não se segue que esses estágios evolutivos se contraponham necessariamente entre si. Como mostra a seção II do *Ensaio*, dedicada à “história de nações rudes”, o estudo dessas formas de organização política, seja no passado (os bárbaros), seja no presente (os selvagens), é essencial para compreender as formas de civilização registradas pela história civil. Assim como Tucídides e Heródoto encontraram nos bárbaros do *seu* presente a face dos gregos primitivos, “na condição presente das tribos americanas podemos contemplar, como num espelho, as feições de nossos progenitores, e delas extrairemos conclusões a respeito da situação em que, assim nos parece, se encontravam nossos ancestrais” (FERGUSON, 1995a, p.90). Civilização e barbárie (gregos e romanos/ nações vizinhas), civilização e selvageria (europeus/ americanos), civilização e rudeza (nações polidas/ nações rústicas) são estados intercambiáveis na experiência e se iluminam reciprocamente. Passando de uma condição a outra, os homens não deixam de ser o que eram para se tornar diferentes; continuam os mesmos, em circunstâncias que alteram suas “feições” (*features*), mas não sua “estrutura” (*structure*).

Relatos de todas as épocas e de todas as partes da terra concordam em representar o homem seja coletivamente, em bandos ou em companhia, seja individualmente, em grupos aos quais cada um se une

por afeição, em todo caso dedicado ao exercício da memória e da antevisão, inclinado a comunicar os próprios sentimentos e a perscrutar os dos outros; e parece-nos que encontramos aqui terra firme para fundar nossos raciocínios sobre a espécie humana. A disposição mista à amizade e inimizade, o uso da razão, da linguagem e de sons articulados, a figura e a postura de seu corpo ereto, tudo isso deve ser considerado como atributos de sua natureza que devem entrar em sua descrição, assim como têm lugar na história natural dos diferentes animais a descrição de asas, membros e patas, além de qualidades como ferocidade, agilidade e vigilância. Se quisermos saber do que a mente do homem é por si mesma capaz, sem a direção de outrem, devemos procurar pela resposta na *história da sua espécie*. Experimentos particulares, reconhecidamente úteis no estabelecimento dos princípios de outras ciências, não têm aqui nada de novo ou de importante a acrescentar. A história de um ser ativo se infere de sua conduta nas condições para as quais ele é formado, não de situações extraordinárias ou incomuns. Um homem selvagem, que vive na floresta, isolado de seus semelhantes, é um caso singular, de modo algum o exemplar de um caráter mais geral. A dissecação de um olho que nunca foi afetado pela luz ou de um ouvido que nunca recebeu impulsos sonoros provavelmente revelará defeitos na estrutura de um órgão que nunca foi utilizado de maneira apropriada. Do mesmo modo, o estudo do selvagem apenas revela o estado em que se encontram poderes de sentimento e apreensão que nunca foram empregados, a insensibilidade e deficiência de um coração que nunca sentiu as emoções atinentes à vida em sociedade. Os homens devem ser considerados em grupo, tal como sempre existiram. A história dos indivíduos é insignificante, comparada aos sentimentos e pensamentos que cada um nutre pela espécie. Por isso, experimentos relativos a esse objeto devem ser realizados com sociedades inteiras, não com homens individuais (FERGUSON, 1995a, I, 01).

Ora, tudo depende, num projeto como esse, do peso que se dá a essas duas componentes da natureza humana. Se, como quer Ferguson, as feições do homem não têm força suficiente para alterar a sua estrutura, segue-se que essa criatura, por mais que se aperfeiçoe no desenvolvimen-

to de suas disposições, permanece sempre, em toda parte, a mesma: romanos e germânicos, ingleses, franceses e ameríndios, tais nomes designam civilizações diferentes entre si pelo grau de refinamento a que chegaram em suas instituições – linguagem, religião, política, artes e ciências. Frente à estrutura da natureza humana, que necessariamente produz civilização, o grau de refinamento é circunstancial. Essa posição pode explicar, sem uma análise mais aprofundada (que seria possível), o desgosto que Hume irá sentir diante da evolução do tratado de Ferguson, que deixa de ser uma obra sobre o refinamento para se tornar um estudo sobre civilização. Pois, para Hume, como se sabe, o homem não tem essência nem estrutura: é o que é, num determinado tempo e lugar, e só merece ser estudado quando, além de civilizado, estiver devidamente refinado, aparadas as arestas de rusticidade que o vinculam, em seus costumes, ao mundo natural. Não por acaso, Hume restringe o campo da ciência política às sociedades letradas, instituídas por contratos lavrados por escrito, que documentam suas transações fazendo uso de caracteres que fixam o pensamento e permitem verificar a veracidade do que disseram e pensaram os homens⁹.

É difícil crer que Ferguson não estivesse ciente de suas diferenças com Hume e não suspeitasse do desgosto que a expressão sistemática de suas doutrinas poderia causar no amigo, que era, também, um patrono. Seja como for, o fato é que em 1766 Ferguson submete a Hume, a Robertson e a Blair uma parte da versão final do *Ensaio*. Hume examina a obra; sua decepção é tamanha, que para preservar a amizade de Ferguson ele prefere se calar, manifestando seus sentimentos em separado, a Robertson e a Blair. A este último, ele confessa:

Examinei mais de uma vez os artigos que, por vontade de Ferguson, há algum tempo me chegaram às mãos. Sentei-me para lê-los com uma predisposição grandemente favorável, fundada na boa opinião que tenho dele, na pequena amostra que li há alguns anos e na avaliação positiva que você e o Dr. Robertson fizeram. Lamento dizer, mas minhas expectativas não foram correspondidas. Não me parece que tais artigos sejam adequados à publicação, seja pelo estilo, seja pelo raciocínio; pela forma ou pela matéria... Não é natural imaginar que as seções que ele enviou como amostra sejam as piores partes de sua obra, mas tenho certeza que a primeira versão era muito melhor.

Desnecessário entrar em detalhes, quando quase tudo ali me parece repreensível (Hume a Blair, 11/02/1766, In: HUME, 1930, vol.II, p.12).

Hume julga o livro “inadequado, com respeito ao estilo bem como ao raciocínio”. O gênio do autor, que antes estava prestes a se concretizar no estilo, desapareceu sem deixar rastro: o escrito é repleto dos vícios de linguagem conhecidos por *scotticisms*, marca inequívoca de que Ferguson não se libertou de um uso rudimentar, diríamos “regionalista”, da língua inglesa. A melhor prova disso é o veredicto de uma dama inglesa, a quem Hume escreve após a publicação do livro, indagando se não haveria ali “algo dos ares do país em que fora escrito”; ao que ela responde: “Oh yes! It seems almost impossible that anyone could write such a style, except a Scotsman”¹⁰. Eis o pecado supremo: permanecer refém dos hábitos intelectuais de um povo desde sempre desacostumado à convivência em sociedade e ao bom uso da linguagem – “como poderiam os escoceses pensar em poesia, a não ser, talvez, uma mísera canção ou balada?” (HUME, 1886, pp. 423 – 24). Triste ironia: falta ao planejado “tratado sobre o refinamento” justamente a qualidade a que o título se refere. Por isso, Hume não hesita em rogar a Blair que convença Ferguson, sem magoar-lhe os sentimentos, a não publicar essa obra que, tornando-se pública, macularia a reputação do autor bem como a de seus conterrâneos, que com muito êxito e à custa de tantos esforços vêm se libertando dos “vestígios de seu passado rústico”¹¹.

Blair e Robertson, porém, menos severos, preferem não atender às súplicas de Hume¹². Estavam certos. Quando vem a lume o *Ensaio de história da sociedade civil*, Ferguson é aclamado pelo público leitor, que considera a obra inovadora no conteúdo e excelente no estilo. Tal é a opinião de tarimbados leitores (ingleses), como o dramaturgo Thomas Gray, membro do círculo de Johnson em Londres. Gray recebe o *Ensaio* das mãos de James Beattie (que, bem ao seu jeito, não gostou do que não leu: desdenha a obra como “fria metafísica”). Gray discorda: Ferguson é tudo menos metafísico; sua linguagem é isenta de inflexões dialetais; e sua eloquência, calcada em Tácito e em Montesquieu, poderia ser censurada por algum excesso, decorrente de um gênio robusto, senhor de si mesmo, jamais por frieza¹³. De Edimburgo, Lorde Kames recomenda a leitura do *Ensaio* não só pela “escrita vigorosa e o pensamento original”, mas, sobre-

tudo, pelo diagnóstico dos tempos atuais, em que as “nações comerciais” desprezam virtudes másculas como “o heroísmo, a generosidade e o amor ao próximo” e valorizam vícios como “o egoísmo e a luxúria”. A Sra. Montagu, a quem dirige essas palavras, lê o livro e celebra em Ferguson um autor “que aprendeu a prática da virtude em Esparta, a sua doutrina em Atenas”¹⁴.

Hume, pego de surpresa, felicita Ferguson pelo êxito retumbante¹⁵. Desconfiando de seu próprio discernimento, incitado pelo conselho de seus pares, ciente do peso do juízo de críticos qualificados, dispõe-se a examinar com outros olhos o *Ensaio*. A nova tentativa é em vão: “mortificado e deprimido, não pude mudar meus sentimentos”¹⁶.

Antes de desconfiarmos da perspicácia de Hume, é bom lembrar que ele dificilmente se oporia ao consenso de bons árbitros se não tivesse boas razões para tanto: poucas coisas repugnavam tanto ao seu caráter quanto a excentricidade. Ora, Hume poderia perdoar a Ferguson eventuais faltas de estilo, se a doutrina exposta lhe parecesse interessante; um estilo excelente desculparia uma doutrina porventura tola. (São os critérios que ele utiliza na avaliação dos escritos de Rousseau.) Na ausência de qualquer uma dessas qualidades, não lhe resta alternativa. Se Benveniste está certo, e o “tratado sobre o refinamento” a que se refere Hume em suas cartas é mesmo, como parece ser, o esboço inicial do *Ensaio de história da sociedade civil*, é provável que Ferguson tivesse, de início, uma noção de refinamento próxima daquela de Hume, e que o tratado se afigurasse, em seus primeiros delineamentos, como uma obra de história civil. Na falta de evidências, não temos como saber se Ferguson pensava como Hume ou se as diferenças entre eles, já existentes, ainda não haviam se manifestado claramente. Uma coisa, porém, é certa: para Hume, a “fina escrita” de Ferguson desapareceu, juntamente com seu “gênio”; a expressão decaiu no mesmo passo que suas concepções; a simplicidade degenerou em rusticidade – e isso apesar de inovações gramaticais que hoje, na esteira de Benveniste, e já na época, a nos fiarmos por Boswell, podem ser consideradas notáveis. É que a gramática por si só, desprovida do estilo, não tem valor algum – assim como nações civilizadas não podem ser nações sem refinamento.

- ¹ Cf., BENVENISTE, 1966.
- ² Apud. BENVENISTE, 1966, p. 304.
- ³ Hume a William Robertson, In: Hume, 1930, vol.I, p.308.
- ⁴ Hume a Gilbert Elliot, 09/08/1757, In: Hume, 1930, vol.I, p. 263.
- ⁵ Cf., BENVENISTE, 1966, pp. 342 – 44.
- ⁶ Apud., BENVENISTE, 1966, p. 341.
- ⁷ Apud., BENVENISTE, 1966, p. 339.
- ⁸ Cf., ELIAS, 1973, cap. 02. Como mostra Elias, essa acepção crítica de civilização – refinamento, máscara – forma uma tradição que, partindo de Mirabeau, liga Rousseau a Kant e aos alemães.
- ⁹ Cf., HUME, 1985, p.91.
- ¹⁰ Cf., Hume a Robertson, 19/03/1767, In: HUME, 1930, vol. II, p. 132. Hume observa aqui uma variação do preceito dos “melhores gramáticos franceses”: na dúvida quanto à pronúncia de uma palavra, deve-se consultar as damas, que são o melhor árbitro na matéria. Cf. Hume a John Home, 20/09/1775; In: HUME, 1930, vol. II, p. 298.
- ¹¹ Cf., Hume a Hugh Blair, 11/02/1766, In: HUME, 1930, vol. II, p. 12. A expressão de Horácio é utilizada em referência aos ingleses; cf. HUME, 1985, p. 91.
- ¹² William Robertson a Hume, 27/03/1767, In: SHER & STEWART, 1984, pp. 69 – 86.
- ¹³ Cf., James Beattie a Thomas Gray, 30/03/1767; Thomas Gray a James Beattie, 12/08/1767; In: FERGUSON, 1995b, vol. II, p. 545.
- ¹⁴ Cf., Lorde Kames a Lady Montagu, 06/03/1767; Lady Montagu a Lorde Kames, 24/03/1767, In: FERGUSON, 1995b, vol. II, p. 545.
- ¹⁵ Cf., Hume a Ferguson, 24/02/1767, In: HUME, 1930, vol. II, pp. 120; 125.
- ¹⁶ Cf., Hume a Blair, 01/04/1767, In: HUME, 1930, vol. II, p. 133.

Referências bibliográficas

BENVENISTE, E. 1966. “Civilisation: contribution à l’histoire du mot”, in: *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Éditions Gallimard.

ELIAS, N. 1973. *La civilization des moeurs*. Tradução de Pierre Kamnitzer. Paris: Calmann-Lévy.

FERGUSON, A. 1995a. *An essay on the history of civil society*. OZ-SALZBERG, F. (ed.). Cambridge: University Press.

____1995b. *The correspondence of Adam Ferguson*. MEROLLE, V. (ed.), 2 vols. Londres: Pickering.

HUME, D.1930. *The letters of David Hume*. GREIG, J.Y.T. (ed.), 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

____1985. “Da liberdade civil”, in: *Essays, moral, political, and literary*. Ed. Miller. Indianápolis: Liberty Fund.

____1886. “On the authenticity of Ossian’s poems”, In: *The philosophical works of David Hume*, vol. 4. GREEN, T.H.. & GROSE, T.H. (eds.). Londres: Green & Grose.

STEWART, M. A.; SHER, R. B. 1984. “William Robertson and David Hume: three letters”. in: *Hume studies*, 10th Anniversary Issue, pp.69 – 86.