UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Vladimir de Oliva Mota

Acerca da noção de filosofia em Voltaire

São Paulo
2012

VLADIMIR DE OLIVA MOTA

Acerca da noção de filosofia em Voltaire

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2012

À Christine

Em presença dessa sociedade frívola e lúgubre, Voltaire, sozinho, tendo sob seus olhos todos os poderes reunidos: a corte, a nobreza, as finanças; a força inconsciente: a multidão cega; a pavorosa magistratura: tão pesada aos indivíduos, tão dócil ao chefe, esmagando e bajulando, de joelhos sobre o povo diante do rei; o clero sinistramente misturado de hipocrisia e fanatismo; Voltaire, sozinho, eu o repito, declara guerra a essa coalizão de todas as iniquidades sociais, a esse mundo enorme e terrível, e aceita a batalha. Qual é sua arma? Aquela que possui a leveza do vento e a força do raio: uma pena.

Victor Hugo

Agradecimentos

Ao meu pai e a toda minha família pelo constante amparo.

À Professora Maria das Graças, pelos anos de atenciosa e rigorosa orientação, pelo acolhimento e pela amizade; a quem minha admiração e meu respeito misturam-se ao carinho que lhe nutro.

Ao Professor Stéphane Pujol, pela amizade, pela atenção a mim dispensada em Paris e pelos longos diálogos que muito me ensinaram sobre Voltaire. Ao Professor Bertrand Binoche pelo acolhimento na Sorbonne. Ao Professor Pedro Paulo Pimenta Garrido, que acompanha meu trabalho desde a qualificação do mestrado com orientações preciosas. Aos Professores Franklin de Mattos, Alain Grosrichard, Antônio Carlos dos Santos e Edmilson Menezes pelas valiosíssimas indicações e sugestões ao meu trabalho.

Ao meu amigo Thomaz Kawauche, pelo importante apoio em momentos cruciais dessa jornada. A David Scotte, pela amizade e apoio em Paris. A Danilo Bilate, Manoela Lage, William Wills, Fernanda Westin, Luiz Campos, Paola Lins, Leandra Santos, Micael Côrtes, Eduardo Rocha, Henrique Codato, Denise Figueiredo, Leandro Trevisan e Sheila Cristina, eu agradeço a amizade e companheirismo; com vocês, eu vivi, na Maison du Brésil, momentos especiais de minha vida.

Às amigas Germana, Rejane, Symon, Jannayna e Fabíola pela companhia e apoio.

Às funcionárias do Departamento de Filosofia da USP, em especial, à Maria Helena, que sempre atendeu as minhas tantas solicitações com atenção e eficiência.

Ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade da Universidade Federal de Sergipe (NEPHEM/UFS) pelos férteis diálogos.

À Faculdade de Administração e Negócios de Sergipe (FANESE) pelo apoio constante nesses anos de pesquisa. A CAPES, por ter me possibilitado o imprescindível estágio no exterior.

RESUMO

MOTA, Vladimir de Oliva. *Acerca da noção de filosofia em Voltaire*. 2012. 192 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

Este trabalho pretende demonstrar a existência de um pensamento consistente e coerente na obra de Voltaire. Para tal, num primeiro momento, recorre à finalidade atribuída por esse autor à filosofia, a saber: o combate pelo aperfeiçoamento moral dos homens. Esse caráter bélico de seus textos é o laço a unir sua multifacetária obra, dando-lhe coerência. Num segundo momento, identifica que esse combate pressupõe uma fundamentação das ideias, ou seja, a finalidade da filosofia voltairiana exige um pensamento consistente que lhe serve de alicerce; por fim, expõe quais os pressupostos da realização do combate filosófico, em uma palavra, objetiva compreender como esse combate se efetiva

.

Palavras-chave: Filosofia, combate, costumes, moral.

ABSTRACT

MOTA, Vladimir de Oliva. About the notion of philosophy in Voltaire. 2012. 192 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

This work intends to show the existence of a consistent and coherent thinking in Voltaire's work. In order to reach that goal, at first, it is analysed the final usage given to Philosophy by him, in other words: the struggle to mankind moral improvement. This fighting aspect of his texts is the lace that binds his multifacated work together, giving coherence to it. Then, this research identifies that struggle takes for granted based ideas, in other words, the objective of Voltaire's Philosophy demands a consistent thinking that serves as its foundation; finally, it exposes the assumptions in which this philosophical struggle happens, in one word , how this struggle takes place.

Key Words: Philosophy. struggle. habits. moral

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1:	
A RECORRENCIA DO COMBATE	31
CAPÍTULO 2:	
AS BASES DO COMBATE	68
I – O CONHECIMENTO	
1 – O método experimental	71
2 – Conhecimento do homem	82
3 – Conhecimento do mundo	89
4 – Experiência e metafísica: o limite do conhecimento	91
5 – Ignorância e diálogo	95
II – DEUS	
1 – “Deus de todos os seres, de todos os mundos, de todos os tempos”: provas da existência de Deus	104
a) Deus como ordenador do universo	104
b) Deus como primeiro motor	107
2 – “Se é permitido a fracas criaturas [...] ousar te pedir algo”: Deus distante dos homens	109
3 – “Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos”: religião natural	110
III – ÉTICA	
1 – Moral e experiência	118
2 – Fundamento divino da moral	119
a) A “tábula rasa” moral: a sociedade como media do bem e do mal	119
b) Os “presentes de Deus” fundam e mantêm a sociedade	121
3 – Universalidade da moral	125

a) Há uma lei moral dentro dos homens	125
b) A noção do justo e do injusto é natural	127
4 – Consciência como freio ao mal moral	128

CAPÍTULO 3:

A FILOSOFIA NA ARENA	134
----------------------	-----

I – FILÓSOFO E FILOSOFIA NAS LUZES FRANCESAS	136
--	-----

II – A FILOSOFIA DESCE À ARENA: O COMBATE PELOS COSTUMES	145
--	-----

1 – Liberdade	150
---------------	-----

2 – Paixões	156
-------------	-----

3 – Paixão da razão	162
---------------------	-----

4 – O exemplo da História	168
---------------------------	-----

CONCLUSÃO	174
-----------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	178
----------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Voltaire é autor de uma obra prodigiosamente vasta e igualmente variada, fruto de uma vida de mais de sessenta anos de produção quase diária e de combates infatigáveis. Com efeito, desde o século XVIII, são intermináveis as controvérsias ao seu respeito. Pronunciar o nome Voltaire é despertar o espírito de partido: uns nada lhe atribuem, outros fecham os olhos aos seus defeitos e todos, para cúmulo da desavença, recorrem a passagens da obra do próprio Voltaire para sustentar posições antagônicas ao seu respeito. Entre os temas que alimentam esse conflito está o de saber se há ou não uma filosofia em Voltaire. Deveria ele ser inserido entre aqueles que compõem uma história da filosofia ou ser exilado para a pátria dos literatos gaiatos que zombavam dos poderes estabelecidos, temporal e espiritual, mas sem nenhum pensamento coerente e consistente? Entre os destroços recolhidos desse conflito interpretativo, encontram-se apenas algumas indicações à solução do problema e não a tradução do seu pensamento, que permitiria identificar em seus textos uma filosofia.

Com efeito, o debate permanece aberto na atualidade. Longe de pretender esgotar as referências bibliográficas contemporâneas sobre o problema da possibilidade de uma filosofia em Voltaire, é possível observar a partir de alguns exemplos que, no século XXI, os intérpretes do pensamento voltairiano continuam a se digladiar a respeito desse tema, em geral, a partir de três posições distintas: há os que negam a existência de uma filosofia em Voltaire, há os que a admitem enquanto restrita ao espaço e ao tempo e há os que a afirmam irrestritamente.

Entre os que não atribuem, neste século, uma filosofia a Voltaire, é possível citar Jacques Spica. Ele admite que Voltaire tem uma “cabeça filosófica”, em razão da sua formação no *Louis-Le-Grand*, de sua identidade filosófica adquirida na Inglaterra e da persistência de algumas ideias em sua obra. Mas Voltaire não teria uma

filosofia. Voltaire não pode ser inserido entre os filósofos porque, segundo Spica, ele não possuiria um sistema interpretativo do mundo. O espírito de Voltaire seria, desenvolve o intérprete, tal qual um dicionário: “admite todas as questões sem as colocar em marcha na direção de um trabalho”¹. Em uma palavra, faltaria a Voltaire um fio condutor que direcionasse seu pensamento – que vinculasse suas idéias harmoniosamente, unindo-as racionalmente – e formasse um todo coerente.

O exílio voltairiano do país da filosofia também é decretado por Didier Masseau, para quem; não obstante Voltaire ter tratado de todas as grandes questões da metafísica – em grande parte com críticas e criticar a metafísica seria uma atitude filosófica – e, não obstante ainda, ter buscado o esboço de uma ordem e de um sentido para além da aparente desordem dos acontecimentos históricos; Voltaire não teria feito filosofia porque sempre desconfiou de uma reflexão que visa afinar o conceito e aprofundar no abstrato as ideias suscetíveis de animar em seguida uma ação. Ou seja, faltaria a Voltaire a radicalidade investigativa oriunda do trabalho de reflexão filosófica, isto é, o exame do próprio pensamento:

A investigação da verdade não pode ter lugar [...] senão ao preço de uma necessária e continuada colocação em causa de si mesmo, de uma reflexão sobre as premissas de todo discurso, sobre a exposição das objeções, sobre a presença de uma contraprova, o todo revelando um projeto heurístico, profundamente meditado. Nada disso há em Voltaire².

Em nome da urgência da ação, do sentimento de missão a cumprir para vencer um adversário, Voltaire teria transformado a filosofia em combate e, nesse sentido, um retorno a uma sofisticação do pensamento seria inútil e perigoso aos seus olhos, pensa Masseau.

O pensamento voltairiano não se vincula às perspectivas filosóficas de sua época porque a linguagem de sua obra não se associa nem à filosofia da Escola – embora esquecida por muitos intérpretes das Luzes, mas existente ainda no século

¹ SPICA, Jacques. Territoire de la philosophie. In: **Cahiers Voltaire**, N°. 3, Ferney-Voltaire, 2004. p. 101. Todas as citações de fontes bibliográficas cuja língua de origem for a francesa ou a inglesa e que não possuem edições traduzidas para o português, serão mantidas os títulos originais; no caso de livros cuja tradução para o vernáculo já existe, serão utilizados os títulos traduzidos. Na referência bibliográfica deste trabalho é possível constatar os textos traduzidos para o português que servem de orientação para a tradução dos títulos.

² MASSEAU, Didier. Et pourtant il n'est pas philosophe. In: **Cahiers Voltaire**, N°. 3, Ferney-Voltaire, 2004. p. 158.

XVIII –, escrita em latim, publicada, ensinada e que não pode ser completamente reduzida à teologia, pois dessa filosofia Voltaire é adversário jurado; nem sua obra se associa a uma filosofia própria de sua época uma vez que seus escritos não possuem sempre a linguagem das Luzes. Essa é a perspectiva adotada por Jean-Marie Goulemot. Para este, o que se chama de filosofia em Voltaire seria o conjunto de sua obra, algo, inclusive, difícil de circunscrever. Essa filosofia voltairiana não possuiria uma linguagem própria, nem mesmo a do seu tempo, pois em seus textos seria possível distinguir, numa grande parte, uma filosofia tal qual entendem as Luzes e, noutra, uma filosofia ligada à tradição metafísica. E quando Voltaire ensaia filosofar, ele o faria sempre na direção de uma “pedagogia mundana”. Tal característica o tornaria mais um moralista, no sentido mesmo dado a esse termo pelo século XVII, do que um filósofo:

A filosofia implica, em todas as épocas, o uso de uma linguagem própria e um modo de pensar formalmente específico, contra os quais Voltaire recusa bem formalmente se sujeitar. Se nos associarmos a essa definição, Voltaire jamais foi um filósofo, nem quando é militante, nem quando tenta uma reflexão mais abstrata³.

Roland Mortier consta entre os que defendem uma filosofia, em Voltaire, restrita ao tempo e ao espaço. No verbete “Philosophie (Conception de la)” do *Dictionnaire général de Voltaire*, o autor sustenta que Voltaire sempre cultivou, com intensas reflexões, as questões maiores colocadas pela investigação da verdade; isto é, Voltaire cultivou a filosofia durante toda sua vida, embora não o tenha feito com originalidade e moldada em sistema, a maneira de Descartes ou Malebranche⁴. Ou seja, para Mortier, como ele explicara em um texto anterior ao supracitado⁵, Voltaire fez filosofia se por isso se admite uma ideia de filosofia própria ao século XVIII francês, e não no sentido atual no qual a filosofia se profissionalizou e o termo filósofo é reservado – desde Kant e Hegel – àqueles que elaboram uma doutrina ou elementos de uma doutrina filosófica. Essa mesma posição é defendida por Charles Porset: a filosofia

³ GOULEMOT, Jean-Marie. Un moraliste en excès. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004. p. 177. Em uma obra anterior, Goulemot afirma que em Montesquieu, Diderot e Rousseau há uma mistura harmoniosa entre literatura e filosofia especulativa ou aplicada; em outros como d’Holbach, La Mettrie e Helvétius o procedimento é estritamente filosófico, mas quanto a Voltaire: “sua filosofia jamais é verdadeiramente especulativa ou teórica, ela se quer militante e aplicada” (GOULEMOT, Jean-Marie. **La littérature des Lumières**: en toutes lettres. Paris: Bordas, 1989. p. 60).

⁴ Cf.: MORTIER, Roland. Philosophie (Conception de la). In: TROUSSON, Raymond; VERCRUYSSSE, Jeron. (Dir.). **Dictionnaire général de Voltaire**. Paris: Honoré Champion, 2003.

⁵ Cf.: MORTIER, Roland. Préface: Voltaire et la philosophie. Réflexions sur un tricentenaire (1694 – 1994). **Reveu international de philosophie**: Voltaire (1694 – 1994), Bruxelles, N° 187, Vol. 48, mars, 1994.

de Voltaire deve ser contextualizada no século XVIII francês. Porset aponta ainda para o equívoco dos que pretenderam defender ou negar uma filosofia em Voltaire, deslocando-a de sua época: “A ‘filosofia’ de Voltaire deve ser colocada em seu tempo e o erro comum daqueles que *pro* ou *contra* discutem sobre isso é de medi-la à luz de uma *philosophia perennis*”⁶. Ou seja, esses intérpretes admitem uma “filosofia” em Voltaire desde que inserida no contexto ideológico das Luzes. Uma filosofia, portanto, com aspas para indicar seu local e prazo de validade.

Em oposição a esses, outros intérpretes dos textos voltairianos sustentam o argumento de uma filosofia de Voltaire independente de espaço e tempo. Jean Dagen, por exemplo, embora sem muito explicar, afirma essa ideia e, por isso, refere-se ao iluminista como filósofo sem utilizar as aspas. De acordo com Dagen, Voltaire foi um filósofo atrelado a uma tarefa e, para tal, afrontava as questões familiares da tradição com uma reflexão fundada sobre uma crítica racional e ávida de belas certezas, conservando, através do tempo, o caráter de um pensamento em movimento⁷.

À pergunta se Voltaire é ou não filósofo, a resposta parece obviamente positiva para Gerhard Stenger. Além de indicar que o “século da filosofia” é também o “século de Voltaire”, Stenger defende a ideia de que há uma filosofia nesse autor, atacando os que a negam. Estes assim se posicionam porque confundem profundidade com obscuridade: “Voltaire é claro, como o conjunto dos filósofos do século XVIII francês, claro demais para alguns que têm medo da força que essa claridade [...] dá à crítica impiedosa que ele fez da teologia e da metafísica”⁸. A resposta é também positiva para Alain Sager⁹, embora sem lhe parecer óbvia. Fazendo um brevíssimo exame das concepções de filosofia nas quais Voltaire não se insere, Sager diz defronta-

⁶ PORSET, Charles. Philosophie. In: _____. **Voltaire humaniste**. Paris: Éditions Maçoniques de France, 2003. p. 76. (grifo do autor) A esse respeito, ver também: PORSET, Charles. Un intermittent du concept. In: **CahiersVoltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.

⁷ DAGEN, Jean. Évhémère à la question: certitudes volontaires d’un philosophe ignorant. **Revue Voltaire**, Paris, N° 5, 2005. p. 131. Em um texto de 1995, Jean Dagen defende a ideia de referir-se a Voltaire como um filósofo sem aspas, pois o autor do *Tratado de metafísica* teria o lugar marcado entre os representantes do racionalismo clássico e do pensamento inglês, de um lado, e, de outro, Rousseau, Kant e a filosofia alemã. (Cf.: DAGEN, Jean. Voltaire ou l’horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd’hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995).

⁸ STENGER, Gerhard. Présentation. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 9.

⁹ SAGER, Alain. La Lumière est discours. In: **CahiersVoltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.

se, assim, com duas escolhas: ou recusar a ideia de uma filosofia em Voltaire, visto que ele não se encontra em nenhuma das definições propostas; ou é preciso considerar que Voltaire encara outra postura do filósofo e, conseqüentemente, da filosofia. E conclui assegurando que há uma filosofia em Voltaire porque é possível extrair deste: uma ideia de liberdade de pensamento acima de todo partido; uma orientação pelo real (independente da definição que se adote de “real”), o qual procura compreender para, eventualmente, guiar seus semelhantes e, por fim, uma curiosidade a qual nada escapa. Embora sustente não só a existência de uma filosofia voltairiana, mas também sua validade perene, Sager confessa que uma perspectiva “generalista” de filosofia, como a de Voltaire, desapareceu na época dos “especialistas”. Silvia Mattei, recorrendo à análise de um texto voltairiano, *O filósofo ignorante*¹⁰, e expondo o pensamento do autor através da metáfora da viagem, indica a finalidade do pensamento filosófico de Voltaire: partindo da ideia de um ignorante que raciocina, a viagem do pensamento filosófico voltairiano aporta na moral e, assim, Mattei associa filosofia e virtude em Voltaire¹¹.

Infelizmente, de todos esses intérpretes da obra voltairiana; os que negam peremptoriamente uma filosofia em Voltaire – tais como Spica, Masseau e Goulemot –, os que admitem a existência dessa filosofia, embora a circunscreva ao movimento das Luzes – como pensa Mortier e Porset – e mesmo os que defendem a existência de uma obra filosófica voltairiana – como é o caso de Dagen, Stenger, Sage e Mattei –, não é possível extrair maiores explicações acerca do que garantiria ou não a inserção de Voltaire na história da filosofia. Esses comentadores pouco escreveram sobre esse sujeito, satisfizeram-se com breves comentários em textos de pouco fôlego acerca, especificamente, da questão em tela.

A controvérsia que envolve a existência ou a ausência do pensamento filosófico em Voltaire mantém-se irreconciliável. Conseqüentemente, o debate sobre o

¹⁰ Os títulos das obras voltairianas cuja tradução é possível encontrar em língua portuguesa serão indicados no corpo do texto em português, os demais serão mantidos na língua de origem do texto.

¹¹ MATTEI, Silvia. L’aube de la raison. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004. A ideia de uma filosofia em Voltaire permeia toda sua análise acerca da relação entre razão e viagem no pensamento voltairiano em seu livro recentemente publicado. Embora a autora não se dedique, nesse livro, exclusivamente a essa questão: Cf.: MATTEI, Silvia. **Voltaire et les voyages de la raison**. Paris: L’Harmattan, 2010.

tema mantém-se aberto. E é exatamente nesse debate que o presente trabalho pretende se inserir.

Seguindo a trilha aberta por outros na tentativa de indicar uma “consistência” – para usar a expressão de Jean-Raoul Carré – e uma coerência no pensamento de Voltaire¹², o que aqui se pretende é analisar a obra desse autor, objetivando identificar que o caráter combativo de sua produção – explícito em seus textos e exaustivamente salientado pelos seus intérpretes – funda-se, está alicerçado em um pensamento consistente – este pouco ou quase nada debatido pelos seus comentadores. E, sendo dessa consistência o efeito, o combate une a obra voltairiana, dando inteligibilidade ao seu conjunto, garantindo-lhe a unidade, a coerência. Ou seja, o combate em Voltaire revela-se, por um lado, como o fim de um pensamento consistente e une, por outro, sua obra num todo coerente. Este trabalho pretende, portanto, identificar nos textos de Voltaire uma característica acerca de sua concepção de filosofia: o texto de Voltaire, tal como ele o apresenta, sob múltipla forma, é fruto de uma ideia de filosofia que atribui uma finalidade ao trabalho filosófico, a saber: o combate. Portanto, esse combate, que une a multifacetária obra voltairiana em um todo coerente porque visa a um só objetivo, é consequência de um pensamento consistente.

A associação entre os elementos da consistência e da coerência na obra de Voltaire fazem desse autor, a um só tempo, um produto legítimo das Luzes francesas e um pensador cuja produção mantém-se viva, atemporal, porque legitimamente filosófica. Isto é, os nexos lógicos entre as idéias que fundamentam seu pensamento e o consequente combate que este pensamento exige fazem de Voltaire, por um lado, o autor que, talvez, melhor represente o século XVIII francês. O caráter combativo de sua obra o insere definitivamente entre os *philosophes*, fazendo com que sua produção torne-se mesmo, por essa razão, referência do período das Luzes francesas, levando alguns intérpretes a afirmar, como é o caso de Stenger, que o século XVIII é igualmente chamado de o “Século de Voltaire”¹³. Por outro lado, as exigências lógicas que são possíveis de se extrair dos seus textos ao longo de toda sua produção, os vínculos

¹² A esse respeito, ver, por exemplo: PELLISSIER, Georges. **Voltaire philosophe**. Paris: Colin, 1908.; CARRÉ, Jean-Raoul. **Consistence de Voltaire le philosophe**. Paris: Boivin, 1938.; MARTIN-HAAG, Éliane. **Voltaire: du cartésianisme aux Lumières**. Paris: Vrin, 2002.

¹³ Cf. STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006.

racionais entre as idéias – idéias estas que em sua maior parte mantêm-se inalteradas – fundamentam um pensamento que, em grande medida, devedor de uma herança teórica sempre ratificada pelo próprio Voltaire, não deixa de apresentar características próprias. O combate articula os vários domínios e gêneros trabalhados pelo filósofo – cujo critério de escolha é o que, julga o autor, melhor se adequaria às circunstâncias da luta –, fazendo de sua obra um todo coerente; ao passo em que os fundamentos do combate lhe dão consistência. Em uma palavra, a obra voltairiana apresenta uma dupla face: o caráter combativo de sua obra faz de Voltaire um *philosophe* e as bases desse combate, os seus fundamentos, fazem de seu pensamento uma filosofia perene. Essa dupla característica da obra de Voltaire, e sobretudo sua articulação, talvez tenha sido a razão pela qual, associada à complexidade e à dimensão vultosa de seus escritos, alguns dos seus intérpretes, ao negligenciarem-na, oscilem tanto quando se trata de atribuir ou não uma filosofia à obra de Voltaire.

O fio condutor que permite encontrar os laços que unem a obra de Voltaire é a finalidade última atribuída por ele à noção de filosofia, a saber: o combate pelo uso esclarecido e livre da razão e, assim, pelo aperfeiçoamento dos costumes e pela consequente felicidade dos homens – pelo bem-estar individual e coletivo – que esses costumes, orientados pela razão, podem, na medida em que a condição humana os permite, possibilitar. Para explicitar essa noção de filosofia como combate, faz-se necessário demonstrar que, além de coerente, o pensamento de Voltaire é consistente, isto é, a noção de combate atrelada à filosofia é fruto de uma reflexão constante e de uma conexão lógica entre as ideias que levam a uma fundamentação racional, teórica e crítica latente em sua obra; tal fundamentação, por sua vez, estabelece as poucas certezas do “filósofo ignorante” que, a partir delas, lança dardos contra as ideias dominantes e os poderes estabelecidos em nome da felicidade individual e coletiva. Isso implica dizer que o combate não se realiza aleatoriamente, ele pressupõe uma reflexão persistente, realizada ao longo de toda uma vida, a fundamentação e a organização de noções, como a de conhecimento, de Deus, de moral, de religião, de liberdade, de paixões e de felicidade – tais temas ganham destaques aqui, em detrimentos de outros, porque servem de alicerce ao seu combate –, formando um todo coerente, um pensamento harmonioso.

O combate em Voltaire é aqui entendido num duplo movimento: por um lado, como crítica e polêmica a tudo o que pareça um obstáculo à felicidade dos homens: todas as formas de tirania, o dogma, a superstição, o fanatismo, a intolerância...; por outro, como divulgação de ideias de modo a contribuir para a reforma dos costumes do seu tempo, agindo sobre as paixões de seus leitores e espectadores. Pois, segundo Voltaire, sendo a felicidade sobre a terra dependente da virtude, sem esta não é possível aquela, o filósofo luta para esmagar a infame, isto é, toda forma de obscurantismo, de espírito de sistema e de opressão que coloca fim a felicidade humana. Mais especificamente, o filósofo identifica a raiz da infame, combatendo pela causa dos males morais, a saber: o mau uso das paixões. Estas, embora Voltaire reconheça a impossibilidade de eliminá-las, pois são parte constituinte da condição humana, devem ser controladas pela razão livre e esclarecida porque, sendo as paixões o motor das ações, caso não sejam orientadas pela razão, os costumes corromper-se-ão, a virtude se perderá, a felicidade sobre a terra torna-se inviável. Assim revela-se a dupla face do combate: “destrutivo” e “construtivo” a um só tempo.

Filosofia e combate não são termos excludentes na obra de Voltaire, ao contrário, o segundo deriva do primeiro. O combate em Voltaire, enquanto resultado de um pensamento elaborado, é parte constitutiva de sua filosofia, pois é desta o meio necessário que possibilitaria o fim da sua filosofia, a saber: a felicidade. Em Voltaire, o combate é a manifestação de seu pensamento filosófico, é um elemento essencial de uma filosofia centrada na imanência, que limita as condições do conhecimento humano a um círculo estreito, mas que se quer útil, que encontra sua justificativa, sua finalidade, ao tentar contribuir para o aperfeiçoamento dos costumes, única via à felicidade terrena. É neste sentido que alguns especialistas de sua obra definem a sua filosofia como aprendizado, como educação¹⁴; consideram Voltaire como um “reformador dos costumes”¹⁵, como alguém que usou sua pluma para “formar os espíritos”¹⁶, enfim, como “educador da Europa”¹⁷.

¹⁴ Cf.: GOLDZINK, Jean. **Voltaire entre A et V**. Paris: Hachette, 1994. p. 136.

¹⁵ ASCOLI, Georges. Voltaire (I). **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 8, Vol. 25, mars, 1924. p. 684.

¹⁶ CHANFRAULT, Marie-Françoise. Éducation. In: GOULEMOT, Jean et al. (Dir.). **Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995. p. 461.

¹⁷ BOISDEFFRE, Pierre de. Voltaire est-il un philosophe? In: BLUCHE, François *et al.* **Voltaire**. Paris: Hachette, 1978. p. 132.

Como examinar uma obra colossal, com grande variedade de formas e com uma linguagem fluante de causar vertigem e, desse conjunto aparentemente desarmônico, extrair um pensamento coerente e consistente, uma filosofia? Que caminho deve ser seguido com o fim de demonstrar que, num primeiro momento, há nos escritos de Voltaire noções que permanecem e se repetem, fundamentando sua obra e tornando-a um todo harmônico, assim como se repete e permanece sua a ideia acerca do fazer filosófico como combate? Em seguida, como expor as conexões entre essas noções de modo a indicar a consistência de um pensamento? Por fim, que método aplicar aos textos voltairianos de modo a possibilitar demonstrar de que maneira o filósofo pretende alcançar o fim de sua filosofia, isto é, como o combate filosófico, efetivamente, contribui para o aperfeiçoamento dos costumes? Em uma palavra, como ler a filosofia de Voltaire?

Em 1906, Gustave Lanson publicou um texto que se tornaria uma referência para os estudos acerca do filósofo aqui investigado. Na breve Apresentação ao seu *Voltaire*, Lanson afirma que seu objetivo é, em suas palavras, “falar de Voltaire”¹⁸. Concomitantemente, o intérprete apresenta o caminho a ser tomado para tal fim. O método escolhido pelo autor foi o que denominou de histórico, assim explicado: trata-se de falar de Voltaire “sem apoteose e sem caricatura [...], reportando sempre a ideia ou a expressão de Voltaire às coisas de seu tempo”¹⁹. Esse método de análise pressupõe que a única via para extrair as direções principais do móvel pensamento de Voltaire é unindo o pensamento do filósofo às suas circunstâncias. Caso contrário, adverte Lanson, aquele que tentasse ler a esparsa e múltipla obra voltairiana negligenciando tal método perder-se-ia em toda sorte de contradições. Neste sentido, as contradições da obra de Voltaire são, em parte, resolvidas quando se tem a atenção de datar os textos e procurar seu sentido próprio, relativo, preciso que cada obra recebe das circunstâncias de sua composição. Assim, Lanson sugere três passos à leitura da obra voltairiana: o primeiro, distinguir o que motiva o texto do filósofo, ou seja, “distinguir o que é escrito para o público ou correspondência privada, filosofia refletida ou ímpeto de humor, visão geral da ordem social ou ocasião de interesse pessoal”²⁰; o segundo, avaliar as modificações de redação em razão do fim ao qual cada escrito está destinado;

¹⁸ LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 5.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

terceiro, identificar em suas afirmações contrárias o que é sua opinião e o que é concessão à opinião comum. Todavia, o mesmo Lanson reconhece que tais reduções são difíceis de serem efetivadas porque, por esse método, não se sabe exatamente qual a medida da precaução ou do escrúpulo para a redução do texto do filósofo tampouco não se sabe como evitar introduzir, nessa redução, partidarismo ou sentimento pessoal²¹. Lanson confessa: “Eu não ousaria me vangloriar de tê-la [a precisa redução que seu método exige] sempre e em todo lugar conseguido”²². Assim, o método de análise sugerido por Lanson – de recortes da obra voltairiana – dá margem à subjetividade do leitor na hora de decidir o que deve ou o que não deve ser levado em consideração na escrita de Voltaire, para daí, extrair seu pensamento. Além disso, esse método ignora por completo a possibilidade de extrair um fio condutor capaz de ligar os textos esparsos, no tempo, e múltiplos, na forma, de Voltaire, dando-lhe uma coerência e eliminando parte do que se considera contradição. Todavia, a referida obra de Lanson mantém-se um importante instrumento à compreensão da consistência de algumas ideias do filósofo.

Oitenta e oito anos depois, o mais célebre intérprete de Voltaire, René Pomeau, defende em seu livro, *La religion de Voltaire*, de 1994, um método de análise da obra do filósofo diferente do proposto por Lanson porque mais preciso. Segundo Pomeau, a única chance de obter um resultado minimamente válido em uma pesquisa sobre Voltaire é fazendo uso de um método de análise até então inédito. Esse método consiste em abandonar julgamentos irresponsáveis a respeito do pensamento de Voltaire, fruto de pesquisas feitas pela via da amostragem, isto é, pela adoção, para análise, de passagens de seus textos sem levar em consideração o conjunto de sua obra e os fatos de sua biografia. A consequência do equívoco de analisar Voltaire por amostragem, assegura Pomeau, são as intermináveis perspectivas criadas – em sua maioria, divergentes – acerca do pensamento voltairiano. O método de Pomeau sugere uma investigação cronológica dos textos, situando-os na história do século e na de Voltaire porque, explica o intérprete sobre o filósofo:

Mais do que qualquer outro, talvez, ele é sensível à circunstância à qual ele adapta com flexibilidade seu pensamento e sua ação. [...] No que ele escreve e faz, as circunstâncias de uma personalidade e os imperativos racionais

²¹ Ibidem. p. 5-6

²² Ibidem. p. 6.

enlaçam-se aos acontecimentos: eis o nó que em cada caso é preciso desatar²³.

Mais à frente, Pomeau toma partido da idéia de que as circunstâncias da personalidade de Voltaire predominam em sua obra em detrimento das exigências lógicas de suas idéias, fazendo com que estas oscilem incessantemente: “Seria equivocado crer [...] que a crítica voltairiana é inspirada pelo puro amor à verdade. [...] Voltaire é um homem de contrastes e de alternâncias”²⁴. E, acerca do seu tema, a saber, a religião de Voltaire, Pomeau conclui fiel ao seu método:

Voltaire não especula friamente e isso é, se se quiser, sua fraqueza. Suas ideias, particularmente em matéria de religião, definem sua maneira de ser no mundo. Pode-se, portanto, esperar que elas sejam, em larga medida, *determinadas* pelo temperamento voltairiano²⁵.

Essas passagens indicam que, menos as idéias e a história do século e mais a biografia de Voltaire, especificamente, a personalidade do filósofo, é o fio condutor a guiar Pomeau na análise da obra voltairiana. Essa escrita é misturada às contingências do momento que subjagam suas idéias de acordo como essas circunstâncias afetam sua personalidade. Isso faz das ideias de Voltaire tão inconstante quanto o seu caráter, tão variável quanto o seu humor; o que explicaria as idas e vindas de suas ideias, a inconstância de seu pensamento, sua inconsistência, sua incoerência. Essa análise, denominada por Pomeau de “*caracterológica*”²⁶, elimina toda e qualquer possibilidade de buscar um fio condutor racional inerente aos próprios textos voltairianos que, se por um lado, ganham em clareza na exposição das ideias ao fazê-las conformarem-se às circunstâncias, por outro, essas idéias extraídas dos textos, variando de acordo com os acontecimentos e a personalidade do autor, não mais se relacionam entre si, tornam o conjunto de sua obra incoerente e não encontram nenhuma base na qual possam se apoiar. A análise “*caracterológica*” faz de Voltaire incoerente e inconsistente. Esse método dá razão à célebre crítica de Émile Faguet, que definiu o espírito de Voltaire como “um caos de ideias claras”²⁷. Embora tal sentença não seja uma explicação, e não passe de um gracejo.

²³ POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994. p. 16.

²⁴ Ibidem, p. 124-125.

²⁵ Ibidem, p. 125. (grifo nosso)

²⁶ Ibidem, p. 159.

²⁷ FAGUET, Émile. **Dix-huitième siècle**: études littéraires. Paris: Société Française d’Imprimerie et de Librairie, 1910. p. 226.

Todavia, o mesmo Pomeau não elimina completamente a possibilidade de se perceber, no próprio texto voltairiano, razões que extrapolam as circunstâncias. Assim ele comenta o método a ser usado em *La religion de Voltaire*:

A enquete devia ser cronológica. Cada texto, cada fato foi, portanto, situado na história do século e na história de Voltaire. *Existem certamente necessidades lógicas, subtraídas à contingência do momento e do lugar [...]*. Porém Voltaire, mais do que qualquer outro talvez, é sensível à circunstância a qual ele adapta com habilidade seu pensamento e sua ação²⁸.

É inegável o argumento de Pomeau acerca da adequação do discurso de Voltaire às circunstâncias de sua vida, os textos do filósofo a demonstram. Porém, levando em consideração o método a ser aqui adotado, essa adequação não é feita aleatoriamente, ao sabor da inconstância de um caráter; ao contrário, há uma necessidade lógica que faz a obra voltairiana vincular-se às circunstâncias sem se perder no labirinto dos fatos históricos, sem tornar seu pensamento um acúmulo de ideias desconexas e infundadas, como único meio desse pensamento se adequar à multiplicidade dos acontecimentos. Isso seria, para dizer o mínimo, subestimar o leitor de Locke, Bacon, Newton, Malebranche... que confessou, diversas vezes, em sua vida, amar a verdade.

É necessário alterar a perspectiva do olhar sobre Voltaire, afastar-se um pouco das confusas circunstâncias, ganhar uma distância que possibilite perceber, assim, que sua obra adquire traços mais nítidos, mais firmes e mais constantes. Para usar uma metáfora antiga: é preciso olhar a relação das ideias de Voltaire com as circunstâncias da vida desse filósofo como a um jogo de perspectiva de uma quadro que só se deixa apreender o seu sentido a partir de um certo ponto, de uma certa distância. Deve-se levar em consideração mais os elementos filosóficos de sua obra do que as circunstâncias de sua vida, embora sem desprezá-las.

Adequando o texto ao momento e ao lugar, Voltaire não o faz aleatoriamente, ele não perde sua direção, mas atende ao fim ao qual se presta a sua noção de filosofia. A finalidade da filosofia em Voltaire explica mesmo a necessidade da adequação do texto às circunstâncias: essa adequação é feita em nome do esclarecimento dos homens, e não para atender aos caprichos de uma personalidade

²⁸ POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994. p 16. (grifo nosso).

instável. Essa perspectiva dá à obra voltairiana maior inteligibilidade, pois elimina o caos aparente, levando seus textos a uma só direção e fundando-os em bases refletidas, sem perder a clareza. Ou seja, a idéia de combate pelo esclarecimento dos homens, que tem como objetivo o aperfeiçoamento dos seus costumes, apresentada como a finalidade da filosofia em Voltaire, é o fio condutor que unifica a obra e norteia a investigação sobre a consistência do seu pensamento. Dessa forma, é possível viabilizar a pesquisa histórica da filosofia no âmbito da filosofia das Luzes, em geral, e de Voltaire, em particular. Pois, como adverte Ernst Cassirer, quando se expõe simplesmente os resultados do pensamento das Luzes, esses resultados passarão por contradições insolúveis e por mistura de temas heterogêneos. Não é possível ter acesso à camada profunda da filosofia do Iluminismo “se nos ativermos, como a grande maioria das obras históricas dedicadas a esse período, ao seu corte longitudinal”²⁹. Ou seja, não é mais possível acompanhar o desenvolvimento da filosofia de sistema em sistema, pois, alerta Cassirer, “esse fio condutor abandona-nos no limiar do século XVIII, por quanto é o sistema filosófico como tal que carece então de força de lei e de representatividade”³⁰. A investigação da filosofia das Luzes só se realiza a partir de um centro único de perspectiva para assim desvendar “as suas tensões e distensões, suas dúvidas e decisões, seu ceticismo e sua fé inquebrantável”³¹. Esses termos de Cassirer sobre o pensamento do século XVIII francês é aqui aplicado a Voltaire: o estudo da filosofia voltairiana permite o descobrimento desse centro único de perspectiva, isto é, de um fio condutor a partir do qual se é possível trafegar com segurança nas curvas sinuosas de sua vasta e difícil obra.

Todavia, dois obstáculos se apresentam a essa tarefa: o primeiro, quando se verifica que, na espantosa produção sobre a obra de Voltaire, as questões filosóficas são, comparativamente a outras investigações feitas acerca desse autor, bastante reduzidas, quando não são completamente desprezadas. Consequentemente, é escassa a pesquisa sobre o pensamento filosófico em Voltaire. Este problema não é novo, ao contrário, é antigo e, além disso, recorrente entre os poucos que se dedicam à filosofia voltairiana. Para exemplificar: em 1938, Carré já se ressentia da falta de uma

²⁹ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 12.

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, p. 8.

atenção maior a Voltaire por parte dos historiadores da filosofia moderna³². Na mesma direção, 64 anos depois, em 2002, Eliane Martin-Haag repete a queixa. Referindo-se à imensa bibliografia de Frederick A. Spear dedicada a Voltaire, Martin-Haag assinala o fato do esquecimento da filosofia voltairiana por parte dos historiadores da filosofia moderna. A autora lembra ainda que as poucas vezes nas quais o pensamento filosófico de Voltaire é debatido, isso é feito por artigos ou parte de obras mais gerais³³. Consequentemente, esse obstáculo exige do pesquisador um trabalho de “garimpagem” em busca de análises de comentadores dedicadas à filosofia de Voltaire.

O segundo obstáculo diz respeito à própria obra de Voltaire. Por um lado, o *corpus* voltairiano – cuja publicação se encontra ainda incompleta³⁴ – é de uma dimensão colossal, poucos escreveram tanto quanto Voltaire. Por outro lado, sua linguagem flutuante, a ausência de uma obra organizada sistematicamente, a variação acerca de alguns elementos de suas idéias exigem, à investigação do seu pensamento, um método que permita traduzir sua filosofia não obstante esses obstáculos. Assim, faz-se necessário tomar algumas precauções metodológicas ao tratar da filosofia desse autor.

O nome Voltaire é mais conhecido do que sua obra. Observam-se críticos que, extraindo passagens aleatórias de textos voltairianos, fazem do filósofo o

³² Cf.: CARRÉ, Jean-Raoul. **Consistence de Voltaire le philosophe**. Paris: Boivin, 1938.

³³ Cf.: MARTIN-HAAG, Éliane. **Voltaire: Du cartésianisme aux Lumières**. Paris: Vrin, 2002. Esse problema se mantém conforme se observa nas referências feitas acima acerca da possibilidade de filosofia em Voltaire. Contudo, este início de século parece indicar uma sutil mudança. Ainda muito tímida quantitativamente, uma atenção maior às questões filosóficas de Voltaire é percebida a partir de publicações e debates mais constantes acerca do conteúdo do pensamento filosófico desse autor: além do próprio livro já citado de Martin-Haag, de 2002, dedicado ao pensamento filosófico de Voltaire, e do debate acerca desse tema, em 2004, no N.º3 dos **Cahiers Voltaire**, é possível ainda constatar, por exemplo, publicações na Europa de obras inteiras cujo tema envolve o conteúdo e a forma da filosofia voltairiana: BOUCHER, Gwenaëlle. **La poésie philosophique de Voltaire**. Oxford: Voltaire Foundation, 2003.; MALKASSIAN, Gérard. **Candide: un débat philosophique**. Paris: Ellipses, 2005.; AZERHAD, Annick. **Le dialogue philosophique dans les contes de Voltaire**. Paris: Honoré Champion, 2010.; MÉTAYER, Guillaume. **Nietzsche et Voltaire: de l'liberté de l'esprit et de la civilisation**. Paris: Flammarion, 2011.. No Brasil, teses de doutorado dedicadas à filosofia de Voltaire surgem com mais constância na primeira década dos anos 2000, por exemplo: DIAS, Elizabeth de Assis. **Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas. 2000. MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. **Voltaire e a história do Estado civilizador**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas. 2003. BRANDÃO, Rodrigo. **A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo. 2008.

³⁴ A mais recente edição das obras completas de Voltaire, que conta já com 142 volumes, comporta um aparato crítico atualizado por numerosos especialistas, porém ainda não concluída: **Oeuvres complètes de Voltaire/Complete works of Voltaire**. Oxford: Voltaire Foundation, 1968-.

que se deseja. Tudo já foi dito sobre a filosofia de Voltaire e a maioria do que foi dito o foi em perspectivas antagônicas, as mais variadas e opostas interpretações do pensamento voltairiano foram feitas. Nesse sentido, a primeira precaução a ser tomada é óbvia, embora paradoxalmente pouco empregada: seguir o conselho de Carré: “ler realmente o autor ao qual se pergunta qual é sua filosofia”³⁵. Para evitar as consequências desastrosas de se tomar Voltaire por “amostragem” – como explicou Pomeau³⁶ –, é necessário lê-lo em bloco, por conjunto, em grande quantidade, considerando a multiplicidade de formas e de ideias recorridas pelo filósofo ao longo de sua vida.

Mas, no caso de Voltaire, a quantidade ainda não é suficiente para ter uma aproximação do seu pensamento filosófico. Pois em uma obra extremamente variada, é preciso não abusar contra o autor, como lembra Georges Ascoli, de termos excessivos, que explica o ardor da polêmica, mas não esclarece seu pensamento. Faz-se necessário distinguir em sua obra o essencial e, para tal tarefa, deve-se recolher, entre o que ele disse, o que ele quase sempre diz³⁷. Como fazê-lo?

Ao se buscar a noção de filosofia em Voltaire, um levantamento do termo em sua obra – exequível com auxílio da informática – tem-se um recurso que de forma alguma elimina a necessidade de ler Voltaire em bloco, pois, alerta Dagen: “Não é porque ele emprega a mesma palavra que Voltaire diz sempre a mesma coisa”³⁸. Ou seja, Voltaire afasta-se de uma linguagem técnica, do jargão universitário, etc.; sua linguagem é propositalmente flutuante, seu vocabulário é incerto, próprio a uma filosofia que se nega a circunscrever, a esgotar a verdade e a riqueza da vida e de seus interesses num número finito de palavras. Além dessa razão, o que Voltaire pretende alcançar é a clareza para o combate. Com esse fim, o vocabulário técnico importa pouco se as idéias são claras e as razões são boas. Carré sintetiza a relação de Voltaire com a

³⁵ CARRÉ, Jean-Raoul. **Consistence de Voltaire le philosophe**. Paris: Boivin, 1938. p. 8.

³⁶ Na introdução de sua obra, **A religião de Voltaire**, Pomeau faz, 60 anos depois, o mesmo alerta de Carré: se se toma extratos de textos de Voltaire e, a partir deles, deduz-se seu pensamento, será possível fazer de Voltaire o que se desejar e, assim, não se traduzirá sua filosofia. (Cf.: POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994).

³⁷ A respeito da ideia de que o essencial em Voltaire é encontrado no que ele sempre diz, ver: ASCOLI, Georges. Voltaire (I). **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 8, Vol. 25, mars, 1924.

³⁸ DAGEN, Jean. Évhémère à la question: certitudes volontaires d’un philosophe ignorant. **Reveu Voltaire**, Paris, N° 5, 2005. p. 131.

seleção de palavras usadas pelo filósofo: “o vocabulário, mesmo não técnico, é bom se ele diz o que ele quer dizer”³⁹.

Esse presente obstáculo à compreensão da filosofia de Voltaire não é, todavia, intransponível. É possível ao intérprete contorná-lo: a leitura em bloco e a busca por textos em momentos distintos da vida do filósofo possibilitam identificar o que permanece, a essência do seu pensamento e a articulação das suas idéias. Como explica Carré, a linguagem em Voltaire é flutuante, mas algumas posições do seu pensamento mantêm-se:

O vocabulário do detalhe pode ser flutuante, as posições reais do pensamento não o são; elas podem se enriquecer e se modificar, mas elas não o fazem por saltos bruscos e com incoerência; vêm-se nelas as razões. Quanto à linguagem, ela segue como ela pode, apenas tomando sentido, como se deve, graças a um contexto indefinido, o que é completamente natural quando se vê na filosofia não um jogo sutil, combinando em um mundo irreal palavras fixas [...] por conceitos artificiais e rígidos, mas o pensamento concreto de uma vida que experimenta se definir, compreender-se, dar-se um sentido que a legitime. A filosofia de Voltaire está, portanto, nele em todos os lugares, em seus versos como em sua prosa, em seus romances como em seus tratados nomeadamente designados como filosóficos, em suas obras históricas como em seus textos jocosos. Isso [...] é bem natural se a filosofia é uma meditação de toda a vida⁴⁰.

Em vista de buscar a concepção de filosofia em Voltaire, faz-se necessário recorrer a leituras em bloco e em diferentes períodos da produção do filósofo, pois além do fato explicado de que algumas posições do pensamento voltairiano permanecem, elas são possíveis de serem extraídas de seus textos não importando o gênero que lhes serve de meio porque Voltaire não esconde suas posições sob o véu da imparcialidade impenetrável: seus textos têm indicações bastante claras que permitem retirar o essencial da mensagem. Soma-se a isso o fato de que Voltaire, estrategicamente, repete-se, o que fortalece ainda mais a idéia dessa permanência. Voltaire repete as mesmas ideias frequentemente, e não o faz por expressão ou frases apenas, mas por longas passagens, chegando mesmo a repetir textos inteiros. Nesse caso, como indica Nicholas Cronk, “podemos falar de uma estética do ‘copiar/colar’

³⁹ CARRÉ, Jean-Raoul. **Consistence de Voltaire le philosophe**. Paris: Boivin, 1938. p.7.

⁴⁰ Ibidem, p. 8. Outro intérprete do pensamento filosófico de Voltaire adota esse método, admitindo a permanência das concepções de Voltaire. DAGEN, Jean. Voltaire ou l’horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd’hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995.

que ultrapassa de longe a simples problemática da repetição”⁴¹. Qual seria a finalidade dessa característica de “autoplagiador”? Lanson assegura que Voltaire repete-se propositalmente com o fim de difundir seu pensamento: “Uma ideia só é um pouco inserida no público a força de ser reeditada”⁴². Para Chrstiane Mervaud, a repetição em Voltaire tem um caráter pedagógico⁴³. Não se pretende, aqui, desenvolver esse tema, mas somente indicá-lo como argumento adicional à ideia de que algumas concepções de Voltaire permanecem, repetem-se, além de serem usadas como instrumento pedagógico, isto é, com o fim de contribuir para o aperfeiçoamento dos costumes. E isso só pode ser apreendido na leitura feita em bloco e levando em consideração períodos distintos da produção do filósofo.

Importante enfatizar que não se pretende apresentar as ideias de Voltaire de forma cronológica – método comumente admitido por muito dos seus intérpretes –; objetiva-se aprofundar a hipótese segundo a qual as ideias essenciais se repetem nesse autor, elas permanecem. A exposição cronológica das ideias voltairianas seria inclusive prejudicial à pesquisa sobre o pensamento desse filósofo. Tal constatação foi salientada por Raymond Naves, em 1938, no seu *Le goût de Voltaire* (reeditado em 2011): ao apresentar seu método de investigação, Naves afirma que a pesquisa do “gosto” nesse filósofo faz-se possível identificando os elementos ligados e convergentes, frequentes em múltiplos textos, mas deve-se evitar apresentá-los cronologicamente, pois uma tal exposição seria útil apenas para marcar uma sucessão das ideias do filósofo; em contrapartida, geraria uma confusão extrema, provocando repetições de ideias a cada passo daquela sucessão sem em nada satisfazer a análise⁴⁴.

A leitura em bloco e em diferentes períodos da obra voltairiana permite desvelar um nexo interno em seus textos, nexo esse que o próprio autor não está preocupado em explicitar, pois a Voltaire interessa mais o efeito produzido de seus combates no âmbito prático, e não há nele a preocupação de convencer seus adversários

⁴¹ CRONK, Nicholas. Voltaire auto plagiaire. In: FERRET, Olivier *et al.* (Ed.) **Copier/Coller**: écriture et réécrire chez Voltaire (Actes du colloque international: Pisa, 30 juin – 2 juillet 2005). Pisa: Edizioni Plus - Pisa University Press, 2007. p. 10.

⁴² LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 145.

⁴³ MERVAUD, Christiane. Réflexions alphabétiques sur la justice dans le *Dictionnaire philosophique*. In: HEMMING, T.D. *et al.* (Dir.). **The secular city: studies in the Enlightenment presented to Haydn Mason**. Exeter: University of Exeter Press, 1994. p. 115.

⁴⁴ NAVES, Raymond. **Le goût de Voltaire**. Genève: Slatkine, 2011. p. 5.

e seu público com discussões no âmbito teórico da obra – Voltaire não quer aborrecer o público com problemas de natureza teórica, uma vez que razão e virtude, pensa o filósofo, tocam pouco quando aborrecem –, o que não implica dizer que não há em seus escritos uma conexão e um fundamento teórico e crítico, embora implícitos. Nesse sentido, este trabalho representa uma traição a Voltaire: a denúncia de uma coerência e de uma consistência latentes em seus livros. Seu leitor e espectador, absorvidos pela clareza do texto, só percebem aquilo que o filósofo intenciona explicitar como finalidade da sua filosofia: o combate, e não a coerência e a consistência de uma obra imensa. Ao tratar do romance filosófico, invenção das Luzes, Marilena Chaui o considera um gênero literário paradoxal. Entre os paradoxos inerentes a esse gênero, Chaui indica que o romancista quer, ao mesmo tempo, que suas ideias sejam tomadas como verdade e que toquem o leitor, diz a autora: “[...] o romancista, enquanto filósofo, quer ser acreditado como verdadeiro, mas, enquanto poeta-dramaturgo, quer encantar, interessar, comover, persuadir, ‘entrar furtivamente na alma do leitor’”.⁴⁵ Essa leitura pode ser aplicada a Voltaire que, dessa forma, esconde-se exatamente quando se mostra; isto é, as bases e a harmonia do seu pensamento não são expostas imediatamente no combate, mas ao longo da sua obra é possível perceber que é exatamente esse combate explícito o laço que amarra seus escritos e lhe dá coerência, assim como a permanência de algumas ideias – com suas respectivas defesas durante a luta – asseguram ao combate bases sólidas. Esse velar-se ao se mostrar é uma característica do fazer filosófico voltairiano, traço de sua obra já observado por Jean Goldzink: “O que é próprio da filosofia voltairiana é que ela se esconde, oferecendo-se completamente nua, sem nenhum pudor, nem a menor distinção”⁴⁶. A tarefa do historiador da filosofia ao tratar do pensamento de Voltaire é encontrar o fio condutor invisível, à primeira vista, que permite amarrar as idéias constituintes do pensamento voltairiano num conjunto coerente e consistente, numa filosofia.

Para vincular filosofia e combate em Voltaire, apontando este combate – no qual as paixões, como causas dos males morais, são alvo constante – como a

⁴⁵ CHAU, Marilena. Prefácio. In: MATTOS, Franklin de. **A cadeia secreta**: Diderot e o romance filosófico. São Paulo: Cosac&Naiy, 2004. p. 9.

⁴⁶ GOLDZINK, Jean. Que faire et comment dire? Appel à la délocalisation. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004. p. 149. Goldzink aponta para duas características próprias da filosofia de Voltaire: o deslocamento (*délocalisation*), segundo o qual, Voltaire leva seu leitor a “deslocar” as ideias com sua forma de escrita, isto é, provoca em quem o lê uma necessidade de criticar as próprias ideias; e o fato de sua filosofia se esconder. Esses traços do pensamento voltairiano são apresentados por Goldzink como dificuldades ao se tentar apreender a filosofia de Voltaire.

costura a entrelaçar coerentemente sua obra, faz-se necessário demonstrar que, em seus textos, essa finalidade está atribuída a sua filosofia ao longo de sua obra, desde os seus textos de juventude aos mais tardios, assim como nas mais variadas formas: poema, teatro, panfleto, ensaio, conto... Em seguida, investigar alguns elementos da estrutura do pensamento voltairiano que fundamentam uma filosofia combativa, a saber: Conhecimento, Deus, Ética, e o problema do Belo. Sem pretender esgotar essas questões e circunscrever as nuances que sofrem esses conceitos ao longo da obra de Voltaire, o interesse aqui é, mais uma vez, identificar o que nessas ideias se mantém e sua relação permanente com a dupla face do caráter combativo de sua obra, caracterizando esse combate como oriundo de um pensamento bem elaborado, reflexivo, crítico e racional, e que esteve constantemente presente nos textos de Voltaire. Em uma palavra, nos escritos desse filósofo, por detrás do combate pelo esclarecimento e pelos costumes – presente em grande parte de sua obra e em todas as épocas de sua produção – há um pensamento consistente, há uma filosofia que o fundamenta.

Nessa direção, o presente trabalho será dividido em três momentos: no primeiro, trata-se de demonstrar que algumas ideias vitais à filosofia voltairiana e, sobretudo, que a finalidade que a esta é atribuída, estavam presentes desde seus escritos de juventude até os mais tardios. Embora, num primeiro momento da produção de Voltaire, essas ideias não apresentem com precisão suas fundamentações, é possível identificá-las como o eixo de suas discussões e, sobretudo, é possível perceber também o caráter combativo de seus textos. A luta contra as paixões – e suas horróveis consequências – e pelo aperfeiçoamento dos costumes, em nome de uma razão esclarecida, predomina desde suas primeiras publicações, mantendo-se ainda no centro de suas preocupações até seus textos mais tardios. Com esse propósito, será dado destaque aos textos anteriores ao seu exílio inglês em 1726 porque, na Inglaterra, com o início da confecção das *Cartas filosóficas*, o pensamento de Voltaire revela novas características que serão explicitadas no capítulo subsequente. Portanto, de início, pretende-se apontar ideias que permanecerão constantes na obra de Voltaire e, o mais importante, a finalidade atribuída pelo jovem filósofo aos seus escritos antes do seu embarque forçado para terras inglesas. Para tanto, no bloco de textos investigados, ganharam destaque, em razão de apresentarem com mais precisão, em relação aos outros do mesmo período, o que aqui se busca: as peças *Cedipe* e *Artémire*; o poema

Épître à Uranie e o épico *Henriada*; assim como os contos *Cosi-Sancta* e *O carregador caolho*. Outros tantos textos desse período são discutidos, pois, embora menos combativos, associam-se à demonstração do que aqui se objetiva. Ainda nesse primeiro momento, serão feitas referências a textos de outros períodos da produção voltairiana com o propósito de perceber a permanência de alguns temas estruturantes de sua filosofia e, conseqüentemente, da finalidade que a esta é atribuída: o combate. Dessa forma, é possível perceber que, desde cedo, o jovem filósofo pretende agir sobre as paixões dos seus leitores e espectadores, com o propósito de corrigir-lhes os costumes, e que essa pretensão perpetuou-se em sua obra.

Num segundo momento, pretende-se expor a estrutura do pensamento voltairiano, identificando as conexões lógicas entre os elementos dessa estrutura, com o fim de identificar, nas poucas certezas do “filósofo ignorante”, o alicerce para o seu combate. Não se trata, evidentemente, de expor todo o pensamento de Voltaire, mas indicar aquelas ideias que sustentam seu combate. Para tanto, faz-se necessário o exame de algumas noções, a saber: acerca do conhecimento – seus limites e possibilidades, o método, o conhecimento do homem, do mundo, o lugar da metafísica em sua obra e a relação entre o reconhecimento do limite do conhecimento e a necessidade do diálogo –; sobre Deus – as provas de sua existência e a relação entre a divindade e a conduta do homem no mundo –; acerca de uma ética voltairiana – seus fundamentos em Deus e na sociedade, a universalidade da moral e a ideia de consciência como freio ao mal moral. Com esse intuito, serão levados em consideração textos de Voltaire, escritos em vários períodos de sua vida, nos quais tais temas estão significativamente presentes. Vale destacar os ensaios como as *Cartas filosóficas*, *Tratado de metafísica*, *Discours en vers sur l’homme*, *Elementos da filosofia de Newton*, *Poème sur la loi naturelle*, *O filósofo ignorante*, *Tout en Dieu*, *Il faut prendre un parti*; algumas correspondências; diálogos como *L’A, B, C...* e tantos outros textos que auxiliam na compreensão do que aqui se propõe.

Com esse mesmo procedimento, no terceiro momento, busca-se compreender a guinada de uma filosofia “destrutiva” para uma filosofia “construtiva”, que se estrutura a partir das poucas certezas do filósofo. Questionar como o “filósofo ignorante”, que percebe o limite do seu discurso, identifica, ao mesmo tempo, a necessidade moral de não se calar e tornar sua razão eficaz, agindo sobre as paixões

com o propósito de, contribuindo para o aperfeiçoamento dos costumes, evitar o mal moral, consequência das ações passionais. Compreendendo que, para Voltaire, os costumes não são o critério último do bem-estar social – pois há sempre a possibilidade de existirem aqueles que são bons e os que são maus, ou seja, os costumes, os hábitos variam. A batalha travada pelo filósofo é pelo aperfeiçoamento dos costumes, significa dizer que as ações humanas necessitam, para a garantia de correção da condução, de se guiarem por leis gerais, ou, para usar a expressão do próprio filósofo, por uma lei moral universal que forma a consciência humana. É exatamente essa moral universal que Voltaire deseja indicar aos homens. De acordo com a ética voltairiana, essa moral é universal porque inerente ao homem, mas que apenas se efetiva com o auxílio da razão que, assim como a moral, é dada por Deus. Em termos aristotélicos, pode-se dizer que essa moral está no homem em potência, mas necessita da razão para tornar-se ato, daí a necessidade do esclarecimento pelo qual Voltaire tanto se bateu porque, negligenciando a razão, o homem, arrastado apenas pelo motor de suas ações, a saber, as paixões, pode tender à injustiça. Quando a razão humana indica ao indivíduo que a noção de justiça lhe é própria porque lhe foi dada pela divindade, sua consciência o condena sempre quando a lei moral não for atendida. Nesse sentido, a parte final desse trabalho pretende explicar como se realiza o combate pelo aperfeiçoamento dos costumes. Isto é, trata-se de demonstrar que, para Voltaire, o discurso teórico é impotente ao propósito de aperfeiçoamento das ações humanas, uma vez que os homens não agem por metafísica e sim por hábito, por costumes. Ciente disso, a estratégia do filósofo implica em atacar o motor das ações humanas a fim de orientar suas ações. Objetiva-se, nesse terceiro momento, expor os nexos existentes entre a fundamentação da ética – apresentada na segunda parte deste trabalho –, a partir da qual Voltaire pretende instaurar o seu combate, e a estratégia usada pelo filósofo em sua obra para tocar as paixões dos homens, corrigindo-lhes os costumes, ou seja, tem-se a intenção de demonstrar que há em Voltaire uma conexão entre sua ética e sua estética. Em uma palavra, a polimórfica obra de Voltaire faz os homens sentirem a verdade moral, criando neles uma paixão contrária ao ato imoral e a favor da razão, trata-se, usando a expressão de Bernard Groethuysen, de explicar “a paixão da razão”⁴⁷, isto é, a paixão que o filósofo faz despertar em seu leitor ou espectador quando um ato é contrário à razão. Combatendo pelo esclarecimento, pelo controle das paixões, por uma razão livre e esclarecida capaz

⁴⁷Cf.: GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion da la raison. In: _____. **Philosophie de la révolution française**. Paris: Gallimard, 1996.

de possibilitar a retidão dos costumes, Voltaire faz do seu combate um elemento que unifica uma obra e do seu pensamento uma produção consistente, uma filosofia. Por fim, nesse último momento, ciente das múltiplas faces da filosofia em Voltaire, buscar-se-á definir essa filosofia a partir de um de seus aspectos, o da sua finalidade.

CAPÍTULO 1:

A RECORRÊNCIA DO COMBATE

Em 1761, Thomas-Arthur, general de Lally, oficial do exército francês, responsável por organizar a defesa dos estabelecimentos franceses na Índia durante a Guerra dos Sete Anos, foi acusado de capitular. A partir de 1762, Voltaire movimentou-se, com sua escrita, em defesa do general. O processo durou dois anos, o conselheiro Pasquier, o mesmo que seria responsável mais tarde pelas acusações que levaram à condenação o cavalheiro de La Barre e do *Dicionário filosófico* (1764) de Voltaire, alcançou o mesmo resultado com o caso Lally. O general foi condenado à morte pelo parlamento e executado em 9 de maio de 1766¹. Mais de doze anos mais tarde, precisamente no dia 26 de maio de 1778, o filósofo recebe a notícia de que o Conselho do rei, enfim, cassou a sentença do parlamento a respeito do infeliz Lally. Voltaire encontrava-se já bastante debilitado, quase não mais falava, contudo a notícia o reanimara e o fizera recolher as últimas energias para ditar um pequeno bilhete que foi endereçado ao jovem Lally-Tollendal, filho do general. Nesse bilhete, o velho filósofo expressa a desesperança na reabilitação de sua saúde e a sua última alegria, a cassação da condenação de Lally: “O morto ressuscita, tomando conhecimento dessa grande notícia, abraça ternamente o Sr. de Lally, vê que o rei é defensor da justiça e morrerá contente”². Seu entusiasmo o fez ordenar que colocassem sobre a tapeçaria do seu quarto a inscrição: “26 de maio, o assassinato jurídico cometido por Pasquier contra a pessoa de Lally foi vingado pelo Conselho do rei”³. Quatro dias depois, em 30 de maio de 1778, aos oitenta e quatro anos, Voltaire falece. Dessa forma, o filósofo havia

¹ Cf.: HEUVEL, Jacques Van den. Présentation. In: VOLTAIRE. **L’Affaire Calas et l’autres affaires**. Paris: Gallimard, 2008

² VOLTAIRE. Correspondence. In: **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³ POMEAU, René *et al.*. On a voulu l’enterrer. In: _____. **Voltaire en son temps** (Tome II). Oxford: Fayard; Voltaire Foundation, 1995. p. 621. Essa comemoração foi em vão, pois em 1781, o Conselho do rei retomou o caso e, por unanimidade, a condenação de Lally foi mantida.

dispensado suas últimas energias ao que o motivava, ao que exigia sua consciência, ao combate.

Esse episódio é uma amostra da paixão de Voltaire pela luta em nome da verdade e da justiça, do uso de suas ideias e de sua escrita, de seu talento, até o último momento, para a intervenção direta no mundo, no sentido de tornar este o mais saudável à convivência humana. A obra de Voltaire é marcada pelo uso da filosofia como fim de combater pelo que possibilita a felicidade. A tarefa do filósofo foi tornada célebre no artigo “Letras, homens de letras ou letrados”, inserido em 1765 no seu *Dicionário filosófico*. O homem de letras, que entre suas características está o de ser filósofo, voluntariamente se põe a lutar, a combater; diz Voltaire acerca desse homem: “ele desceu por sua vontade na arena, ele mesmo se condenou às feras”⁴. A filosofia voltairiana, portanto, desce à arena para combater as feras! Essas são identificadas pelo filósofo como todo tipo de superstição, de fanatismo, de intolerância, de irracionalidade, de inumanidade. A filosofia é sinônima de embate entre, de um lado, o humano, a razão e, de outro, o inumano, a desrazão. Goldzink assim identifica o fim da filosofia em Voltaire: “A filosofia é o belo tornado uma ideia força, um uso social [...] que reivindica o monopólio da humanidade”⁵. Voltaire alargou o campo da filosofia em sua época, pois ele compreendia a função social do texto escrito no século XVIII, tal função chega ao século XXI com o efeito de sua força bastante reduzido. Não podemos hoje, como explica Pierre Lepape, ter noção do “impacto simbólico da coisa escrita em uma sociedade de informação rarefeita [a sociedade do século XVIII]”⁶.

A característica combativa da filosofia voltairiana – que pretende descer na arena e combater as feras, sair à rua para influenciar os costumes – e as ideias que lhe servem de fundamento sempre estiveram presentes em seus escritos ou elas marcam sua obra apenas a partir das *Cartas filosóficas*? Pois, como é sabido entre a maioria dos intérpretes da obra do filósofo, esse livro, nutrido desde quando seu autor ainda estava em Londres, empenhado em aprender a “sã filosofia” inglesa e experimentando os costumes daquele país, e preparado até sua publicação em 1734, é lançado contra a

⁴ VOLTAIRE. Lettres, gens de lettres, ou lettrés. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 370.

⁵ GOLDZINK, Jean. **Voltaire entre A et V**. Paris: Hachette, 1994. p. 134.

⁶ LEPAPE, Pierre. **Voltaire: nascimento dos intelectuais no Século das Luzes**. Tradução Mário Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 50.

França e sua chegada produz, entre os franceses, o efeito de um brulote que atinge seu alvo; nesse sentido, o caráter combativo desse escrito é evidente, como se percebe pela reação enérgica e imediata do poder estabelecido: é enviado a Voltaire, em 3 de maio de 1734, uma *lettre de cachet* e exemplares da obra havia sido já apreendidos; em 10 junho, o Parlamento ordena queimar o livro e o seu autor torna-se procurado. Durante dez anos a condenação do Parlamento foi uma ameaça a Voltaire. Além disso, com caráter belicoso, é possível perceber também nas *Cartas filosóficas* uma atenção maior do seu autor em tratar mais diretamente questões filosóficas: das vinte e cinco cartas que compõem a obra, sete são dedicadas à religião, três à política e oito à filosofia (incluindo a carta sobre Pascal); nas sete restantes, são discutidas questões acerca das letras. Nas palavras de Lanson, as *Cartas filosóficas* é um “incomparável filtro de ideias”⁷.

Neste momento, interessa identificar nos primeiros escritos de Voltaire, isto é, nos textos anteriores ao seu exílio londrino em 1726, alguns temas que serão recorrentes na filosofia voltairiana, porque estruturais desse pensamento para a fundamentação da ideia de combate, e, sobretudo, uma orientação acerca da finalidade atribuída à filosofia, que se manterá até seus últimos escritos, a saber: a luta contra as paixões desmedidas pelo aperfeiçoamento dos costumes. Com esse objetivo, faz-se necessário a análise em bloco dos textos de Voltaire anteriores a 1726 para procurar ideias recorrentes e a presença, ou não, do combate; assim, é possível cotejar os resultados com textos de outros períodos da produção voltairiana e identificar a permanência de algumas ideias e do seu fazer filosófico.

Importante advertir que não se trata aqui de afirmar que, desde sua primeira publicação, Voltaire possuía uma clara ideia do seu projeto filosófico de esclarecimento dos homens, pois parece razoável o argumento segundo o qual um projeto filosófico se tece ao longo dos anos, ao longo de uma vida e que não é possível determinar a data precisa em que um filósofo, Voltaire particularmente, decreta que será um pensador consciente de um fim específico para a filosofia⁸. No entanto, mesmo que

⁷ LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 51.

⁸ A esse respeito, conferir: POMEAU, René. Avant-propos. In: POMEAU, René *et al.* **Voltaire en son temps** (Tome I). Oxford: Fayard; Voltaire Foundation, 1995. A pergunta mesma sobre o que é filosofia é uma pergunta colocada tardiamente, esta foi a constatação a que chegaram Gilles Deleuze e Félix

algumas ideias do filósofo sejam menos explícitas no início de sua carreira, porque sem a preocupação maior de expor as bases do argumento, e menos conscientes, porque sem uma sustentação teórica ainda segura, uma vez que só após seu exílio inglês essa sustentação seria consolidada, as consequências de sua estada na Inglaterra não representam, no entanto, uma transformação de um poeta em um filósofo, pois é possível constatar nas suas primeiras publicações, entre as ideias que Voltaire cultivará por toda sua existência, uma clara tendência de fazer da filosofia um instrumento de esclarecimento dos homens, objetivo jamais abandonado e, ao longo da vida, ratificado sobre um pensamento consistente como base a esse fim.

Num estudo sobre o estado de espírito filosófico de Voltaire antes de seu exílio na Inglaterra, Georges Ascoli⁹, referindo-se às ideias de Voltaire acerca do materialismo – mas que pode ser aplicada a todas as ideias do filósofo –, afirma que elas ainda não estavam cristalizadas, contudo, o pensamento voltairiano não era menos, por isso, saturado de noções; elas estavam orientadas antes de sua partida para a Inglaterra. As questões filosóficas sempre o inquietaram e ele não deixou em momento algum de tentar buscar suas respostas. Qual seria então a relevância do exílio inglês no pensamento filosófico de Voltaire? A consolidação de algumas ideias. Destacando a importância da estada de Voltaire na Inglaterra, Ascoli argumenta: “Mesmo naquilo que ele não mudará seu ponto de vista, a Inglaterra confirmará nele tendências que sem ela não teriam sido talvez definitivas”¹⁰. Pierre Boisferre¹¹ defende a tese segundo a qual, antes de 1726, é a prática cotidiana das ideias que interessa a Voltaire (aqui se defende que esse sempre será o interesse de Voltaire), essas ideias serão disseminadas em peças, em versos, em ensaios; ele quer agradar o grande público. A preocupação de Voltaire é a de fazer crer, de levar seu leitor ou espectador a aceitar ideias que estão implícitas em seus escritos, e não explícitas e desenvolvidas ao modo de uma tese. Essa preocupação, ele só a terá após a experiência inglesa e, ainda assim, sem muito destaque, porque seu interesse sempre será o efeito prático dos seus combates e não o convencimento no âmbito teórico daquilo que ele defende. Portanto, a Inglaterra representa para o

Guattari: “Talvez só possamos colocar a questão *O que é filosofia?* tardiamente, quando chega a velhice, e a hora de falar concretamente”. (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Tradução Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Edições 34, 2005. p. 9).

⁹ Cf.: ASCOLI, Georges. Voltaire (II): L'état d'esprit philosophique de Voltaire avant le séjour en Angleterre. **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 9, Vol. 25, avril, 1924.

¹⁰ Ibidem, p. 144.

¹¹ Cf.: BOISDEFRE, Pierre de. Voltaire est-il un philosophe? In: BLUCHE, François *et al.* **Voltaire**. Paris: Hachette, 1978.

pensamento de Voltaire uma consolidação das ideias, não uma mudança. Não há, por exemplo, entre o *Édipe*, de 1718, e as *Cartas filosóficas* de, 1734, uma mutação, uma passagem do poeta para o filósofo, mas antes uma maturação, pois, como diz Pomeau¹² a esse respeito, o *Édipe* é já uma tragédia filosófica.

A primeira obra assinada por Voltaire intitula-se *Ode sur sainte Geneviève*, publicada em 1710; essa é, na verdade, sua data mais provável. Esse texto foi escrito quando Voltaire, ainda François-Marie Arouet, era aluno de retórica do *Louis-Le-Grand*. Trata-se, na verdade, da tradução de uma ode escrita em latim pelo seu professor, padre Le Jay, chamada *Sanctae Genovefae, parisiorum patronae, votum ipso ejus festivitatis die persolutum*. Mesmo dizendo respeito menos a uma composição original do que a uma tradução, segundo Catriona Seth, é possível encontrar traços de Voltaire em Arouet Le Jeune a partir já desse texto: “Sob a escola, em ritmo talvez mal-adaptado, o imitador guiado pelo seu modelo indica já [...] as causas que lhe são caras: o deísmo, a tolerância, a liberdade de pensar”¹³.

A interpretação de Seth parece um tanto generosa ao enxergar já nessa tradução uma plêiade de alguns dos principais conceitos que ocuparão as reflexões futuras de Voltaire. Embora esteja presente, explicitamente, nesse texto escolar do autor de dezesseis anos, dois temas bastante recorrentes em sua obra: as paixões como causa dos males morais e o repúdio à guerra.

São explícitas as descrições dos consequentes males da guerra, provocados pelo desregramento das paixões, nas duas últimas estrofes da ode: o furor dos exércitos, os cruéis homicídios, os sangue dos guerreiros, as cidades queimadas, o ódio, a morte. É clara a intenção de Voltaire em aterrorizar o leitor em relação às funestas consequências das paixões descontroladas e de seu mais terrível efeito, a guerra, em sua *Ode sur sainte Geneviève*:

Regardez la France en alarmes,
Qui de vous attend son secours!
En proie à La fureur des armes,

¹² Cf.: POMEAU, René. D’Arouet à Voltaire: 1694-1734. In: POMEAU, René *et al.* **Voltaire en son temps** (Tome I). Oxford: Fayard; Voltaire Foundation, 1995.

¹³ SETH, Catriona. Introduction. In: VOLTAIRE. *Ode sur sainte Geneviève*. In: _____. **Les œuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 7.

Peut-elle avoir d'autre recours?
 Nos fleuves, devenus rapides
 Par tant de cruels homicides,
 Sont teints du sang de nos guerriers;
 Chaque été forme des tempêtes
 Qui fondent sur d'illustres têtes,
 Et frappent jusqu'à nos lauriers.

Je vois en des villes brûlées
 Régner la mort et la terreur;
 Je vois des plaines désolées
 Aux vainqueurs mêmes faire horreur.
 Vous qui pouvez finir nos peines,
 Et calmer de funestes haines,
 Rendez-nous une aimable paix!
 Que Bellone, de fers chargée
 Dans les enfers soit replongée,
 Sans espoir d'en sortir jamais!¹⁴

Apelar à Santa Genoveva parece o único meio de controlar as paixões funestas dos homens, responsáveis pelo mal da guerra. Não há melhor recurso para reduzir a fúria dos exércitos, a crueldade dos homicídios, o ódio... senão recorrendo à transcendência como freio aos desejos imoderados. Em 1710, o jovem Arouet recorre à santa para apaziguar os corações humanos! O apelo à transcendência com o propósito de frear os impulsos humanos é perene na obra voltairiana. Muito embora, em textos posteriores, Voltaire concentra seus apelos não mais a santos, mas diretamente à divindade. É importante observar, para evitar enganosas contradições na obra voltairiana que, certamente, Voltaire não espera que haja uma intervenção de Deus no mundo, com o propósito de corrigir os atos dos homens, a partir de um apelo comovente à divindade; o autor nunca admitiu uma Providência particular. Desde, por exemplo, sua peça *Édipe* de, 1718, até o artigo “Providência”, surgido em 1771 na monumental

¹⁴“Olhai a França em alarme,/Que de vós espera seu Socorro!/Como presa da fúria dos exércitos,/Pode ela ter outro recurso?/Nossos rios, rapidamente,/Por tantos cruéis homicídios,/São tingidos de sangue dos nossos guerreiros,/Cada verão forma tempestades/Que fundam sobre ilustres cabeças/E atingem até nossos loureiros./Eu vejo em cidades queimadas/Reinar a morte e o terror;/Eu vejo planícies desoladas/Que mesmo aos vencedores horrorizam./Vós que podeis terminar nossas penas,/E acalmar funestos ódios,/Dê-nos uma amável paz!/ Que Bellone [deusa romana da guerra] de ferros carregada/Nos infernos seja mergulhada,/Sem esperança de jamais de lá sair”. VOLTAIRE. Ode sur sainte Geneviève. In:_____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 17. Optou-se em manter os versos na língua original no corpo do texto com o propósito de salvaguardar a rima e a métrica, tão caras a Voltaire, que defende em 1730, no *Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke*, a ideia segundo a qual uma boa palavra em versos é retida mais facilmente e os retratos da vida humana são sempre mais tocantes em versos do que em prosa. (Cf.: VOLTAIRE. Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke. In:_____. **Les oeuvres complètes** (5). Oxford: Voltaire Foundation, 1998.) Doravante, a tradução dos versos virá em nota de rodapé, exceto quando a referência utilizada já se encontra vertida para o vernáculo.

Questions sur l'Encyclopédie, o filósofo tem plena convicção de que esses apelos são inúteis e que a melhora da vida humana na terra depende das ações dos homens¹⁵.

Em *Édipe*, quando o povo tebano clamava aos deuses pelo fim do sofrimento, o *Grand-Prêtre* surge à porta do templo e questiona se as palavras a tais deuses poderiam resolver o problema; em seguida, indica que a resolução se deve à ação política e que o clamor do povo chega aos ouvidos do rei:

Cessez, et retenez ces clameurs lamentables,
Faibles ou lamentaux maux des misérables.
Fléchissons sous un dieu qui veut nous éprouver,
Qui d'un mot peut nous perdre, et d'un mot nous sauver.
Il sait que dans ces murs la mort nous environne.
Et les cris des Thébains sont montés vers son trône.
[...]
Les temps sont arrivés, cette grande journée
Va du peuple et du roi changer la destinée¹⁶.

Cinquenta e três anos após a publicação de *Édipe*, Voltaire repete sua posição frente ao apelo à transcendência para corrigir e mudar a ordem do mundo. No verbete “Providência”, seu autor faz dialogarem uma freira, a irmã Fossue, com um metafísico. A religiosa, imaginando que as nove *Ave Maria* que rezou para pedir pela saúde de seu pardal garantiram que o pássaro tivesse sua vida prolongada; a essa argumentação, o metafísico retrucou:

Eu creio na Providência geral, minha cara irmã, naquela da qual emanou, de toda a eternidade, a lei que regula todas as coisas, como a luz nasce do Sol. Mas não creio de maneira alguma que uma Providência particular muda a economia do mundo para o vosso pardal [...]¹⁷.

Assim, sabendo inútil apelar à transcendência para modificar o mundo, o filósofo, na verdade, recorre a esse expediente com o fim estratégico de tocar o coração dos seus leitores para os erros decorrentes da natureza humana, mais

¹⁵ O recurso à transcendência como freio aos males morais não corresponde aos fundamentos de suas ideias sobre a relação dos homens com o Ser supremo, mas como uma estratégia para tocar os corações de um público pouco ou mesmo não esclarecido.

¹⁶ “Cessem e retenham esses clamores lamentáveis;/Frac a ajuda aos males dos miseráveis;/Curvam sob um deus que quer nos provar;/Que de uma palavra pode nos perder, e de uma palavra, nos salvar:/Ele [o rei] sabe que nestes muros a morte nos ronda;/E os gritos dos tebanos sobem ao trono. [...] O tempo chegou, dessa grande jornada/ cabe ao povo e ao rei mudar o destino”. VOLTAIRE. *Édipe*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IA). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 178-179.

¹⁷ VOLTAIRE. Providência. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: **Philosophica**: Revista de Filosofia da História e Modernidade. São Cristóvão, N° 3, março, 2002. p. 126.

exatamente, o mal oriundo das paixões desorientadas. Nesse sentido, o apelo a Deus traduz-se na pena voltairiana como um apelo ao coração humano, a divindade representa um freio moral aos impulsos desregrados pelo respeito que os homens nutrem pela divindade. Essa ideia irá se repetir no seu poema épico que marcará esse período, a *Henriada*.

Quanto ao tema da guerra, ele é reincidente em Voltaire, um dos seus prediletos porque, segundo o filósofo, a guerra é uma das condições mais certas para a infelicidade dos homens. E a intenção de expor os seus terríveis efeitos se perpetuou em sua obra com o objetivo de criar em seus leitores e espectadores o mesmo repúdio moral que nutria pelos responsáveis, pelas causas e pelas consequências.

Mesmo quando Voltaire celebra as glórias militares e a grandeza heróica dos oficiais mortos em combate, ele lamenta o sangue derramado, o flagelo, a infelicidade, como em *Éloge funèbre des officiers* de 1748, por exemplo:

Mais a guerra é um flagelo terrível, unindo sob esse todas as calamidades e todos os crimes, maior deve ser nosso reconhecimento a esses bravos compatriotas que pereceram para nos dar essa paz feliz que deve ser a única finalidade da guerra.¹⁸

Como lembra Simone Goyard-Fabre¹⁹, Voltaire usa todo o seu talento ao associar as narrativas dos combates, e dos seus medonhos efeitos, à reflexão moral. Seu objetivo é visível: difundir uma opinião negativa acerca da guerra e ressaltar a importância da paz. Considerada, em 1752, no *Poème sur la loi naturelle*, como tão importante quanto a verdade mesma²⁰; em 1759, no *Candido*, Voltaire retoma o tema presente na *Ode sur sainte Geneviève* e ironiza a “beleza” dos efeitos militares com o propósito de fazer ver seus males:

Nada era tão belo, tão leve, tão brilhante, tão bem ordenado do que os dois exércitos. As trombetas, os pífanos, os oboés, os tambores, os canhões

¹⁸ VOLTAIRE. *Éloge funèbre des officiers qui sont morts dans la guerre de 1741*. In: _____. **Les œuvres complètes** (30C). Oxford: Voltaire Foundation, 2004. p. 222.

¹⁹ Cf.: GOYARD-FABRE, S. Guerre. Paix. In: TROUSSON, Raymond; VERCRUYSSÉ, Jeron. (Dir.). **Dictionnaire général de Voltaire**. Paris: Honoré Champion, 2003.

²⁰ “La paix enfin, la paix, que l’on trouble et qu’on aime, / Est d’un prix aussi grand que la vérité même [A paz, enfim, a paz, que se a impeça e que se a ame, / É de um preço tão grande quanto a verdade mesma]”. VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 287.

formavam uma harmonia tal que jamais a houve no inferno. Primeiro os canhões derrubam cerca de seis mil homens de cada lado; em seguida, a mosquetaria varreu do melhor dos mundos uns nove a dez mil marotos que lhe infectavam a superfície. A baioneta foi também a razão suficiente da morte de alguns milhares de homens. O que tudo montava a umas trinta mil almas. Cândido, que tremia como um filósofo, ocultou-se o melhor que pôde durante aquela heróica mortandade²¹.

Anos mais tarde, em *Il faut prendre un parti* de 1775, Voltaire continua sua cruzada contra a guerra. Ao demonstrar o mal existente nos homens, o autor, criticando a ideia do “tudo está bem” de origem leibniziana, aponta para uma série de causas para o sofrimento humano, entre elas, a guerra. Assim se expressa o filósofo de maneira a aterrorizar seu leitor:

Vejam os campos de batalha nos quais imbecis estendem pela terra outros imbecis por meio de uma experiência de física que fez outrora um monge²². Olhem esses braços, essas pernas, esses cérebros que sangram e todos esses membros espalhados²³.

Muito embora o nome de prosador substitua pouco a pouco o de poeta e tenha se amplificado até a época presente, a poesia foi a primeira vocação de Voltaire. Ele era, antes de tudo, considerado e celebrado como poeta, mesmo após o sucesso de *Candide*, quando é associado e consagrado como prosador. Um exemplo disso é o célebre elogio de Diderot a Voltaire em *Le neveu de Rameau*, de 1761, que, revelando a onipresença de Voltaire, dá poucos lugares aos outros poetas do século XVIII: “Um poeta? Voltaire. E depois quem mais? Voltaire. E o terceiro? Voltaire. E o quarto? Voltaire”²⁴.

O filósofo conservará sua vocação de poeta até o último suspiro. Mas sua poesia é guiada pela sua filosofia²⁵, aquela está a serviço desta como um instrumento de combate, de divulgação de ideias, de esclarecimento. Esse é o caso, por exemplo, de *À mademoiselle Duclos*. Acerca da confecção dessa obra, o que se pode dizer é que ela circulava como manuscrito já em 1715, antes de ser parcialmente

²¹ VOLTAIRE. *Candide*. In: _____. **Romans et contes**. Paris: Gallimard, 2008 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 149-150.

²² Referência à invenção da pólvora supostamente atribuída a Berthold Schwartz.

²³ VOLTAIRE. *Il faut prendre un parti*. In: _____. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 391.

²⁴ DIDEROT, Denis. *Le neveu de Rameau*. In: _____. **Contes et romans**. Paris: Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 654.

²⁵ Acerca da relação entre poesia e filosofia em Voltaire, conferir: BOUCHER, Gwenaëlle. **La poésie philosophique de Voltaire**. Oxford: Voltaire Foundation, 2003.

impressa em 1718. A obra ficou muito tempo como manuscrito em razão do seu ousado tema: trata-se da procura realizada pelo deus do amor por teatro em algumas cidades: “Pois o teatro pertence ao Amor”²⁶. Esse deus correu de cidade em cidade, parou na Grécia, onde deu lições a Sócrates e a Platão; passou por Roma e por Florença: “Sempre procurando [...] Povo polido e pela arte cultivado”²⁷. Voltaire encontra nesse enredo a oportunidade para criticar, entre outros aspectos, os costumes e o teatro que lhe são contemporâneos, exceção feita a Racine, e difundir o critério para uma cidade feliz, a saber: a relação teatro/polidez ou arte/moral.

Em *À mademoiselle Duclos*, é estabelecido um vínculo entre a polidez de um povo e o cultivo da arte por esse povo: só na cidade onde esses elementos se encontram é que o teatro de qualidade (e o amor, portanto) pode florescer. A arte cultiva a polidez, essa associação é determinante para se compreender a obra voltairiana, que estabelece o aperfeiçoamento das artes entre os critérios à felicidade de uma era. Esse critério é explícito na introdução de *Le siècle de Louis XIV* de 1752²⁸, trinta e sete anos depois de *À mademoiselle Duclos*. Diz Voltaire naquela obra:

[...] alguém que pensa e, o que é ainda mais raro, alguém que tem gosto não conta senão quatro séculos na história do mundo. Essas quatro eras felizes são aquelas nas quais as artes foram aperfeiçoadas e que [...] são exemplo para a posteridade²⁹.

Vale destacar que esses dois textos, *À mademoiselle Duclos* e *Le siècle de Louis XIV*, aproximam-se ainda quanto à referencia aos modelos na história nos quais as artes foram aperfeiçoadas. *À mademoiselle Duclos* parece apresentar em germe uma ideia que será defendida posteriormente: ao indicar Grécia, Roma e Florença como locais nos quais o deus do amor encontrou arte e povo polido, Voltaire deixa entender que tais locais, em determinado momento de suas histórias, atendiam aos critérios para o florescimento do teatro: povo polido e pela arte cultivado. E, conseqüentemente, os critérios para uma era feliz. Em *Le siècle de Louis XIV*, Voltaire mantém os critérios para identificar na história os momentos em que determinadas cidades viveram épocas

²⁶ VOLTAIRE. *À mademoiselle Duclos* (L’AntiGiton). In: _____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 43.

²⁷ Idem.

²⁸ O início da composição remonta a 1732, quase 20 anos antes de sua primeira edição integral que é de 1750.

²⁹ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. In: _____. **Œuvres historiques**. Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 616.

felizes, pois as artes foram aperfeiçoadas, conseqüentemente, o povo foi mais polido e, servindo à época para a grandeza do espírito humano, são exemplos para a posteridade. Voltaire repete aquelas três referências, acrescentando um quarto exemplo de séculos felizes:

O primeiro desses séculos, ao qual a glória está associada, é o de Filipe e Alexandre, ou o de Péricles, de Demóstenes, de Aristóteles, de Platão [...]. A segunda era é a de César e de Augusto, designada ainda pelos nomes de Lucrécio, Cícero, Tito-Lívio, Virgílio, Horácio, Ovídio [...]. A terceira é a que segue a tomada de Constantinopla por Maomé II. [...] Os Médices chamaram a Florença os sábios [...]; era o tempo da glória da Itália [...]. O quarto século é aquele que se nomeia o século de Luís XIV³⁰.

Percebe-se, assim, que, desde os textos iniciais de sua longa carreira, Voltaire faz ver uma posição que o passar dos anos só irá consolidar em seu pensamento, a saber: a ideia segundo a qual a arte é capaz de cultivar a polidez, em uma palavra, aprimorar os costumes. Foi a essa direção que o filósofo impulsionou sua obra, na certeza de estar contribuindo com o combate em seus escritos para o aperfeiçoamento dos costumes.

Ainda sobre *À mademoiselle Duclos*, este é um bom exemplo da repetição em Voltaire, não só do tema, mas do próprio texto, sempre com o fim voltado para o combate. Assim, ele obriga o leitor a ler a mesma obra, mas em um outro contexto, como uma das estratégias literárias da auto-citação³¹. Em 1740, esse mesmo poema é publicado com um título diferente: *L'Anti-Giton*. O texto com o novo título situa-se precisamente na longa querela do seu autor contra o Abade Desfontaine³² e é usado como dardos lançados contra seu alvo. Voltaire adapta um poema escrito em

³⁰ Ibidem, p. 616-617.

³¹ A esse respeito, ver: CRONK, Nicholas. Voltaire autoplagaire. In: FERRET, Olivier *et al.* (Ed.) **Copier/Coller: écriture et réécrire chez Voltaire** (Actes du colloque international: Pisa, 30 juin – 2 juillet 2005). Pisa: Edizioni Plus - Pisa University Press, 2007.

³² Em 1738, sob o anonimato, Voltaire publica *Le préservatif*, obra na qual lista o que considera as tolices cometidas pelo redator das *Observations sur les écrits modernes*, o abade Guyot Desfontaine. Com que propósito? Responde Voltaire: “prestar algum serviço aos amantes das letras” (VOLTAIRE. *Le préservatif*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005). Entre os ataques a Desfontaine, Voltaire difunde a ideia de que o gosto do príncipe não é suficiente para regular o gosto do público, defende a comédia e Sêneca, trata de problemas de física e etc.. A resposta de Desfontaine foi furiosa e imediata: em dezembro do mesmo ano, o abade publica *La voltaïromanie*, obra na qual seu autor ataca tanto os escritos de Voltaire quanto a sua pessoa, que se sentiu bastante ferido. Nos anos de 1739, Voltaire compõe vários panfletos, entre os quais *L'AntiGiton*.

outro tempo e circunstância para transformá-lo em um panfleto de luta no qual não é a qualidade literária o objetivo, mas o combate filosófico.

Ourida Mostefai, analisando o conjunto de panfletos voltairianos dirigidos especificamente ao caso da “revolução Maupeau”³³, ocorrida no início dos anos de 1770, assim explica a finalidade do panfleto em Voltaire:

Pode-se ver aí a origem da reformulação do trabalho filosófico e das regras de sua difusão, que não se apóia essencialmente sobre o livro, mas sobre objetos que podem ser mais rapidamente produzidos e consumidos. É assim que Voltaire empreende [...] a continuação da obra filosófica por outros meios [que não o livro]. Nessa perspectiva, os panfletos não se distinguem das obras filosóficas senão pelo tamanho, sua função sendo a de propagar as ideias filosóficas³⁴.

Utilizando-se de uma multiplicidade de formas e colocando-as a serviço da filosofia, Voltaire considera, entre as atividades fim do fazer filosófico, a da disseminação de ideias. O procedimento do filósofo é, também, o de difundir escritos que possam fazer eco e, assim, reforçar o peso do seu argumento numa verdadeira guerra cujo campo de batalha é o verbo. Contudo, sua fidelidade à verdade é assegurada, o que se deseja é dar ao leitor a evidência a qual todo ser racional deve se conformar. Explica Mostefai:

Fornece-se [...] ao público as armas discursivas que lhe permitirão retorquir o adversário que se lhe designa. Vai-se mesmo ditar ao leitor os argumentos que este pode invocar a fim de ficar ao lado da verdade [...]³⁵.

Longe de se endereçarem a um público especializado, as obras de Voltaire visam transportar seu combate para a arena da opinião pública, fundando sua legitimidade sobre o senso comum e dessacralizando o texto. Deixando a escrita, ela mesma, de ser sagrada, o leitor torna-se o único juiz, cada afirmação é considerada pela opinião pública. Dessa maneira, Voltaire pretende emancipar o leitor da tutela das

³³ Trata-se do conflito entre os parlamentos franceses, que no Antigo Regime se constituíam na França os mais altos órgãos judiciais, e a monarquia. Os parlamentos se posicionavam contra o absolutismo real. O chanceler Maupeou reprime os parlamentos com medidas autoritárias e, em 23 de fevereiro de 1771, ordenou a dissolução e o exílio dos parlamentares, aboliu a venalidade do cargo e criou seis conselhos superiores regionais, destinados a substituir os parlamentos. Essa revolução durou de 1770 a 1774.

³⁴ MOSTEFAI, Ourida. De la philosophie au pamphlet: la polemique chez Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997. p. 255.

³⁵ Ibidem, p. 259.

instituições, fazendo desse leitor um indivíduo capaz de formar um julgamento por ele mesmo, promovendo a sua capacidade de raciocinar, de criticar. Um livro estimula a ação do leitor, este é chamado a pensar por ele mesmo, a raciocinar, a tornar-se esclarecido. No prefácio à quinta edição do *Dictionnaire philosophique* de 1765, Voltaire explica a finalidade de um livro útil:

Os livros mais úteis são aqueles dos quais os leitores compõem eles mesmos a metade, estendem os pensamentos dos quais se lhe apresentam o germe, corrigem o que lhes parecem defeituoso e fortalecem por suas reflexões o que lhes parece fraco³⁶.

Precisamente nessa direção, encontra-se o texto *À mademoiselle Duclos*, confeccionado em 1715, transformado em *Anti-Giton* em 1740 e, em 1748, recebe ainda outro título: *À mademoiselle Lecouvreur*. Apagando a dedicatória original, essa obra agora marca a posição de Voltaire em favor de uma nova forma de recitar que começa a se impor, marca de Mademoiselle Lecouvreur que, segundo Voltaire, teria enterrado definitivamente a Mademoiselle Duclos, morta no mesmo ano de 1748. Assim, as reedições e as transformações dos títulos de *À mademoiselle Duclos*, com o propósito de atender a interesses circunstanciais, ao invés de caracterizar a inconstância de um pensamento, demonstram exatamente o contrário: enquanto obra de circunstância, os textos voltairianos se inscrevem por isso no contexto mais largo da finalidade atribuída ao escrito por Voltaire. Sua obra ganha coerência desde que se observe pela perspectiva correta. Tal ou tal obra é provisória, constante é o fio condutor que a direciona. O pensamento permanece o mesmo e a fragmentação da forma apenas reforça a coerência da mensagem, a finalidade da filosofia, a saber: o aperfeiçoamento dos costumes pelo esclarecimento dos homens.

O chamado ao leitor à reflexão é explícito nos textos de Voltaire mesmo antes de 1726, é o que demonstram os versos de 1722 da importante *Épître à Uranie*³⁷. Após contrapor um “Deus cruel” a um “Deus pai”, o autor lança a proposta ao leitor que, nesse contexto, é convidado a tomar o lugar da musa Urânia: “Entre ces deux

³⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010. p. 72.

³⁷ Na verdade, esse título só lhe foi dado posteriormente pelo seu autor. Em sua origem, em 1722, o poema se chamava *Épître à Julie*; a partir de 1726, adotou-se o título de *Epître à Uranie* e, finalmente, em 1772, o texto foi rebatizado com o título de *Le pour et le contre*. Adota-se aqui o título com o qual os versos são mais frequentemente referidos pelos estudiosos da obra: *Epître à Uranie*.

portraits, incertaine Uranie,/C'est à toi de chercher l'obscur vérité".³⁸ Essa estratégia de exigir do leitor uma reflexão, o uso da sua racionalidade, é com um único propósito: combater os males causados pelo dogma, pelo fanatismo, pela intolerância... ou seja, pelas paixões, pela desrazão que guia as ações humanas. Dessa forma, Voltaire se mostra, desde os seus primeiros versos como um reformador dos costumes ao combater a desrazão, levando o leitor a refletir.

O combate aos costumes nos versos de Voltaire pode ser observado antes mesmo de *Épître à Uranie* em textos, embora menos expressivos do que este último, como por exemplo, na *Ode sur les malheurs du temps* de 1713³⁹, no qual o descontentamento com os costumes de sua época é explícito: isentando o rei e o regime, o autor faz cair sobre os costumes viciados a responsabilidade pelos males do tempo; na *Epître à l'abbé Servien* de 1714, onde o ascetismo socrático já era ressaltado; na *Epître à l'abbé**** de 1715, período em que Voltaire, seduzido pelo epicurismo, começa a duvidar da outra vida e a admitir a volúpia como fuga para a dor; na ode intitulada *Le Vrai Dieu* de 1715, texto no qual seu autor, insinuando já as objeções deístas contra a Encarnação e a Redenção, ataca os vícios dos homens; no conto em versos decassílabos intitulado *Le janséniste et le moliniste*, de aproximadamente 1715⁴⁰, obra em que Voltaire manifesta sua tendência anticlerical, atacando a perversidade dessas duas seitas; na obra *À Mme G**** de 1716, texto no qual é possível identificar, por detrás de uma certa influência mais uma vez epicurista, o ataque à ortodoxia religiosa: ataques à superstição – filha da franqueza (é a primeira ocorrência na obra voltaireana da palavra “superstição”) –, críticas aos *Testamentos* como quimeras, acusação de misticismo louco, levantamento de questões sobre a existência de Deus, negação de uma ideia da divindade que mais se aproxima do diabo (expressão de Voltaire), lei natural como primeira lei de Deus. *À Mme G**** é a primeira obra na qual Voltaire refere-se aos padres. O combate pelos costumes pode extraído também dos contos em versos *Le cadenas* e *Le cocuage*, ambos de 1716, nos quais o tema da infidelidade conjugal é o escolhido. Percebe-se, dessa forma, que as *Cartas filosóficas* estão longe de ser a

³⁸ “Entre esses dois retratos, incerta Urânia,/Cabe a você procurar a obscura verdade”. VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 499.

³⁹ Ou 1715. Ver acerca do problema de datação dessa obra em: SETH, Catriona. *Sur les malheurs du temps*. In: VOLTAIRE. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2002.

⁴⁰ Ver acerca do problema de datação dessa obra em: SETH, Catriona. *Introduction à Le janséniste et le moliniste*. In: VOLTAIRE. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2002.

primeira obra na qual seu autor demonstra uma preocupação com os costumes e defende uma perspectiva filosófica acerca de diversos temas.

O combate aos costumes também se faz presente em suas correspondências anteriores a 1726. Nelas, Voltaire ressaltava, além dos costumes, sua preocupação com a sociedade e com a religião. Em carta à Marquesa de Bernières de 07 de outubro de 1722, Voltaire destaca as qualidades da sociedade holandesa, ressaltando as virtudes dos costumes dos seus habitantes e a multiplicidade religiosa da Holanda. Procedimento repetido nas *Cartas filosóficas*, embora nessas a leitura feita pelo autor é da Inglaterra. Assim se refere o filósofo a Amsterdam na carta de 1722:

Dos quinhentos mil homens que habitam Amsterdam, não há nela um desocupado, um pobre, [...] um insolente, [...] não se conhece senão o trabalho e a modéstia. [...] Temos aqui uma ópera detestável, mas, em compensação, eu vejo ministros calvinistas, arminianos, socianos, rabinos, anabatistas que falam muito bem e que, a verdade, todos têm razão⁴¹.

Todavia, ao se analisar os poemas de Voltaire, com o propósito de buscar sua coerência e filosóficas no conjunto de sua obra anterior a 1726, dois textos são capitais: *Épître à Uranie* (1722) e a *Henriada* (1723).

É na *Épître à Uranie* que Voltaire marca com mais ênfase sua posição de reformador dos costumes. O tema central desse escrito diz respeito à defesa da ideia de um “Deus pai”, isto é, generoso, tolerante e bom, em oposição a um “Deus cruel”. Tal tema está, na pena voltairiana, absolutamente associada ao problema dos costumes e, portanto, cabe à filosofia esclarecer os homens, eliminando o medo que os persegue e tornando os costumes mais doces. Com alguma influência epicurista, Voltaire promete extrair, com “mãos ousadas”, o véu da religião e expor os perigos das mentiras feitas sagradas que inundam a terra, ensinando aos homens a desprezar os horrores do túmulo e da outra vida. É nesse sentido que um novo Lucrécio se anuncia, um Lucrécio que, no dizer de Ascoli, “não se afasta muito do empreendimento, nem das fórmulas do antigo”⁴². Assim são os primeiros versos de *Épître à Uranie*:

⁴¹ VOLTAIRE. *Correspondence* (Tome I). Paris: Gallimard, 1977 (Bibliothèque de la Pléiade – Édition Theodoe Besterman). p. 90-91.

⁴² ASCOLI, Georges. Voltaire (II): L'état d'esprit philosophique de Voltaire avant le séjour en Angleterre. *Reveu bimensuelle des cours et conférences*. Paris, N° 9, Vol. 25, p. 16-27, avril, 1924. p. 18.

Tu veux donc, belle Uranie,
 Qu'érigé par ton ordre en Lucrèce nouveau,
 Devant toi, d'une main hardie,
 Aux superstitions j'arrache le bandeau;
 Que j'expose à tes yeux le dangereux tableau
 Des mensonges sacrés dont la terre est remplie,
 Et que ma philosophie
 T'apprenne à mépriser les horreurs du tombeau
 Et les terreurs de l'autre vie⁴³

Expresso o objetivo, tomando a razão como guia, Voltaire pretende lançar luzes contra as trevas nas quais a teologia jogou a religião. O que se vê da religião dos teólogos à luz? As crueldades do seu Deus. Identificado o inimigo, o filósofo dá início ao seu combate violento e implacável a essa equivocada, porque não razoável, ideia de Deus, causa do medo que oprime os homens: um Deus a quem se deve antes odiar que amar, pois forma o homem para ser miserável; dá a este um coração culpado para ter direito de o punir; faz o homem seu semelhante a fim de melhor o tornar vil; condenando-o a sempre sentir os mais insuportáveis males, como se o obreiro não devesse perceber os defeitos de sua obra e sabiamente os prevenir:

Un Dieu qui nous forma pour être misérables.
 Qui nous donna des cœurs coupables,
 Pour avoir droit de nous punir,
 Qui nous créa d'abord à lui-même semblables
 Afin de nous mieux avilir,
 Et nous faire à jamais souffrir
 Des tourments plus épouvantables.
 Sa main créait à peineuneâme à son image,
 On l'envit soudain repentir;
 Comme si l'ouvrier n'avait pas dû sentir
 Les défauts de son propre ouvrage,
 Et sagement les prévenir⁴⁴.

Voltaire sempre manteve a ideia de razão como capaz de libertar o homem do medo que o atormenta, atribuindo a responsabilidade pela origem desse

⁴³ “Você quer, portanto, bela Urânia,/Que erigido por tua ordem como novo Lucrécio,/Diante de ti, por uma mão determinada,/Eu arranque o véu das superstições,/Eu exponha aos teus olhos o perigoso quadro/Das mentiras sagradas das quais a terra está cheia,/E que minha filosofia/Te ensine a desprezar os horrores do túmulo/E os terrores da outra vida”. VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. **Les œuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 488.

⁴⁴ “Um Deus que nos formou para ser miserável./Que nos deu corações culpados,/Para ter direito de nos punir,/Que primeiro nos criou a sua semelhança/Afim de melhor nos tornar vil,/E nos fez a jamais deixar de sofrer/Tormentos os mais terríveis./Sua mão cria com dificuldade uma alma a sua imagem,/Vive-se repentinamente a isso lamentar;/Como se o obreiro não tivesse que sentir/Os defeitos de sua própria obra,/E sabiamente os prevenir”. (VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. **Les œuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 488-490).

medo à desrazão, às trevas disseminadas pelos religiosos. Prova dessa obstinação de Voltaire no combate à desrazão é que quarenta e dois anos depois da confecção de *Épître à Uranie*, no *Dicionário filosófico* de 1764, mais precisamente no verbete “Abade”, seu autor mantém, já no início dessa obra, por um lado, o ataque aos que difundem o medo e, por outro, a “crença” na razão para a liberdade contra essa opressão da desrazão. Ora, essa é, para Voltaire, a tarefa própria do texto filosófico:

Vocês que aproveitaram os tempos de ignorância, de superstição, de demência, para nos despojar de nossas heranças e nos pisotear, para engordarem com as substâncias dos infelizes: estremeçam, pois o dia da razão chega⁴⁵.

Toda a *Épître à Uranie* sugere ao leitor, admitindo os argumentos apresentados pelo autor, a necessidade de agir no mundo face a um julgamento divino que não levará em consideração os sacrifícios das ações humanas, mas a retidão moral dessas ações; diz Voltaire nos últimos versos desse poema: “Il [Deus] nos juge sur nos vertus,/Et non passur nos sacrifices”⁴⁶. Essa associação é um traço perene do pensamento voltairiano, a saber: a redução da religião à moral. Dessa mescla, nasce o que se convencionou chamar no século XVIII de religião natural: “Songe que Du Très-Haut la sagesse éternelle/A gravé de as main dans le fond de ton coeur/La religion naturelle”⁴⁷. Com mais precisão, em 1738, nos *Elementos da filosofia de Newton*, Voltaire repete a ideia e define essa religião natural da seguinte maneira: “entendo por religião natural os princípios de moral comuns ao gênero humano”⁴⁸. E mais tarde, em 1752, no *Poème sur la loi naturelle*, Voltaire mantém a coerência e, após trinta anos da publicação da *Épître à Uranie*, retorna à ideia de religião natural: dirá que se tratar das leis inscritas por Deus nos homens: “De l’esprit [...] qui vous recherchez l’essence,/Son principe, as fin, e surtout son devoir.[...] Dans le fond de nos coeurs il faut chercher sés

⁴⁵ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010. p. 76. Vale ressaltar que os argumentos utilizados por Voltaire em *Épître à Uranie* acerca da ideia de Deus como bom, e não cruel, e de Deus como obreiro, que poderia prevenir os males de sua obra, são recorrentes no pensamento do filósofo. Tais argumentos serão associados ao embate exaustivo que ele travará acerca do problema do mal contra os representantes do que ele denominará de “otimismo filosófico”.

⁴⁶ “Ele [Deus] nos julga pelas nossas virtudes,/E não pelos nossos sacrifícios”. VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. *Les œuvres complètes* (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 502.

⁴⁷ “Pense que do Altíssimo a sabedoria eterna/Gravou com sua mão no fundo do teu coração/A religião natural”. Ibidem, p. 500.

⁴⁸ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 43.

traits:/Si Dieu n'est pas dans nous, il n'exista jamais"⁴⁹. Esse argumento diz respeito a uma ideia que Voltaire lutou bastante para difundir, combatendo seus adversários.

A ofensiva anticristã dos filósofos iluministas intensificou-se a partir de 1760 e Voltaire contribuiu bastante nessa luta. Um exemplo desse combate contra os abusos da religião é a publicação em 1762 do *Sermão dos cinquenta*. Para Voltaire, o valor da religião encontra-se na ação, não é possível decidir acerca do seu valor pondo de lado a eficácia moral e, por essa razão – além do argumento da inverossimilhança da narrativa bíblica –, Voltaire ataca as Escrituras a partir da perversidade contida nesses escritos. Para o autor do *Sermão dos cinquenta*, não se encontram no *Antigo Testamento* senão “dardos contra a pureza, a caridade, a boa-fé, a justiça e a razão universal, que não só achamos em cada capítulo, mas que, para cúmulo da desgraça, encontramos aí consagrados.”⁵⁰ Voltaire se posiciona, então, contra as perseguições em nome da religião, contra os crimes cometidos em nome do “senhor”, pois “jamais o senso comum foi ofendido com tanta indecência e furor”⁵¹. Quanto ao *Novo testamento*, este nada mais é do que a sequência do *Antigo*. A religião cristã é a “fonte de tantas divisões, guerras civis e crimes, que fez correr tanto sangue e que está dividida em tantas seitas inimigas nos cantos da terra onde reina”⁵². A seita de Jesus subsiste e “o fanatismo aumenta, [...] não há artifício, fraudes, imposturas que os nazarenos não os transformaram em obra”⁵³. O edifício do cristianismo foi elevado pelo “furor de dominar sobre os espíritos, o fanatismo e o tempo”⁵⁴. Suas multidões de seitas “combatem-se, degolam-se, assassinam-se. [...] Tal é o fruto [...] da árvore da cruz”⁵⁵. Como explica Roland Mortier, todo esse ímpeto voltairiano no combate aos textos bíblicos é a tradução de uma época que assistiu aos casos Calas, Sirven, La Barre e etc., todos esses proporcionados “pelo verdadeiro terror da ortodoxia”⁵⁶.

⁴⁹ “Do espírito [...] que você procura a essência./Seu princípio, seu fim e, sobretudo, seu dever. [...] No fundo dos nossos corações é preciso procurar seus traços: se Deus não está em nós, ele jamais existiu”. VOLTAIRE. Poème sur la loi naturelle. In: _____. **Les oeuvres complètes** (32B). Oxford: Voltaire Foundation, 2007. p. 50.

⁵⁰ VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta. Tradução de Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. (Org.) **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010. p. 235.

⁵¹ Ibidem, p. 246.

⁵² Ibidem, p. 249.

⁵³ Ibidem, p. 252.

⁵⁴ Ibidem, p. 252.

⁵⁵ Ibidem, p. 252.

⁵⁶ MORTIER, Roland. Voltaire et la Bible. In: _____. **Le Cœur et la raison**. Oxford: Voltaire Foundation, 1990. p. 125.

De fato, o ataque dos filósofos ao cristianismo intensifica-se a partir de 1760; porém, quanto a Voltaire, o início dessa luta ocorreu bem antes, para ser mais exato, trinta e oito anos, com a publicação da *Épître à Uranie*. Defendendo um Deus bom contra as “blasfêmias” dos padres, Voltaire questiona o dilúvio, Cristo e etc., e finalmente conclui: “Mon coeur est ouvert à tes yeux:/L’insensé te blasphème, et moi, je te révère;/Je ne suis pas chrétien mais c’est pour t’aimer mieux”⁵⁷.

Quanto ao poema épico consagrado a Henrique IV, ele atendia às exigências poéticas – cuja pretensão era a de dar forma a uma *Eneida* francesa – e dos combates do filósofo pelos costumes. A *Henriada* adota como tema central a condenação do fanatismo religioso. A partir da narrativa compreendida entre o cerco de Paris por Henrique III e Henrique de Navarra em 1588 até a vitória de Henrique IV contra os rebeldes em 1594, a obra representa um panorama filosófico do fanatismo e o rei Henrique IV é apresentado como um herói, um exemplo de um soberano capaz de estabelecer a concórdia religiosa. O que aqui se pretende não é uma análise completa da obra, mas destacar indicações do objetivo do autor de combater o fanatismo religioso em nome do esclarecimento para o aperfeiçoamento dos costumes nesse texto.

Assim como na *Épître à Uranie*, percebe-se, no início da *Henriada*, a pretensão de Voltaire de tornar a verdade clara, acessível. Nos primeiros versos, Voltaire clama à Verdade que derrame clareza em seus escritos; pede ainda permissão para ornar a verdade com a fábula que, ao une-se à verdade, torna esta mais bela:

[...] se é certo que um dia
A fábula se uniu aos teus [da Verdade] acentos,
E com mão delicada a tua augusta
Frente ornou, se ilustrou com suas sombras
Da tua luz os raios, tu comigo
Permite-lhe, que vá sobre teus passos
Para mais adornar tuas belezas⁵⁸.

Voltaire sempre perseguiu expor a verdade com clareza, fez desse objetivo um exercício perene. Exemplo disso pode ser observado em vários dos seus

⁵⁷ “Meu coração está aberto aos teus olhos:/A insensatez te blasfema e eu te venero;/Eu não sou cristão, porém é para melhor te amar”. VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 498.

⁵⁸ VOLTAIRE. **Henriada**. Tradução de Thomaz de Aquino Bello de Freitas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008 (Edição de 1812 da Imprensa Régia). p. 49-50.

textos, entre eles, em suas correspondências. Por exemplo, ao tratar da publicação das *Cartas filosóficas* e da confecção dos *Elementos da filosofia de Newton*, Voltaire diz buscar a clareza possível ao expor temas filosóficos em carta a Formont de 06 (data possível) de novembro de 1732: “Ousei sustentar o sistema de Isaac [Isaac Newton em detrimento do de René Descartes], e acho que o demonstrei, em quatro ou cinco cartas, que trato de tornar agradável e interessante, na medida em que o assunto permite”⁵⁹. Alguns meses depois, em 01 de junho de 1733, em correspondência ao mesmo amigo, ao falar do comentário que faz nas *Cartas filosóficas* aos *Pensamentos* de Pascal, Voltaire indica como deseja apresentar as questões filosóficas ao seu leitor: “Felizmente tratei de amenizar a aridez dessas matérias e de adaptá-las ao gosto da nação”⁶⁰.

Assim com em *À mademoiselle Duclos*, nota-se na *Henriada* o vínculo entre a polidez de um povo e o cultivo da arte por esse povo, além do elogio aos costumes ingleses que se tornará célebre após a publicação das *Cartas filosóficas*, o que negaria a ideia segundo a qual só após seu exílio inglês Voltaire teria tomado conhecimento dos costumes daquele país: “Londres bárbara foi antigamente/Hoje é o centro das artes”⁶¹. A Inglaterra sempre será um exemplo para Voltaire: são destacados no poema, além das artes, a política, a economia, a liberdade do povo, sobretudo, o governo da rainha Isabel, pois todos essas qualidades são por ela possibilitados em seu país: “Que sábio exemplo/Aos monarcas da terra!”⁶²

O Canto II, dedicado à narrativa da ida de Henrique de Navarra à Inglaterra a pedido de Henrique III, vale particular atenção porque nesse canto Voltaire atribui os males da França ao fanatismo religioso. O filósofo descreve o diálogo do futuro Henrique IV com a rainha Isabel, o herói mostra-se surpreso e indignado que a causa dos conflitos franceses seja a religião, mais especificamente, a querela entre protestantes e católicos:

Rainha, todos os excessos desses males,
Que experimenta a França, é certamente
Tanto mais espantoso, quanto a origem

⁵⁹ VOLTAIRE. Correspondence. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ VOLTAIRE. **Henriada**. Tradução de Thomaz de Aquino Bello de Freitas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008 (Edição de 1812 da Imprensa Régia). p. 60.

⁶² Ibidem. p. 61

Deles é mais sagrada; o cruel zelo
Da religião é sempre, quem as armas
Nas mãos vai pôr de todos os Franceses⁶³.

Não importa a Voltaire, ele não tem preferência entre o catolicismo ou o protestantismo se tais religiões não atendem aos critérios de humanidade e racionalidade, se a barbárie, fruto da desrazão, isto é, da paixão desmedida, conduz, para usar a expressão do filósofo, os partidários de Roma ou de Genebra, ou seja, os católicos e os protestantes. A posição de Voltaire será a de afastar-se de ambos os partidos e, condenando-os por fanatismo, cegueira e irracionalidade, atacá-los com o fim de esclarecer seu leitor do perigo que a insensata disputa por religião representa:

Entre Genebra e Roma eu não decido,
Qualquer nome Divino que os Sectários
Lhe dêem, de ambas as partes tenho visto
A impostura, e o furor; e se a perfídia
Nascida do erro é só; se nas disputas,
A que a Europa se entrega, eu vejo a morte,
E a traição ser o selo da mentira,
São inumanos ambos os partidos,
Tanto no crime, como na cegueira⁶⁴.

A metáfora da cegueira para descrever a desrazão, o dogma e o fanatismo, em uma palavra, a paixão desorientada como a causa dos males morais, da inumanidade, é recorrente em todo a *Henriada*. Essa cegueira, que mantém um domínio despótico sobre os corações, leva os homens a se armarem e a cobrirem de sangue os altares, servindo “[...] um Deus de paz com homicídio./[...] cobrindo seus próprios interesses/Co’interesse [supostamente] do Céu”⁶⁵. A consequência da falta de esclarecimento faz com os homens degolem-se sem nem mesmo compreender bem a razão de suas ações, a religião fanática provoca a cegueira e rompe com uma de suas principais finalidades, a saber: a de freio para o crime. Referindo-se à Noite de São Bartolomeu⁶⁶, Voltaire diz pela boca de Henrique de Navarra:

Os nossos cidadãos eu vi com zelo
Degolarem-se; eu vi que eles corriam
Com os fachos na mão para a carnagem,

⁶³ Ibidem. p. 64

⁶⁴ Ibidem. p. 64-65.

⁶⁵ Ibidem. p. 65.

⁶⁶ Em 1572, na noite do dia 23 para o dia 24 de Agosto, véspera do dia de São Bartolomeu, ocorreu o massacre dos protestantes em Paris e nas províncias por ordem do rei Carlos IX, encorajado por sua mãe, Catarina de Médicis.

Sem assaz compreender os motivos:
 Vós [a rainha Isabel] conheceis o Povo, e ao que se atreve,
 Quando pensa do céu vingar a causa;
 O véu da religião lhe cinge os olhos,
 E faz da sujeição que rompa o freio⁶⁷.

A religião como freio para os crimes é outra ideia que se perpetuou na obra de Voltaire e que ele sempre lutará para difundir-la como meio de garantir a correção dos costumes. Por exemplo, no *Tratado sobre a tolerância* de 1763, isto é, quarenta anos após a publicação da *Henriada*, o autor defende, no capítulo XX, a necessidade de religião para o povo em razão da fraqueza humana e de sua perversidade. Diz o filósofo: “Em todo lugar onde há uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; as leis velam os crimes conhecidos, a religião, os crimes secretos”⁶⁸. Contudo, o filósofo deixa claro que não é qualquer religião, pois as fanatizadas são responsáveis por inúmeros males. Por essa razão, Voltaire combaterá sempre em nome de uma religião natural, isto é, uma religião mais racional, mais esclarecida, em uma palavra, uma religião que seja circunscrita aos limites da razão.

O furor das paixões é, em última análise, o alvo a que tendem todos os ataques, todos os combates de Voltaire, pois, para o filósofo, essas paixões são o motor das ações humanas, em sendo assim, não cabe eliminá-la porque impossível, uma vez que é um elemento natural da constituição humana, mas controlá-la pela razão. Ora, indicar a direção no uso da razão como leme da condução das ações humanas à felicidade, afastando todos os obstáculos a esse fim, é exatamente a tarefa da filosofia. Esse é o norte a guiar a obra voltairiana em sua luta: esclarecer os homens com o fim à felicidade, combatendo seus obstáculos e, em especial, a fonte deles: as paixões. Pois, uma convicção lhe acompanha: a ignorância não garante a felicidade ou, inversamente, como o filósofo assegura em 1760 nas *Réflexions pour les sots*: “É ridículo pensar que uma nação esclarecida não seja mais feliz do que uma nação ignorante”⁶⁹.

É na direção do combate às paixões violentas que se insere a análise dos únicos contos escritos em prosa por Voltaire no período anterior ao exílio inglês, a

⁶⁷VOLTAIRE. *Henriada*. Tradução de Thomaz de Aquino Bello de Freitas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008 (Edição de 1812 da Imprensa Régia). p. 65.

⁶⁸VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris : Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁶⁹ VOLTAIRE. *Réflexions pour les sots*. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris : Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

saber: *O carregador caolho* e *Cosi-Sancta*, publicados postumamente, mas confeccionados em 1714 ou 1715. Não obstante o fato de Voltaire não cultivar nenhuma admiração pelo gênero do conto, característica que só se alterará nos anos de 1750, durante o período de Cirey, Voltaire dedicará a ele o melhor de seu talento⁷⁰.

O carregador caolho narra a história de Masrour, um carregador caolho, mas caolho do olho humano, segundo o narrador, que faz ver os males da vida. Dessa forma, Masrour estava contente com seu estado e não sentia o desejo de mudá-lo. Não era sua condição social e econômica que o consolava dos problemas da natureza, posto que ele era carregador “e não tinha outro tesouro senão seus ombros”⁷¹. Consequentemente, independente da sua condição natural— a de ser caolho — e sócio-econômica — a de ser carregador —, Masrour era feliz, pois pensava que um olho a mais e dificuldades a menos pouco contribuem para a felicidade. Afirma Voltaire acerca do protagonista: “Como se vê, ele era ao mesmo tempo caolho, carregador e filósofo”⁷². O autor pretende mostrar, através da descrição do seu protagonista na abertura do conto, que a felicidade é resultante de uma vida sem perturbações e, sobretudo, uma vida razoável, sábia.

Contudo, Mesrour perde todo o equilíbrio quando se apaixona por uma princesa. O carregador caolho parece abandonar a razão, deixando-se levar pelas paixões sem direção: “Dir-se-á talvez que quando se é carregador é preciso não se apaixonar, sobretudo por uma grande princesa”⁷³. O conto sugere que as paixões em descontrole afastam os homens de uma vida equilibrada, razoável e, portanto, feliz, tanto quanto isso é possível. Importante perceber nesse conto do abandono da razão por Mesrour e sua paixão pela princesa se dá em sonho e ao despertar o carregador recobre a razão e volta a ser feliz.

A perspectiva segundo a qual a felicidade é fruto do controle das paixões, da virtude, mantém-se. Por exemplo, quarenta e nove ou cinquenta anos após a confecção de *O carregador caolho*, por exemplo, num conto denominado *Thélème et*

⁷⁰ Cf.: VAN DEN HEUVEL, Jacques. **Voltaire dans ses contes**: de *Micromégas* à *L'Ingénu*. Genève: Slatkine Reprints, 1998.

⁷¹ VOLTAIRE. Le crocheteur borgne. In:_____. **Les oeuvres complètes** (IB).Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 83-84.

⁷² Ibidem, p. 84.

⁷³ Ibidem, p. 84.

Macare, de 1764 cujo tema é a busca pela felicidade: esse conto narra a história da busca de Thélème por Macare. Este encanta Thélème e quando ela deseja ser por ele adorada, Macare desaparece, inicia-se então sua busca. Thélème o procura na corte, no convento, em Paris entre os *beaux esprits*... mas não o encontra em parte alguma, ninguém o conhece. Ao retornar desolada para casa, ela finalmente o vê ao lado do seu leito a lhe esperar e assim diz a sua amada:

Vivez avec moi désormais,
Dit-il, dans une douce paix,
Sans trop chercher, sans trop prétendre;
Et si vous voulez posséder
Ma tendresse avec ma personne,
Gardez de jamais demander
Au-delà de ce que je donne.⁷⁴

Apenas ao final do conto, Voltaire, em nota, explica que Thélème é o desejo, ou a paixão, e Macare é a felicidade. Assim, compreende-se um aspecto da ideia de felicidade a que os homens estão destinados, a saber: sempre desejada e procurada, a felicidade se encontra quando não queremos mais do que é possível ter. Negligenciar essa orientação ditada pela razão foi o equívoco do carregador caolho.

No conto *Cosi-Sancta* cujo tema central claramente é a moral, Voltaire narra a história da personagem que dá nome ao conto: trata-se de uma mulher muito virtuosa que, enquanto tal, provocara desgraças, mas que a infidelidade a fará ser canonizada por ser, por essa infidelidade, três vezes caridosa.

Cosi-Sancta é casada com um marido descontroladamente ciumento. Um certo Ribaldo, apaixonado por *Cosi-Sancta*, persegue-a constantemente. A esposa, para defender sua virtude, pede em carta que Ribaldo afaste-se. A comunicação é descoberta pelo marido que, enciumado, manda matar o suposto rival. O pro-cônsul prende o assassino e chantageia *Cosi-Sancta*, dizendo à fiel esposa que troca a manutenção da vida do seu marido pelo prazer da companhia dela por uma noite. A boa

⁷⁴ Doravante, viva comigo,/Disse ele numa doce paz,/Sem procurar demais, sem pretender demais,/E se você quer possuir/Minha ternura com minha pessoa,/Cuide de jamais pedir/Além do que eu dou”. (VOLTAIRE. Thélème et Macare. In: _____. **Ce qui plaît aux dames et autres contes galants**. Paris: Babel, 2008. p. 105)

esposa salva o marido, eis a primeira caridade de Cosi-Sancta. No mesmo dia, seu filho é acometido por uma doença misteriosa e só uma pessoa, que morava em outra cidade, conhecia o segredo da cura. No caminha a essa cidade, ela cruza com ladrões que ameaçam matar seu irmão, que lhe acompanhava, caso ela não deitasse com o chefe dos bandidos. A boa irmã salva o irmão da morte, eis a segunda caridade. Ao chegar ao médico, este não aceita a boa quantidade de dinheiro oferecido por Cosi-Sancta para salvar seu filho, mas pede a Cosi-Sancta o mesmo que o pró-cônsul e chefe dos bandidos. Ela que fôra boa esposa, boa irmã, não deixaria de ser boa mãe e salva também o filho, eis a terceira caridade.

Todo o enredo desse conto é direcionado para negar a máxima segundo a qual não é permitido fazer um pequeno mal em vista de um grande bem⁷⁵. Isso significa que não é possível seguir sempre um princípio moral? Voltaire pensa que uma ação virtuosa deve levar em consideração sua consequência, pois ela pode ter o efeito contrário ao esperado. A carta a Ribaldo interceptada pelo marido de Cosi-Sancta é um exemplo disso: “A pobre Cosi-Sancta não tinha previsto que uma cara tão terna, mesmo tão virtuosa, provocaria um efeito contrário ao que ela esperava”⁷⁶. O conto adquire a função do epifonema, isto é, impõe uma sentença geral, extraindo uma lição condensada numa máxima. E qual a máxima desse conto? “Um pequeno mal para um grande bem”⁷⁷. A ideia de virtude nas entrelinhas de *Cosi-Sancta* é repetida em diversas obras de Voltaire; como exemplo, é possível referir-se a um texto de 1734, o *Discours en vers sur l’homme*. Nesse poema, todo o sétimo discurso trata exatamente da ideia de virtude como a ação do homem que tem como fim fazer o bem ao seu semelhante. O que é um homem virtuoso? Responde Voltaire: “je donne cet titre au cœur tendre et sublime/Qui soutient hardiment son ami qu’on opprime”⁷⁸.

⁷⁵ Referência a seguinte passagem bíblica: “E por que [...] não haveríamos nós de fazer o mal para que venha o bem? Desses tais a condenação é justa”. Rm. 3,8. As citações das Escrituras e o modo de abreviações dos livros bíblicos – segundo o qual a *vírgula* separa capítulo de versículo, o *ponto e vírgula* separa capítulos e livros, o *ponto* separa versículo de versículo e o *hífen* indica seqüência de capítulos ou de versículos – serão tiradas da seguinte referência: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 1995.

⁷⁶ VOLTAIRE. Cosi-Sancta: un petit mal pour un grand bien. Nouvelle africaine. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 125.

⁷⁷ Ibidem, p. 129.

⁷⁸ “eu dou esse título ao coração terno e sublime/Que sustenta corajosamente seu amigo que oprimem”. VOLTAIRE. *Discours en vers sur l’homme*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 238.

Desde os primeiros contos, portanto, Voltaire se põe num combate com o fim de polir as maneiras e o coração dos homens, tornando-os sociáveis, francos, mas não impulsivos. A filosofia adquire, assim, um caráter específico: é o aprendizado do controle ou, como diz Goldzink, “a educação das pulsões”⁷⁹. A função da filosofia é, assim, ensinar a viver em sociedade moderando as paixões, possibilitando o bem público pelo amor da virtude. Essa perspectiva de filosofia se repete no *Poème sur La loi naturelle*: Após um relato dos males históricos causados pela religião, Voltaire se pergunta de onde vem tanta barbárie e responde, indicando a corrupção da lei natural como a causa, tal fato, segundo o filósofo, leva o homem a inverter a ideia segundo a qual Deus o teria feito a sua imagem: na pena voltairiana, foi o homem quem fez Deus a sua imagem:

C'est que de la nature on étouffa la voix;
C'est qu'à sa loi sacrée on ajoute des lois;
C'est que l'homme, amoureux de son sot esclavage,
Fit, dans ses préjugés, Dieu même à son image.
Nous l'avons fait injuste, emporté, vain, jaloux,
Séducteur, inconstant, barbare comme nous⁸⁰.

Emseguida, Voltaire aponta para a filosofia como a responsável por esclarecer um pouco os homens e, assim, diminuir os efeitos da barbárie causada pela paixão religiosa, tornando os homens mais humanos: “Enfin, grâce en nos jours à la philosophie,/Qui de l'Europe au moins éclaire une partie,/Les mortels, plus instruits, en sont moins inhumains;/Le fer est émoussé, les bûchers sont éteints”⁸¹.

Nesse sentido, o teatro voltairiano terá um papel fundamental a cumprir, pois ele se instala, desde suas primeiras peças, na vanguarda da luta filosófica. O trabalho que pretende indicar uma coerência e uma consistência no pensamento voltairiano não pode se eximir de frequentar seu teatro, pois peça fundamental para a atribuição dada à filosofia e uma fonte de disseminação de ideias. Com recorrência esse

⁷⁹ GOLDZINK, Jean. **Voltaire entre A et V**. Paris: Hachette, 1994. p. 136.

⁸⁰ “É que da natureza sufocaram a voz;/É que à sua lei sagrada juntaram leis;/É que o homem, amante de sua tola escravidão,/Fez, em seu preconceito, Deus mesmo a sua imagem./Nós o fizemos injusto, colérico, vão, ciumento;/Sedutor, inconstante, bárbaro como nós”. VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de La Pléiade). p. 283.

⁸¹ “Enfim, graças em nossos dias à filosofia,/Que da Europa ao menos esclarece uma parte,/Os mortais, mais instruídos, são menos desumanos;/O ferro é enfraquecido, os fervorosos são reprimidos”. Ibidem, p. 283.

gênero é, equivocadamente, excluído das considerações acerca do conjunto da filosofia de Voltaire.

O teatro representa para a filosofia do século XVIII francês e para a obra voltairiana um poderoso instrumento de propaganda porque amplia significativamente o alcance do arsenal filosófico das Luzes, em geral, e de Voltaire, em particular. O teatro alcança as pessoas que desprezam os grossos livros e a massa que nunca lê. A esse respeito, comenta Léon Fontaine:

É para esses [os leitores que desprezavam os grossos livros], e para a massa ainda maior dos que nunca lê, que escreviam os autores dramáticos. Suas obras [...] estavam a serviço da filosofia, um poderoso instrumento de propaganda. Qual é o número daqueles que puderam conhecer as *Cartas inglesas* ou o *Contrato social* em oposição aos milhares de espectadores que, durante anos, em toda as províncias, aplaudiram *Brutus* ou *Mahomet*, o *Philosophe sans le savoir* ou *Figaro*?⁸²

Assim, o teatro torna-se um privilegiado instrumento do combate de ideias porque eficiente na propaganda filosófica. Ainda segundo Fontaine, jamais o gosto do teatro foi mais vivo e mais expandido do que no século XVIII:

Era a idade de ouro dos espetáculos. Tudo contribuía para fazer da cena uma tribuna. A opinião pública – não encontrando para se manifestar nem assembleias eletivas, nem reuniões, nem imprensa independente – fizera a escolha pelo teatro. Lá se reunia, a cada noite, um público ardente [...]. Discutia-se calorosamente não apenas sobre a peça, mas sobre os [...] acontecimentos do dia. [...] Portanto, o teatro parecia se abrir e chamar a filosofia, que lá entrava. Um homem pode se dirigir a cada dia a milhares de espectadores reunidos [...]. Ele pode, como o desejar, modelar os corações pelo emprego das paixões, esclarecer os espíritos pelo raciocínio, seduzir os sentidos pela força atrativa da ação dramática, da encenação.⁸³

E esse era exatamente a proposta de Voltaire. Nessa direção, o filósofo fez com que seu teatro alcançasse uma popularidade pouca vezes vista. A partir de *Zaïre*, representada pela primeira vez em 1732, seu autor domina incontestavelmente os franceses: nem Diderot, nem Rousseau, nem o público hesitam em compará-lo a Corneille e a Racine. Na verdade, em número de representações, de 1741 a 1800, Voltaire chega mesmo a ultrapassar esses célebres dramaturgos, alcançando o posto de

⁸² FONTAINE, Léon. **Le theater et la philosophie au XVIII^e siècle**. Paris: Cerf et fils, 1879. p. 7-9.

⁸³ Ibidem, p. 9.

o mais representado durante 59 anos na *Comédie Française*⁸⁴. E o sucesso de Voltaire não se limitou a Paris ou mesmo à França, tornou-se internacional. Ele é, no século XVIII, o dramaturgo mais popular da Europa, conseguindo mesmo a proeza de ter nesse século, numa tradução de *Zaïre* para o inglês, um número de representações na Inglaterra superior a qualquer peça de Shakespeare⁸⁵.

Ronald Ridgway utiliza o termo “missionário” para caracterizar a finalidade da obra de Voltaire, entre elas o teatro. Isto é, segundo Ridgway, as tragédias de Voltaire, exatamente por serem de Voltaire, não são sem importância para a história das ideias, pois “se há um escritor que exige que sua literatura seja ‘engajada’ é seguramente o autor das *Cartas filosóficas* e do *Dicionário filosófico*”⁸⁶. Tudo se transforma em instrumento de combate sob a pena de voltairiana, ele consegue inserir uma tese política, religiosa e moral em uma peça com o fim de esclarecer os homens, finalidade última de seus textos, mesmo antes de 1726: “Plenamente consciente, desde o início, de sua vocação de ‘missionário’, ele tinha a paixão de esclarecer, de converter seus contemporâneos e, assim, modificar a sociedade e mudar o mundo”⁸⁷.

No prefácio à peça *Hérode et Mariamne* de 1724, Voltaire reflete sobre a forma do texto com o propósito de influenciar o leitor, indicando a primeira regra do teatro: “é pintar os heróis conhecidos, tais quais eles são ou antes tais quais o público os imagina; pois é bem mais fácil levar os homens pelas ideias que eles têm do que querer lhes dar novas”⁸⁸. Com essa direção, ele compõe seus personagens de modo a produzir no seu espectador o efeito esperado: adocicar-lhe os costumes. Esse propósito em suas peças deve atender à exigência de verossimilhança das peças, elemento essencial, pensa o dramaturgo, para o gosto do público, a quem, por diversas vezes, se esforçou em agradar. A preocupação com a verossimilhança é declarada em várias ocasiões, entre elas, nas *Lettres sur l'Œdipe* (textos inseridos na publicação, em 1719, da peça *Œdipe*, confeccionada em 1718). Nessa obra, Voltaire avalia o uso da verossimilhança no

⁸⁴ A esse respeito, ver: GOLDZINK, Jean. Introduction. In: VOLTAIRE. *Zaïre; Le Fanatisme; Nanine; Le Café*. Paris: Flammarion, 2004.

⁸⁵ Cf.: MENANT, Sylvain. Le théâtre de Voltaire en Europe au XVIII^e siècle: essai d'une problématique general. *Revue Voltaire*, Paris, N^o.7, p. 13-20, 2007.

⁸⁶ RIDGWAY, Ronald S. *La propaganda philosophique dans les tragédies de Voltaire*. Studies on Voltaire and the Enlightenment century. Vol. XV. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1961. p. 14.

⁸⁷ Ibidem, p. 15.

⁸⁸ VOLTAIRE. *Hérode et Mariamne*. In: _____. *Les oeuvres complètes* (3C). Oxford: Voltaire Foundation, 2004. p. 184.

Édipe de Sófocles, no de Corneille e no seu próprio, e constata o seguinte acerca dos dois primeiros: “Eu respeito muito mais, sem dúvida, essa tragédia francesa do que a grega, mas eu respeito ainda mais a verdade”⁸⁹. E confessa ainda que sua peça necessitaria de mais verossimilhança, pois se trata de uma exigência da arte do teatro⁹⁰. Assim, o trabalho de Voltaire consiste em adequar a peça a adocicar os costumes sem deixar de atender ao que ele pensa ser exigência de uma boa peça, a verossimilhança.

Assim ele procedeu em *Hérode et Mariamne*: a narrativa passa-se na Palestina sob o reino de Hérode. Este assassinara o antigo rei, tomou o poder e casou-se com a filha do rei morto: a virtuosa Mariamne. Verus, pretor romano e governador da Síria, também bastante virtuoso, pretende vingar a rainha, pois por ela nutre uma forte paixão, contudo, regrada. Mariamne planeja fugir e pedir ao senado romano refúgio e a coroa em nome do seu filho, para isso ela conta com o apoio de Nabal, antigo oficial dos reis asmoneus. Hérode, que estava em viagem, retorna e, ao saber dos planos de Mariamne e Varus, em cólera e suspeitando de infidelidade da esposa com o romano, ordena a morte da rainha. Porém, o palácio é invadido pelos soldados de Varus. O pretor convida Mariamne para fugir, que recusa, argumentando que, como Hérode suspeita de sua honra, ela deve morrer para protegê-la. Varus é morto, Salome, irmã de Hérode, mata Mariamne. Nabal conta a Hérode sobre a fidelidade de Mariamne e de sua morte, Hérode enlouquece. O balanço que o próprio Voltaire faz dessa peça em seu prefácio é esclarecedor do objetivo e da maneira como a obra foi confeccionada, isto é, como o autor relaciona o propósito de contribuir para aperfeiçoar os costumes dos homens com as exigências da arte do teatro:

Para que Heródoto pareça verossímil, era necessário que ele excitasse a indignação: Mas para agradar, ele devia afetar a piedade. Era preciso que se detestassem seus crimes, que se denunciassem suas paixões; e que esses movimentos tão violentos, tão súbitos, tão contrários, que fazem o caráter de Hérode, passassem rapidamente sucessivamente na alma do espectador. Se se quer seguir a história, Mariamne deve odiar Hérode e o esmagar com críticas; mas se se quer que Mariamne interesse, suas críticas devem fazer esperar uma reconciliação: seu ódio não deve parecer sempre inflexível. Por esse caminho, o espectador é tornado mais terno e a história não é inteiramente desmentida⁹¹.

⁸⁹ VOLTAIRE. *Lettres sur Édipe: écrites par l’auteur qui contiennent la critique de l’Édipe de Sophocle, de celui de Corneille, et du sien*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (1A). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 353.

⁹⁰ Cf.: *Ibidem*, p. 375.

⁹¹ VOLTAIRE. *Hérode et Mariamne*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (3C). Oxford: Voltaire Foundation, 2004. p. 185-187.

É preciso, portanto, pintar os heróis tais quais eles são, mas adocicando-lhes os caracteres desagradáveis, pois se deve pensar no público para quem a peça é dirigida ainda mais do que nos heróis que se deve destacar; dessa forma, “[...] deve-se imitar os pintores hábeis, que embelezam conservando a semelhança”⁹².

Desde a sua primeira peça, *Amulius et Numitor*, criada quando seu autor ainda estava no colégio Louis-le-Grand, até *Agathocle*, composta em 1777, Voltaire sempre esteve a corrigir e a refazer uma peça de teatro, sua maior paixão. E, ao ver de Michael Hawcroft⁹³, o emprego do teatro como um veículo da expressão de suas ideias filosóficas é um dos traços mais marcantes da obra dramática de Voltaire e, talvez, a mais original. O teatro para Voltaire tem um potencial didático, goza de um poder bastante apreciado pelo filósofo: o de formar o espírito dos espectadores, habituando os homens a esclarecerem-se com o que a razão tem de mais puro, instruindo mais do que um grosso livro de moral, pois, diferente deste, a instrução se encontra completamente na ação⁹⁴.

Em 1764, no conto em versos intitulado *Les trois manières*, Voltaire mantém-se coerente a sua ideia acerca da função pedagógica do teatro exposta desde *Œdipe*. Na abertura do conto, encontra-se uma significativa ideia do que representa o teatro para Voltaire. Em seus primeiros versos, extraem-se algumas das funções do gênero teatral: fazer amar a verdade sob a fábula, fazer reviver os heróis, os costumes e as paixões, e, sobretudo, instruir:

Que les Athéniens étaient un peuple aimable!
 Que leur esprit m’enchante et que leurs fictions
 Me font aimer le vrai sous les traits de la fable!
 La plus belle à mon gré de leurs inventions
 Fut celle du théâtre, où l’on faisait revivre
 Les héros du vieux temps, leurs mœurs, leurs passions.
 Vous voyez aujourd’hui toutes les nations
 Consacrer cet exemple et chercher à les suivre.
 Le théâtre instruit mieux que ne fait un gros livre.
 Malheureux esprits faux dont la sotte rigueur
 Condamne⁹⁵ parmi nous les jeux de Melpomène!⁹⁶

⁹² Ibidem. p, 185.

⁹³ HAWCROFF, Michael. Propagande et théâtralité dans les tragédies de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.

⁹⁴ Por essa razão o presente trabalho se deterá mais sobre o teatro em Voltaire em relação aos outros gêneros explorados pelo filósofo.

⁹⁵ Alusão à Genebra calvinista

Como o teatro pode formar o espírito? Hawcroft defende a ideia segundo a qual o meio mais eficaz que Voltaire encontrou de conciliar teatralidade e filosofia não é exprimir a mensagem verbalmente no discurso dos personagens, mas, explica esse intérprete: “sugeri-la em suas ações, de sorte que cabe então ao espectador deduzir uma mensagem filosófica disso que ele vê”⁹⁷. Ou seja, tendo uma mensagem a passar, Voltaire não a faz explicitamente, mas servindo-se da ação teatral para incitar o espectador a pensar por ele mesmo, tornando-o crítico, esclarecido e, por conseguinte, virtuoso.

Todavia, entre os comentadores do teatro em Voltaire, essa não é uma interpretação consensual acerca de como esse gênero forma o espírito. Numa direção diferente, Leo Spitzer assegura que Voltaire empreende uma transposição da paixão no discurso racional, isto é, trata-se de uma característica do teatro voltairiano realizar a cena passional inteiramente falada: “trata-se de expor os fatos, de reconhecer uma verdade, [...] de regular de maneira racional a relação entre dois personagens”⁹⁸. A interpretação de Spitzer parece em conformidade com a análise das peças voltairianas que são apresentadas aqui. Spitzer é preciso ao indicar a transposição no discurso racional, pois se trata de uma ideia caríssima a Voltaire. Assim, é essa a perspectiva adotada por esse trabalho, embora a posição de Hawcroft não nega a defesa da tese aqui defendida, isto é, tanto Spitzer quanto Hawcroft, ambos defendem que o teatro em Voltaire tem como fim o combate pelo esclarecimento.

Da sua primeira peça, *Amulius et Numitor*, pouco se pode falar, pois, por alguma causa ainda não definida, só existem até hoje fragmentos dessa obra. Apesar disso, há passagens nas quais é possível identificar uma orientação do pensamento de

⁹⁶ “Como os atenienses eram um povo amável!/Como seu espírito me encanta e como suas ficções/Me fazem amar a verdade sob a fábula!/A mais bela, a meu ver, de suas invenções/Foi a do teatro, no qual se fazia reviver/Os heróis dos velhos tempos, seus costumes, suas paixões./Você vê hoje todas as nações/Consagrar esse exemplo e procurar segui-lo./O teatro instrui mais do que grossos livros./Infeliz dos espíritos falsos cujo tolo rigor/Condena entre nós as inspirações de Melpômene”. VOLTAIRE. *Lestroismanières*. In: _____. **Cequiplâtauxdames et autres contes galants**. Paris: Babel, 2008. p. 85.

⁹⁷ HAWCROFF, Michael. Propagande et théâtralité dans les tragédies de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997. p. 1490.

⁹⁸ SPITZER, Leo. Quelques interprétations de Voltaire. In: _____. **Études de style**. Traduction de Éliane Kaufholz et al.. Paris: Gallimard, 2005. p. 341.

Voltaire no texto: hostilidade a todo impedimento ao exercício legítimo do poder⁹⁹. Essa hostilidade se tornará mais tarde, nas palavras de Pomeau, uma obsessão¹⁰⁰, como na *Henriada* por exemplo.

No seu primeiro sucesso, *Édipe*, de 1718, cujo enredo é por demais conhecido, Voltaire, conformando-se ao gosto do tempo quanto à forma, cria, em relação ao conteúdo, uma obra de combate em defesa do esclarecimento, da razão, atacando as ações desmedidas, apaixonadas. Nessa peça, são destacados o tema das paixões na condução das ações dos homens e os problemas decorrentes das ações assim determinadas.

Desde a primeira cena do primeiro ato, Voltaire expõe seus personagens a escolhas face aos sentimentos desses: Philothète, rei de Eubéia, vai a Tebas em busca de uma paixão antiga: Jocasta. Perguntado pelo seu amigo, Dimas, o que faz em terra tão perigosa, Philothète confessa: “Mon trouble dit assez le sujet qui m’amène./Tu vois un malheureux que as faibles se entraîne:/De ces lieux autre fois par l’amour exilé,/Et par ce même amour aujourd’hui rappelé”¹⁰¹. Ou seja, as idas e vindas de Philothète a Tebas, ainda que contrárias à razão, pois se trata de um lugar perigoso, ele o faz por fraqueza, por não conseguir governar seus sentimentos. Mais a frente, Philothète tenta justificar, pelo discurso, sua fraqueza em relação ao que sente por Jocasta e a tirania voluntária que sofre das suas paixões:

Je crus que loin des bords où Jocaste respire
Ma raison sur mes sens reprendrait son empire:
[...]
Je portais ma faiblesse aux bouts de la terre.
Le temps qui détruit tout, augmentait mon amour,
Et des lieux fortunes où commence le jour,
Jusqu’aux climats glacés, où la nature expire,
Je tâinais avec moi le trait qui me déchire.
Enfin je viens dans Thèbe, et je puis de mon feu,
Sans rougir aujourd’hui, te faire un libre aveu.
Par dix ans de travaux utiles à La Grece,

⁹⁹ CF.: RENWICK, John. Introduction à *Amulius et Numitor*. In: VOLTAIRE. **Les oeuvres complètes** (IA). Oxford: Voltaire Foundation, 2001.

¹⁰⁰ POMEAU, René. D’Arouet à Voltaire: 1694-1734. In: POMEAU, René *et al.* **Voltaire en son temps** (Tome I). Oxford: Fayard; Voltaire Foundation, 1995.

¹⁰¹ “Meu tormento diz bastante do motivo que me traz./Você vê um infeliz que sua fraqueza arrasta:/Desses lugares outrora pelo amor exilado,/E por esse mesmo amor hoje torna a ser chamado”. VOLTAIRE. *Édipe*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IA). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 173.

J'ai bien acquis le doit d'avoir une faiblesse¹⁰²;

Essa passagem dar a entender que Philothète permite-se ser “fraco”, isso significa que ele seria capaz de não o permitir e, assim, controlar seus impulsos porque, de acordo com sua narrativa, ele o tinha conseguido até o presente momento, isto é, até a morte de Laio, Philothète manteve-se afastado de Tebas e dos perigos que essa cidade lhe representava, mesmo suas paixões para lá tentando o arrastar.

Na cena dois do ato dois, Voltaire continua a encorajar seu leitor, indicando, no discurso de seus personagens, a possibilidade de resistir às paixões, mesmo admitindo que elas sejam naturais e assim, impossíveis de serem eliminadas: a confidente de Jocasta, Égine, refere-se à imagem de Philoctète diante do público como meio de explicar o motivo pelo qual o povo o tomava por assassino de Laio: “Escalve d'un courroux qu'il ne pouvait dompter”¹⁰³. Essa seria a motivação do crime. Em seguida, ao tratar dessa acusação popular a Philoctète pelo assassinato de Laio em razão do sentimento deste por Jocasta, Égine afirma: “Il n'en faut point douter [...]!/Ces peuples, qu'un faux zèle aveuglement anime,/Vont bientôt à grands cris demander leur victime”¹⁰⁴. Contudo, Égine não descarta a possibilidade de ter sido Philoctète o assassino em razão mesmo, mais uma vez, dos fortes sentimentos deste pela rainha. Em face dessa ponderação, Jocasta explica – com o intuito de defender Philoctète da difamação sofrida – que ninguém esconde os movimentos secretos do coração, mesmo que a virtude o domine¹⁰⁵. E, conclui a rainha: diante das paixões, embora não se possa extingui-las, é possível não ceder aos seus apelos. Voltaire assim descreve, pelo discurso de Jocasta, o que chama de movimentos secretos do coração aos quais é preciso resistir:

De la nature en nous indomptables enfants:
Dans les replis de l'âme ils viennent nous surprendre;
Ces faux qu'on croit éteints renaissent de leur cendre,

¹⁰² “Eu cria que longe dos limites onde Jocasta respira/Minha razão sobre meus sentidos retomaria seu império:/[...] Eu levava minha fraqueza aos dois cantos da terra./O tempo que tudo destrói aumentava meu amor,/E dos lugares infortunados de onde começa o dia,/Até os climas gelados, onde a natureza expira,/Eu arrastava comigo o dardo que me fere./Enfim eu venho a Tebas, e posso do meu fogo,/Sem enrubescer hoje, fazer-te uma livre confissão./Por dez anos de trabalhos úteis à Grécia/Eu bem tenho o direito de ter um pouco de fraqueza”. Ibidem, p. 175-176.

¹⁰³ “Escravo de uma cólera que ele não podia aprisionar”. Ibidem, p. 186.

¹⁰⁴ “É preciso nunca duvidar disso, [...] /Os povos que uma falsa devoção cegamente anima,/Logo vão aos berros pedir sua vítima”. Idem. p. 187.

¹⁰⁵ Cf.: Ibidem, p. 188

Et la vertu sévère en de si durs combats,
Résiste aux passions, et ne les détruit pas¹⁰⁶.

Essas passagens exemplificam de que forma o *Œdipe* de Voltaire é usado como arma de luta contra as paixões, como o teatro é um instrumento dos interesses da filosofia e, finalmente, o propósito mesmo da filosofia em Voltaire: combater pelo esclarecimento, tendo como alvo principal as paixões, em nome do aperfeiçoamento dos costumes.

Com a finalidade explícita, em razão do seu conteúdo, de combater as paixões, Voltaire expõe ao público em 1720 sua peça *Artémire*. O enredo dessa obra trata de uma esposa lamentosa – que dá nome à peça – do tirano Cassandre, rei de Larissa, com quem se casou para atender à ordem paterna, mas contra a própria vontade, pois Artémire amava o príncipe Philotas, dado como morto. Seu pai, após o casamento, reconheceu ter dado a filha a um tirano e, por se posicionar posteriormente contra a união, foi morto por Cassandre. Este, ao retornar da guerra, pede a cabeça da sua própria esposa ao seu favorito, Pallante, por saber dos sentimentos de Artémire por Philotas. Pallante, por sua vez, dá a ela a seguinte escolha: ou a morte ou desposá-lo. Pallante supôs que Artémire aceitaria casar-se com ele porque tinha convicção de que a virtude de uma mulher é apenas hipocrisia. Pallante possuía, na verdade, um projeto mais ambicioso: casar com a rainha e assassinar o rei, para isso contava não com a ajuda, mas com a complacência de Ménas, seu parente e confidente. Cassandre suspende a condenação de Artémire, Pallante inventa então ao rei que a rainha estava tramando um crime com Ménas. Ao final, Cassandre, ferido de morte, reconhece a virtude da sua esposa e expira após ter perdoado Philotas e justificado a rainha.

Entre os temas exibidos nessa peça, ganham destaques aqueles que dizem respeito à moral. Para ilustrar essa ideia, essa peça ressalta a virtude inabalável da protagonista, mesmo diante das paixões mais devastadoras, como por exemplo, o medo da morte. Valem ser destacadas as palavras que Voltaire pronuncia a esse respeito pela boca de Artémire: “Eu conhecia meu dever, e sabia o que eu devo”¹⁰⁷. Quando indagada

¹⁰⁶ “Indomáveis crianças da natureza em nós:/Dos recantos da alma, eles vêm nos surpreender;/Essas chamas que se crê apagadas renascem de suas cinzas,/E a virtude severa em tão duros combates,/Resiste às paixões, mas não as destrói”. Idem. p. 188

¹⁰⁷ VOLTAIRE. *Artémire*. In: _____. *Les oeuvres complètes* (IA). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 420

acerca da escolha entre morrer e casar com Pallante, que estava incumbido de assassiná-la por ordem real, a rainha, incorruptível, supera o medo e, escolhendo a morte, respondendo: “Eu aceito sua mão, mas para me matar”¹⁰⁸.

A dramaturgia voltairiana como instrumento do seu combate filosófico não se limita à tragédia. Embora Voltaire tenha escrito mais tragédias do que comédias, para o filósofo, ambos os gêneros podem ser utilizados para o fim de seu fazer filosófico. Há mesmo uma utilidade na multiplicidade de gêneros, diz Voltaire em carta a Berger de 24 de agosto de 1735: “Aquele que só tem um talento pode ser um grande gênio; quem possui vários, é mais agradável”¹⁰⁹. Qual é para Voltaire o melhor gênero? Responde o filósofo: “Aquele que é melhor tratado”¹¹⁰, ou, como ratificará mais a frente, “todos os gêneros são bons, exceto o tedioso”¹¹¹. Independente se pela tragédia ou se pela comédia, o objetivo de Voltaire é sempre o mesmo: tocar as paixões.

Voltaire tem uma veia cômica constante, que marca toda sua vida, desde *L'enfant prodigue* de 1736 até *Droit du seigneur* de 1762¹¹², passando por *Nanine* de 1749. Como explica Goldzink, na pena de Voltaire, a tragédia deve tender à intensidade máxima dos recursos emotivos; enquanto a comédia deve unir o que agrada e o que toca¹¹³. Diz o filósofo no Prefácio à edição de 1738 sobre do seu *L'enfant prodigue*: “Se a comédia deve ser a representação dos costumes, essa peça parece ser bem característica. Vê-se nela uma mistura do sério e do gracejo, do cômico e do tocante”¹¹⁴.

Porém, mesmo na comédia, Voltaire condena o riso imoderado. O riso não é a qualquer custo, a paixão desmedida é negada, o prazer deve ser “sério”! O teatro de Voltaire é comedido, ele pensa que nem tudo é digno de aparecer no palco. Qual

¹⁰⁸ Ibidem, p. 421

¹⁰⁹ VOLTAIRE. Correnpondances. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹¹⁰ VOLTAIRE. Préface de l'édition de 1738 à *L'enfant prodigue*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹¹¹ Idem.

¹¹² Publicada com esse título em 1763, mas encenada em 1762 com o título de *Écueil du sage*, pois o título verdadeiro não fora autorizado pela censura.

¹¹³ GOLDZINK, Jean. Présentation. In: VOLTAIRE. **Zaïre; Le Fanatisme; Nanine; Le Café**. Paris: Flammarion, 2004. p. 214.

¹¹⁴ VOLTAIRE. Préface de l'édition de 1738 à *L'enfant prodigue*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

seria então o sorriso da comédia voltairiana? A essa questão, responde Goldzink: “O homem honesto sorri na comédia com o sorriso da alma, preferível ao sorriso da boca”¹¹⁵. Há passagens em suas comédias que devem mesmo levar o espectador a lágrimas, embora sem ser patético. Mesmo na comédia, o que há de importante é o mesmo que em toda a sua obra, a saber: sempre uma excelente moral. O “sorriso da alma” é aquele que não corrompe os costumes, mas que ajuda a aperfeiçoá-los. Esse é o objetivo latente em sua comédia, que imperceptivelmente esclarece os homens. É o que se pode perceber, para citar dois exemplos, em *Nanine ou L’homme sans préjugé*, de 1749, e *Le café ou L’Écossaise*, de 1760.

Em um texto de 1730, Voltaire explicita a finalidade de sua escrita de teatro, tanto a tragédia quanto a comédia. Trata-se do *Discours sur la tragédie à Mylord Bolingbroke*, texto que serve de apresentação a sua peça *Brutus*. No *Discours*, Voltaire define, com simplicidade, o teatro e indica a finalidade de uma peça, a saber: o combate às paixões:

O teatro, seja o trágico seja o cômico, é a pintura viva das paixões humanas. [...] É necessário, ou que o amor conduza a infelicidades ou a crimes, para fazer ver o quanto ele é perigoso; ou que a virtude lhe triunfe, para mostrar que ele não é invencível¹¹⁶.

Assim Voltaire fez em todos os escritos, desde suas primeiras obras; assim Voltaire orientou seu trabalho de filósofo com o fim de combater as paixões nocivas, esclarecendo os homens em vista da felicidade individual e coletiva. Essa perspectiva acerca de sua produção escrita é ainda mais evidente em uma obra de 1743, mais especificamente em *Avis de l’Editeur* da peça *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*. Nessa *Avis* que escreveu para a edição de 1743, Voltaire defende sua peça dos ataques dos críticos. Estes dizem que *Le fanatisme* era uma obra perigosa, “feita para formar Ravaillac e Jacques Clément [dois regicidas fanatizados]”¹¹⁷. A resposta de Voltaire é uma excelente indicação do objetivo de seus textos: “[...] mais eu leio as obras desse escritor [o próprio Voltaire], mais eu as acho caracterizadas pelo amor do

¹¹⁵ GOLDZINK, Jean. Présentation. In: VOLTAIRE. **Zaïre; Le Fanatisme; Nanine; Le Café**. Paris: Flammarion, 2004. p. 314.

¹¹⁶ VOLTAIRE. Discours sur la tragédie à Mylord Bolingbroke. In: **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹¹⁷ VOLTAIRE. Le fanatisme ou Mahomet le prophète. In: _____. **Zaïre; Le Fanatisme; Nanine; Le Café**. Paris: Flammarion, 2004. p. 145.

bem público”¹¹⁸. Em seguida, o filósofo assegura que a *Henriada* foi escrita com o mesmo espírito que *Le fanatisme*, a saber: amar a verdadeira virtude, inspirando o horror contra o fanatismo¹¹⁹. Eis o fim último da filosofia voltairiana.

¹¹⁸ Ibidem, p. 146.

¹¹⁹ Idem.

CAPÍTULO 2:

AS BASES DO COMBATE

Homem! Deus te deu o entendimento para você se conduzir bem, e não para penetrar na essência das coisas que ele criou.

Voltaire

Na primeira obra em prosa na qual se apresenta explicitamente como filósofo, as *Cartas filosóficas*, Voltaire convida seu leitor a instruir-se sobre os quakeres. Nas primeiras linhas do texto, expressa-se da seguinte forma: “Eu cri que a doutrina e a história de um povo tão extraordinário mereceria a curiosidade de um homem racional”¹. O autor refere-se frequentemente a essa seita de maneira favorável; mesmo se em alguns momentos sublinha características ridículas dos seus membros, ressalta sempre a tendência ao deísmo, a ausência de clero, o pacifismo e os costumes guiados por uma moral respeitável dos quakeres.

Como afirma diretamente, o autor abre as *Cartas filosóficas*, desejando dirigir-se não a qualquer leitor, mas ao leitor curioso e racional. Habilidoso na estratégia de provocar as paixões de quem o lê, Voltaire convida seu qualificado leitor a instruir-se junto ao mais célebre representante da religião dos quakeres na Inglaterra². Acerca desse personagem, descreve-o, dizendo se tratar de um homem que:

¹ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 1.

² Segundo Pomeau, esse velho quaker não é um personagem fictício que Voltaire extraía de sua imaginação, mas um homem real, e chamava-se Andrew Pit. Esse fato é mais um argumento que comprova que Voltaire percorria o país em busca de conhecer seus costumes. O seu pensamento seria fortalecido pela experiência inglesa não só junto à produção filosófica da Inglaterra, mas também junto às seitas protestantes dos quakeres e arianos (Cf.: POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994. p. 135-145).

Após ter estado trinta anos no comércio, soubera colocar limites a sua fortuna e a seus desejos, e se retirara para um campo próximo de Londres [...], que nunca teve doença porque nunca conhecera as paixões e a intemperança³.

Voltaire descreve ainda mais o seu quaker – sua aparência, suas roupas –, discute sobre o quão ridículo parece ao religioso substituir o “tu” por “vós”(recurso da língua francesa com o fim de indicar formalidade nas relações pessoais), sobre o pedantismo dos títulos, sobre a guerra... e insiste em pedir para ser mais instruído a respeito daquela religião. A essa solicitação, o religioso lhe responde, fazendo um convite ao curioso filósofo com a hospitalidade que é habitual entre os homens daquela seita: “Entre, primeiro jantemos juntos”⁴. As constantes e marcantes referências à generosa cordialidade dos quakeres não são meros acessórios curiosos no texto, mas elas são já uma indicação do vínculo que Voltaire pretende estabelecer para o seu leitor, desde o início dessa obra, entre a religião e os costumes: pelos costumes dos quakeres, sua religião – que se aproxima do ideal de uma religião natural – começa a ser explicada, expondo suas qualidades, entre elas, o controle das paixões, como o autor deixa claro desde a descrição do seu interlocutor.

As primeiras das *Cartas filosóficas* – mais exatamente as sete iniciais, das vinte e cinco que compõem a obra – tratam de religião. Sendo as *Cartas*, entre os comentadores, referência importante na investigação acerca do pensamento voltairiano e o tema da religião constante em toda a sua produção, é comum perceber, com efeito, como indicam David Beeson e Nicholas Cronk, que a discussão sobre Voltaire como pensador começa por considerar suas ideias acerca de religião⁵. Todavia, a apreensão do pensamento filosófico em Voltaire deve não iniciar pela religião, mas concluir por ela. É preciso manter diante dos olhos, sempre que se investigar a obra filosófica de Voltaire, que ele estava menos interessado em explicitar minuciosamente seus argumentos do que no efeito prático que seu texto pudesse provocar em seus leitores. Ao tratar de religião, Voltaire pretende, por essa estratégia de combate, tocar o coração de seu público com o propósito sempre de corrigir-lhe os costumes. Consequentemente, ao discutir sobre a religião dos quakeres, é colocado no início, pelo filósofo, o que seria o fim, o resultado de sua produção intelectual, longamente refletida, acerca dos hábitos

³ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 1.

⁴ Ibidem, p. 2.

⁵ Cf.: BEESON, David; CRONK, Nicholas. Voltaire: philosopher or *philosophe*? In: CRONK, Nicholas (Ed.). **The Cambridge Companion to Voltaire**. Oxford: Cambridge University Press, 2009.

dos povos, seus costumes, e da moral, a lei geral da ação humana; em uma palavra, Voltaire inicia pelo produto de sua ética. Para apreender o pensamento filosófico de Voltaire, compreender os seus fundamentos, considerando sua consistência e coerência, deve-se tomar o caminho inverso, investigar os fundamentos que sustentam e conduzem o seu pensamento a um combate pela religião, pelos costumes, por uma moral, ou seja, é preciso identificar as bases da moral voltairiana, em uma palavra, sua ética.

Assim, em razão de para muitos pensadores do século XVIII – e Voltaire não é exceção – a religião confundir-se com a moral, o objetivo do autor é exposto desde o início de suas *Cartas filosóficas*. Sendo o combate pelo aperfeiçoamento dos costumes o fim último de seu trabalho filosófico, com a religião dos quakers, Voltaire faz ver que suas *Cartas filosóficas* objetivam tratar dos costumes de um povo, mas não numa perspectiva apenas histórica. Via o exemplo dado pela nação inglesa, Voltaire conduz o leitor às bases de sua perspectiva filosófica – que serão reproduzidas, não sem breves nuances, nas obras após 1734 – acerca do conhecimento humano (do método, do mundo, do homem, da metafísica e dos limites do conhecimento), de Deus (como causa e ordenador do mundo) e da Ética (seus fundamentos na experiência e na divindade, o problema do mal moral, da liberdade e das paixões). Com as *Cartas filosóficas*, a filosofia voltairiana apresenta seu rosto descoberto, os fundamentos da filosofia de Voltaire passam, doravante, a ser mais explícitos em relação a obras anteriores.

O que se objetiva aqui é o caminho inverso da exposição de Voltaire nas *Cartas filosóficas*, a saber: não se trata de iniciar a apresentação das bases do combate em Voltaire pela conclusão a que ele chega, ou seja: de início apresentar suas ideias acerca das bases da moral; mas, ao contrário, expor os alicerces da filosofia voltairiana que sustentam e conduzem a uma sólida ideia de moral, a sua investigação ética, e, assim, identificar os pressupostos que sustentam aquele combate contras as paixões desmedidas com o fim de aperfeiçoar os costumes.

Essa tomada de direção não é arbitrária, sua indicação é extraída do seu importante *Tratado de metafísica*. Nesta obra, não escrita para o grande público, é possível identificar a ordem necessária da investigação à compreensão da moral. Os problemas como o pensamento, as ideias, a alma, a liberdade, a virtude, etc., diz

Voltaire: “têm uma dependência da existência ou não existência de um Deus. É preciso, creio, começar por sondar o abismo desse grande princípio”⁶. Em seguida, o filósofo explica que após pesquisar sobre a existência de Deus:

parece natural investigar que relação há entre Deus e nós, ver se Deus estabeleceu leis para os seres pensantes como há leis mecânicas para os seres materiais; examinar se há uma moral e o que ela pode ser; se há uma religião estabelecida por Deus mesmo. Essas questões são sem dúvida de uma importância a que tudo cede, e nossas pesquisas com as quais distraímos nossa vida são bem frívolas comparadas a elas⁷.

Em seguida, Voltaire percebe que só é possível examinar a existência de Deus e a moral quando, antes, compreender como o homem conhece, ou seja, como o homem pensa, de onde vêm as ideias e, conseqüentemente, que uso pode-se fazer do seu pensamento; nas palavras do filósofo: “Primeiro, examinemos como lhe vêm as ideias e como ele pensa, antes de ver qual uso ele faz ou deve fazer do pensamento”⁸. Eis, portanto, a indicação do caminho traçado por Voltaire, uma trajetória que pretende estabelecer um vínculo entre o problema do conhecimento, passando pela discussão sobre a existência de Deus, e atingindo, finalmente, a investigação ética, na verdade, a maior preocupação de sua obra. Trajetória que aqui se pretende seguir com o objetivo de traçar apenas as linhas gerais e, assim, identificar as bases do combate voltairiano.

I – O CONHECIMENTO

1 – O método experimental

A Inglaterra representa um importante papel na consolidação da filosofia de Voltaire porque a estadia inglesa confirmará nele tendências que não teriam sido consolidadas em seu pensamento. A Inglaterra ensinará a Voltaire a coordenar todas as suas aspirações, ou seja, o pensamento inglês dará a Voltaire um método. Este é, no dizer de Ascoli, “o grande serviço que lhe renderá a leitura dos filósofos, a

⁶ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 161.

⁷ Ibidem, p. 171.

⁸ Idem.

conversa com os cidadãos e a percepção das instituições desse país”⁹. Assim, as *Cartas filosóficas* ganham um papel de destaque no *corpus* voltairiano porque reflete sua experiência com a filosofia inglesa, caracterizando-se como um instrumento usado pelo seu autor para se posicionar diante da tradição filosófica, filtrando as ideias a serem herdadas dessa tradição. Este novo método é usado por Voltaire como arsenal de seu combate e tem como munições privilegiadas Francis Bacon, John Locke e Isaac Newton¹⁰.

Voltaire bem viu que a expansão da filosofia inglesa moderna estava ligada ao nome de Francis Bacon. Assim como Descartes na França, mas por uma via completamente diferente, Bacon havia aberto o caminho a seus sucessores, lançando as bases de uma nova filosofia ou, como Voltaire se refere a ela, a “sã filosofia”, isto é, a experimental cuja paternidade é atribuída a esse inglês por Voltaire. Em 1620, Bacon publica o seu *Novum scientiarum organum*, obra na qual estabelece os fundamentos do “método experimental”, nas palavras de Voltaire: “andaimes com o qual se construiu a nova filosofia”¹¹. Este método será o norte de Voltaire em toda sua obra. Por exemplo: em seu *Tratado de metafísica*, redigido imediatamente após as *Cartas filosóficas*, Voltaire se apropriou desse método como meio de garantir, a seu ver, a objetividade na investigação. Para explicar seu uso e efeito, descreve um observador que se pretende imparcial para avaliar o homem, um personagem com o olhar de um estrangeiro. Na introdução do *Tratado*, seu autor diz:

Eu gostaria, na investigação sobre o homem, de me conduzir como eu faço no estudo da astronomia [...]. Da mesma forma, estudando os homens, vou proceder colocando-me, primeiro, fora de sua esfera, fora de seu interesse e me desfazer de todos os preconceitos da educação, da pátria e, sobretudo, dos preconceitos da filosofia. Eu suponho que, por exemplo, nascido com a faculdade de pensar e de sentir que tenho presentemente, e não tendo a forma humana, eu desço do globo de Marte ou de Júpiter. Posso passar a vista

⁹ ASCOLI, Georges. Voltaire (III): L'état d'esprit philosophique de Voltaire avant le séjour en Angleterre. *Reveu bimensuelle des cours et conférences*. Paris, N° 10, Vol. 25, p. 128-144, avril, 1924. p. 144.

¹⁰ Não se pretende aqui descrever a herança recebida por Voltaire especificamente da filosofia de Bacon, Newton e Locke por entender que tal descrição já foi feita em outra oportunidade. Mas indicar a primazia da experiência no processo do conhecimento no pensamento voltairiano. Acerca da herança inglesa de Voltaire, ver: MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica**: um ensaio introdutório. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

¹¹ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 35.

rapidamente sobre todos os séculos, todos os países e, consequentemente, sobre todas as tolices desse pequeno globo¹².

O que se pretende com essa narrativa é expor sua pretensão de estabelecer, metodologicamente, um distanciamento suficiente para julgar o homem sem o *a priori* dos metafísicos, sem a especulação infundada (porque sem a experiência), sem as hipóteses, mas de maneira puramente fenomenal, evitando, assim, a um só tempo, a subjetividade do olhar do vulgo e dos filósofos e sustentando-se na *sã* filosofia experimental. Isto é, um método que faz da experiência um dado fundamental do trabalho filosófico. Essa perspectiva representa, por um lado, a negação da filosofia em voga no continente e, por outro, a adesão à orientação geral da filosofia inglesa.

A ruptura entre essas “duas filosofias” – uma fundada em princípios metafísicos e outra na experiência – não é privilégio de Voltaire no século XVIII, ou seja, ele não foi o único pensador desse período a indicar a separação entre essas duas vias à investigação filosófica. Denis Diderot, por exemplo, embora para sustentar um materialismo ateu ao qual Voltaire sempre se opôs, descreve no opúsculo *De l'interprétation de la nature*, de 1753, as principais diretrizes de um método baseado na observação da natureza, na reflexão e na experiência, isto é, de uma filosofia experimental, em contraste com uma filosofia a que chamou de racional¹³. Assim Diderot contrasta as duas filosofias:

Nós distinguimos dois tipos de filosofia: a experimental e a racional. Uma tem os olhos vendados, caminha sempre tateando, agarra tudo o que lhe cai nas mãos e, no fim, encontra coisas preciosas. A outra recolhe essas matérias preciosas e se esforça por preparar um archote, mas esse pretensso archote lhe tem servido menos, até hoje, do que o tatear de sua rival [...]. A experiência multiplica seus movimentos infinitamente, está sempre em ação, coloca-se à investigação de fenômenos enquanto a razão procura analogias. A filosofia experimental não sabe nem o que lhe virá, nem o que não lhe virá de seu trabalho, mas trabalha sem descanso. Ao contrário, a filosofia racional pesa as possibilidades, pronuncia-se sobre elas e, simplesmente, detém-se. Ela diz com audácia: *não se pode decompor a luz*; a filosofia experimental a escuta e

¹²VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 158. Essa passagem do *Tratado de metafísica* é o embrião do conto filosófico *Micrômegas*, publicado em 1752, texto no qual seu autor recorre à ideia de um viajante planetário que vem à Terra e encontra um grupo de filósofos, oportunidade que Voltaire cria para, armado pelo método experimental, atacar os pretensiosos “fazedores de sistemas”, como Voltaire denomina os filósofos metafísicos.

¹³Importante ressaltar que sua concepção materialista ganha maior força demonstrativa nos seguintes textos: *Entretien entre d'Alembert et Diderot*; *Le rêve de d'Alembert* e na *Suite de l'entretien*.

se cala por séculos inteiros, de repente, mostra o prisma e diz: *a luz se decompõe*¹⁴.

A primazia da experiência no processo do conhecimento é uma exigência perene da filosofia voltairiana. Toda investigação que ignora a experiência não merece ser levada em consideração, pois a experiência é a única via à verdade e as conjecturas, ao erro. Assim se expressa Voltaire na *Carta-dedicatória* de 1738 dos *Elementos da filosofia de Newton*: “Uma filosofia que se estabelece apenas sobre explicações temerárias não merece, a rigor, o menor exame: pois há inumeráveis maneiras de se chegar ao erro e um só caminho para a verdade”¹⁵. Voltaire compara aquele que deseja investigar sem o auxílio da experiência a cegos que discutem a respeito das cores ou surdos que examinam os sons. Adverte o filósofo no *Tratado de metafísica*: “Quando não temos o compasso da matemática, nem o archote da experiência e da física, é certo que não podemos dar um passo”¹⁶.

Em toda sua obra, Voltaire pretende defender a ideia de que o caminho da experiência ao conhecimento não é uma opção, mas o único humanamente possível, o único compatível com as condições cognitivas do homem: “a qualquer coisa que ele aplique seu espírito, ele o aplica a algo de ligado necessariamente à condição humana”¹⁷. Só lhe resta experimentar, “agarrar tudo o que lhe cai nas mãos”, como disse Diderot, e raciocinar sobre o que está ao seu alcance, isto é, os dados da experiência, analisando-os. A condição do homem ao conhecimento é, portanto, a de pensar objetos exteriores. Aquele viajante planetário da Introdução do *Tratado de metafísica* conclui apenas acerca do que lhe permite a observação; diz ele: “Eu só posso julgar segundo o que vejo e o que me parece mais provável”¹⁸. E quanto à análise, à reflexão racional a partir da experiência, reconhece os seus limites:

¹⁴ DIDEROT, Denis. De l'interprétation de la nature. In: _____. **Œuvres philosophiques**. Paris: Garnier, 1964 (Éd. de Paul Vernière). p. 192-193. grifo do autor.

¹⁵ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 15.

¹⁶ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 173-174. Acerca da crítica de Voltaire aos filósofos que abandonam a experiência no processo de conhecimento e do paralelo entre os que assim procedem e os cegos e os surdos que discutem, respectivamente, sobre as cores e os sons, ver o conto *Pequena digressão* de 1766.

¹⁷ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 125.

¹⁸ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 182.

Não tendo, portanto, para me conduzir nessas investigações, senão minhas próprias luzes [...], eu procuro com sinceridade o que minha razão pode descobrir por ela mesma; eu experimento suas forças não para crê-la capaz de suportar todos os pesos imensos, mas para fortificá-la por esse exercício e para aprender até aonde vai seu poder¹⁹.

A análise – entendida como a distinção dos elementos nos fatos, comparando tais elementos com o propósito de identificar os laços que os unem e, assim, extrair suas leis – da experiência é o limite da cognição humana, ao homem não é possível exceto servir-se dessa análise, “bastão que a natureza deu aos cegos”²⁰. Em uma palavra, o pensamento é proporcional à sensação. Conclui Voltaire: “analiso tudo parte por parte e, em seguida, vejo o que posso julgar acerca do total”²¹.

Essa perspectiva da capacidade do conhecimento se traduz, no pensamento voltairiano, na impossibilidade de partir, como desejam alguns filósofos, de princípios metafísicos. Como afirma numa primeira versão da Carta XIII, sobre Locke, das *Cartas filosóficas*: “Não me cabe senão pensar humanamente”²². Ou seja, é negligenciar os limites do conhecimento pretender, orgulhosamente, iniciar a investigação a partir de princípios *a priori*, pois, garante Voltaire, “Partir diretamente dos primeiros princípios é próprio somente de Deus”²³. Em um texto de maturidade, Voltaire escreve: “[...] a análise me parece mais feita para as nossas fracas concepções”²⁴.

Ao método adotado por Voltaire, Stenger atribui um valor de cientificidade. Fazendo referência ao *Tratado de metafísica*, quando Voltaire dá uma prévia definição de homem de acordo com o que experimentou até então, Stenger afirma sobre do método voltairiano: “O procedimento experimental é prudente e se

¹⁹ Ibidem, p. 183.

²⁰ Ibidem, p. 174.

²¹ Ibidem, 179.

²² VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 285. Esclarecimento: o texto das *Cartas filosóficas* inserido em *Mélanges* – e utilizado abundantemente neste trabalho – foi estabelecido a partir de uma edição das *Cartas* de 1734; por essa razão, não conta com todas as alterações feitas por Voltaire ao longo dos anos, apenas algumas foram inseridas em suas *Notes et variantes*. Assim, doravante, faz-se necessário, em alguns momentos, recorrer à edição elaborada por Gerhardt Stenger indicada nesta nota, pois ela conta com todas as variantes do texto em tela.

²³ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 43.

²⁴ VOLTAIRE. Il faut prendre un parti. In: _____. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 372.

contenta com resultados modestos, sempre ‘falsificáveis’, para falar como Popper, que vê nisso o principal critério de cientificidade”²⁵. Essa interpretação soma-se a de Éliane Martin-Haag²⁶ para quem o complexo espírito de Voltaire situa-se sempre da perspectiva do progresso das luzes teóricas e morais. O método experimental, pensa Voltaire, é o único que possibilita esse progresso, uma vez que, “sempre tateando”, na metáfora de Diderot, viabiliza o acúmulo de conhecimento e, assim, o seu desenvolvimento. Entre outras, essa é a razão pela qual Voltaire opõe-se ao inatismo cartesiano. Ou seja, além da negação da existência mesma de princípios inatos no homem, Voltaire aponta para o pensamento solitário de Descartes como a causa dos seus romances filosóficos: refletindo a partir da adoção da ideia de existência de princípios inatos, num cômodo aquecido, sem paixões que o incomode e dispondo de todo o tempo para entreter-se com seus pensamentos, Descartes pretende construir sozinho, tal qual um engenheiro, os alicerces da ciência pelo trabalho de um intelecto isolado²⁷. Em oposição, Voltaire, ao escrever, por exemplo, sobre a lei da atração na Décima Quinta das *Cartas filosóficas*, diz tratar da história de uma criação nova e, em seguida, expõe essa história desde Copérnico a Newton, passando por Kepler, Galileu e Bacon. A história do progresso do saber é fruto do trabalho de muitos intelectos e é tomada, assim, como um fio num labirinto. Descartes, ao abandonar tal fio e desejar construir sozinho as bases da ciência, perde-se e, consultando apenas sua poderosa imaginação, faz filosofia como quem faz romances, construindo um mundo imaginário²⁸. As teses oriundas do método experimental podem, aos olhos de Voltaire,

²⁵ STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 25.

²⁶ Acerca dessa perspectiva do pensamento de Voltaire, ver: MARTIN-HAAG, Éliane. **Voltaire: Du cartésianisme aux Lumières**. Paris: Vrin, 2002. p. 11.

²⁷ Cf.: DESCARTES, René. Discurso do método. In: _____. **Obra escolhida**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962 (Coleção “Clássicos Garnier”).

²⁸ A referida passagem encontra-se no início da Quinta Carta publicada entre 1739 e 1752, mas suprimida em edições posteriores. Cf.: VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. 163-165. A ideia de que a razão é fruto da história, do tempo, é explícita também no fim da Décima Primeira Carta da edição de 1752 e 1756. Importante lembrar que, para Voltaire, Descartes tem um lugar de destaque no progresso histórico do pensamento, pois libertou a razão dos entraves da autoridade e da tradição, “reconhecendo o legado cartesiano para as luzes teóricas, não deixa de tentar justificar os ‘erros’ de Descartes: um homem, ao desbravar novas terras, não pode, de um só golpe, conhecer todas as suas propriedades, por essa razão Descartes, ao descobrir novos caminhos para o pensamento, enganou-se em algumas coisas. Porém, seus sucessores, ao fertilizarem essa nova terra, devem-lhe a obrigação da descoberta”. (MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório**. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010. p. 143) Conclui Voltaire acerca da participação de Descartes no progresso do conhecimento: “ele ensinou aos homens de seu tempo a raciocinar e a se servir, contra ele mesmo, de suas armas; se não pagou com boa moeda, é muito ter descreditado a falsa”. (VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 58)

sofrer alterações, aperfeiçoamentos, o próprio método pode ser aperfeiçoado, mas não refutado por completo porque se trata da única via aberta ao conhecimento humano. No décimo sétimo diálogo do *L'A,B,C*, de 1768, Voltaire chega mesmo a reivindicar o direito ao erro e à contradição como incontornáveis à condição da marcha natural do espírito humano, desde que se investigue de boa fé:

Eu! Eu não tenho certeza de nada. [...] Tateio na escuridão sobre todo o resto. Afirmo uma ideia hoje, duvido dela amanhã, depois de amanhã a nego e posso me enganar todos os dias. Todos os filósofos de boa fé que eu vi me confessaram [...] que o Grande Ser não lhes deu uma porção de evidência mais forte do que a minha²⁹.

Perspectiva contrária a do racionalismo do século XVII que era definido por um método puramente dedutivo, isto é: parte-se, em todas as ciências, de princípios irrecusáveis, definitivamente, ao conhecimento verdadeiro. A tarefa da filosofia encontrava-se, então, na construção de sistemas. Ernst Cassirer explica esse procedimento da seguinte forma:

Para que lhe parecesse verdadeiramente “filosófico”, era preciso que o saber tivesse alcançado e estabelecido com firmeza a ideia primordial de um ser supremo e de uma certeza suprema intuitivamente apreendida, e que tivesse transmitido a luz dessa certeza a todo o ser e a todo o saber dela deduzido. É o que efetivamente ocorre quando, pelo método da demonstração e da dedução rigorosa, são mediatamente ligadas à certeza primordial outras proposições, a fim de se percorrer, por meio dessa conexão mediata, toda a cadeia do cognoscível e de a encerrar sobre si mesma. Nenhum elo dessa cadeia pode ser separado do conjunto, nenhum deles se explica nem se conclui por si mesmo. A única explicação de que é suscetível consiste em sua “dedução” rigorosa e sistemática, a qual o reconduz à causa primeira do ser e da certeza, permitindo assim avaliar a distância a que se encontra em relação a essa causa primeira e ao número de elos intermediários que o separam daquela.³⁰

Voltaire afasta-se de tal método e liga-se ao empirismo do mesmo século XVII. Ao contrário do racionalismo, o empirismo atribuía à experiência a origem de todo o conhecimento. Em *O filósofo ignorante*, Voltaire confirma uma adoção, por toda vida, de um método: “É preciso renunciar ao senso comum [mesmo que: bom

²⁹ VOLTAIRE. *L'A,B,C* ou Dialogue entre A,B,C: traduit de l'anglais de M. Huet. In: _____. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier, [19--], p. 343.

³⁰ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 24.

senso, razão] para não convir que nós não sabemos nada do mundo senão pela experiência”³¹.

O método experimental torna-se para Voltaire, por um lado, um recurso profilático ao conhecimento verdadeiro porque previne contra os romances elaborados pelas paixões e imaginação do espírito de sistema; por outro lado, o caminho mais seguro possível ao conhecimento verdadeiro uma vez que não deixa de atender às exigências do espírito sistemático, a saber: a busca da distinção dos elementos nos fatos, comparando tais elementos com o propósito de identificar os laços que os unem e, assim, extrair suas leis, seus princípios. Essa é, na verdade, a perspectiva do método nas Luzes francesas. D’Alembert, no *Discurso preliminar* de 1751 assim se exprime a esse respeito:

Todas as propriedades que observamos nesses corpos [nos corpos terrestres que nos rodeiam] têm entre si relações mais ou menos sensíveis para nós: o conhecimento ou a descoberta dessas relações é quase sempre o único objetivo que nos é permitido atingir e o único, por conseguinte, que deveríamos nos propor. Não é portanto através de hipóteses vagas e arbitrárias que podemos esperar conhecer a Natureza: é através do estudo refletido dos fenômenos, através da comparação que faremos entre uns e outros, através da arte de reduzir, tanto quanto possível, um grande número de fenômenos a um único que possa ser considerado como seu princípio. [...] Essa redução, que os torna aliás mais fáceis de apreender, continua o verdadeiro espírito sistemático que não se deve confundir com o espírito de sistema³².

O espírito de sistema e o espírito sistemático trafegam em sentidos contrários; embora apenas um, para as Luzes, não perde o rigor na investigação e a busca por atender à exigência de coerência dos resultados alcançados pelo pensamento em relação à realidade, pois esses resultados são fundados em bases sólidas que o seu método pretende garantir. Assim, Voltaire opta pelo sentido a ser tomado na investigação:

É claro que nunca se deve levantar hipóteses; nunca dizer: Começemos por inventar princípios com os quais trataremos de tudo explicar. Mas é necessário dizer: Façamos a análise exata das coisas e em seguida trataremos

³¹ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 864.

³² D’ALEMBERT, Jean Le Rond. Discurso preliminar. In: D’ALEMBERT, Jean Le Rond; DIDEROT, Denis. **Discurso preliminar e outros textos**. Tradução Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da UNESP, p. 1989. p. 31.

de ver, com muita desconfiança, se elas se relacionam com alguns princípios³³.

Para Cassirer³⁴, há uma descrença na fecundidade do espírito de sistema, que representa um freio, um obstáculo mesmo à razão filosófica. Contudo, ao abandonar o espírito de sistema, as Luzes francesas não renunciam ao espírito sistemático, ao qual pretende, pelo contrário, incutir mais valor e eficácia. Doravante, o pensamento filosófico recusa-se a ser limitado pelas construções doutrinárias definitivas, reduzindo-se, assim, a deduzir verdades da cadeia de axiomas definitivamente estabelecidos.

A negação do espírito de sistema implica o abandono das hipóteses, compreendidas como especulação metafísica, isto é: adoção de ideias sem referência à experiência, que não partem dos fenômenos e não são verificados por eles. É nesse sentido que Voltaire adota o procedimento newtoniano de não criar hipóteses (*Hypotheses non fingo*, “Eu não invento hipóteses”, escrevia Newton nos famosos escólios gerais das *Principia* de 1687), ou seja, essa máxima era usada por Voltaire contra toda metafísica que pretendia tratar de questões que não são suscetíveis de receber uma resposta “científica”, isto é, uma demonstração empírica.

Como faz habitualmente em sua obra, Voltaire nunca recebe passivamente uma influência, sempre a acomoda ao seu modo próprio de pensar. Nesse sentido, no caso da herança recebida de Newton, ele não apenas se apropriou do método newtoniano, mas, de acordo com Stenger, aperfeiçoou-o. Esse intérprete assim explica o distanciamento e a melhoria efetuada por Voltaire acerca do método de Newton:

A experiência, segundo Newton, preenche duas funções: a de fonte do conhecimento científico e a de verificação das teorias científicas. Ora, não se tem o conhecimento inteiro no elemento da observação: o que Newton esqueceu-se de dizer em sua exposição do método dito empirista é que entre o ponto de partida e o ponto de chegada há um momento intermediário, irreduzível a toda observação, e essencial: o da hipótese (no sentido de conjectura)³⁵.

³³ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 172.

³⁴ Cf.: CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 10.

³⁵ STENGER, Gerhardt. *Présentation*. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 26.

O verdadeiro método experimental não elimina a hipótese, pois esta é parte constitutiva daquele método. Agora, por hipótese se compreende uma ideia formulada com referência à experiência e, pela própria experiência, verificada. Voltaire, na carta XI das *Cartas filosóficas*, indica o real uso da ideia de experiência pela descoberta da vacina da varíola pela sua inserção: observação (nunca se adquire duas vezes varíola), hipótese (se se dá varíola a uma criança de seis meses, ela nunca a terá novamente) e verificação pela experiência. Ou seja, a experiência possui três momentos, a saber: observação, hipótese e experimentação; porém, segundo Stenger, Newton só mencionou o primeiro e o último. Conclui esse intérprete acerca do método experimental em Voltaire, apontando nesse método um contorno mais preciso no âmbito do pensamento voltairiano:

O *empirismo* de fato não consiste em derivar por indução teorias gerais a partir da experiência, é uma doutrina que afirma que só a experimentação é o critério decisivo da verdade de uma teoria que é, no fundo, hipotética³⁶.

O que se pode extrair desse debate é que há, portanto, um bom uso das hipóteses, quando elas são sustentadas pela experiência, como no exemplo acima da inoculação da varíola. Porém, quando se abandona essa experiência e se forja um sistema, considerado apenas como uma exigência de coerência interna ao próprio pensamento, quando a verdade é confundida com a adequação do que se diz com a ideia que se tem, numa lógica interna, corre-se o risco do afastamento entre o sistema criado e o mundo experimentado; conseqüentemente, o sistema transforma-se num romance fictício porque sua fonte alimentadora é a subjetividade imaginativa. A produção do espírito de sistema não pode ser tomada senão como uma obra de ficção apartada da realidade. A única exigência a uma tese, coerência interna ao próprio pensamento, não escapa, pensa Voltaire, da subjetividade e, assim, as paixões, como por exemplo o orgulho, serão responsáveis pela investigação, levando os autores a produzirem romances engenhosos, mas sem correspondência com o mundo experimentado, com a realidade. Por esse motivo, Descarte é pintado por Voltaire quase como um poeta – alguém de imaginação viva e forte³⁷ – e os *Princípios de filosofia*, como romance de filosofia³⁸.

³⁶ Idem. p. 27. (grifo do autor).

³⁷ Cf.: VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 55.

³⁸ Cf.: Ibidem, p. 11.

Voltaire expõe, numa peça de teatro, o mau uso das hipóteses e, consequentemente, a subjetividade como resultado da investigação assim conduzida. Trata-se de *Le Café ou L'écossaise* de 1760. A história se passa num café-hospedaria, que é frequentado assiduamente, entre outros, por Frélon, um jornalista detestado por todos em razão de sua baixeza e perversidade, “um *bel esprit* tedioso e mau”³⁹, que havia sido contratado por Lady Alton para obter informação acerca de sua rival, a virtuosa escocesa Lindane. Ao ser questionado por Lady Alton acerca do que lhe solicitara, Frélon, por não ter informações suficientes conforme exige sua contratante, cria uma hipótese aparentemente coerente, que agrada os ouvidos de Lady Alton, e a justifica: “Quando se descobre pouca coisa, junta-se qualquer coisa e qualquer coisa com qualquer coisa tem-se muita coisa. Eu fiz uma hipótese”⁴⁰. Voltaire zomba assim das hipóteses infundadas, das conjecturas sem referência à experiência a partir das quais é possível criar um mundo irreal, fictício, romanesco. Todavia, a hipótese construída astuciosamente por Frélon agrada Lady Alton, uma vez que a versão contada macula a imagem da sua rival, o que leva Lady Alton a comentar que, embora não perceba nada do que Frélon afirmara, gostaria que as coisas fossem assim mesmo⁴¹. Após as conjecturas do jornalista, ela se convence, mesmo sem as devidas demonstrações,

³⁹ VOLTAIRE. *Le Café ou l'Écossaise*. In: _____. *Zaire; Le Fanatisme ou Mahomet le prophète; Nanine ou l'Homme sans préjugé; Le Café ou l'Écossaise*. Paris: Flammarion, 2004. p. 323. A peça *Le Café* surge em meio a uma atmosfera de guerra que se desenvolve não apenas entre nações – a Guerra dos Sete Anos ocorreu entre 1756-1763 –, mas, sobretudo, entre os filósofos e seus inimigos nos salões parisienses. Com os ataques impiedosos ao personagem Frélon, Voltaire vinga a filosofia porque, dessa forma, atacaria, com o uso de um parônimo, seu declarado inimigo Fréron, diretor de *L'Année littéraire* (Ano literário), uma revista hostil aos filósofos a qual Voltaire gosta de se referir como *L'Âne littéraire* (Asno literário). A disputa entre os dois gerou textos agressivos de ambos os lados; quanto a Voltaire, vale observar a continuação de seu combate ao diretor de *L'Année littéraire* em *Anecdotes sur Fréron: écrites par un homme de lettres à un magistrat qui voulait être instruit des mœurs de cet homme*, publicadas em 1761.

⁴⁰ Ibidem, p. 331.

⁴¹ Voltaire, leitor de Blaise Pascal e profundo admirador das *Provinciales*, conhecia e concordava com a tese pascalina acerca da persuasão. Em *Da arte de persuadir*, Pascal afirma: “A arte de persuadir tem uma relação necessária com a maneira com que as pessoas consentem naquilo que se lhes propõe, e nas condições das coisas em que se quer que elas acreditem. Ninguém ignora que existem duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma, que são os seus dois principais poderes: a inteligência e a vontade. A mais natural é a da inteligência, porque só se poderiam admitir as verdades demonstradas; mas a que mais frequentemente se escolhe [...] é a da vontade, porque todos os homens são quase sempre levados a crer não no que é provado, mas no que lhes agrada” (PASCAL, Blaise. *A arte de persuadir*. Tradução Renata Cordeiro. São Paulo: Landy Editora, 2005. p. 9). O Frélon de Voltaire bem sabia disso e usou tal estratégia para convencer sobre seu raciocínio de má fé. Voltaire adverte para o perigo acerca da engenhosidade, ousadia e lampejos de verossimilhança das hipóteses que estimulam a vontade humana, tocando o orgulho, a crê-las e levam o espírito a congratular-se por tais princípios sutis e, por isso, o entendimento serve-se de toda sua sagacidade para defendê-los. (Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 172).

daquilo a que estava predisposta a considerar. E acerca de todo esse processo, Frélon considera:

A verdade precisa de alguns ornamentos; a mentira pode ser vilã, mas a ficção é bela. Além disso, o que é a verdade? Conformidade entre nossas ideias. Ora, o que se diz é sempre conforme à ideia que se tem quando se fala; assim, não há propriamente mentira⁴².

Duas coisas são possíveis de se observar nessa passagem comprobatória acerca da ideia de Voltaire quanto ao mau uso da hipótese: a primeira, a opção do personagem pela ficção em detrimento da verdade, posição sempre negada por Voltaire. Segunda, a noção de verdade como conformidade do que é dito à ideia de quem o diz; ora, isso é o fundamento mesmo da subjetividade segundo Voltaire, pois cega os grandes homens em relação à realidade que lhes é exterior⁴³: exigindo tão somente essa espécie de coerência, tudo pode ser dito, coerentemente, a partir da imaginação e sem a necessidade de que haja uma correspondência com o mundo. Conclui Voltaire: “Eu forjaria sistemas, isto é, erros”⁴⁴. Essa é a razão do mundo experimentado por Cândido não corresponder ao mundo explicado pelo seu mestre Pangloss.

2 – Conhecimento do homem

John Locke, aos olhos de Voltaire, cria os primeiros marcos de uma nova ciência da natureza humana, de uma nova explicação do homem, partindo apenas de dados confiáveis, a saber: os fatos observáveis. O pensamento lockeano está para a filosofia francesa do século XVIII como o de Aristóteles está para o pensamento medieval e, nesse contexto, Voltaire se destaca como um “operador” – para usar uma expressão de Stenger – das ideias lockenas. Assim Voltaire refere-se a Locke nas *Cartas filosóficas*:

Tantos raciocinadores, tendo feito o romance da alma, um sábio veio e fez modestamente sua história. Locke desenvolveu a razão humana para o homem como um excelente anatomista explica as molas do corpo humano. Apoiando-se em toda parte do archote da física, ousa algumas vezes falar

⁴²VOLTAIRE. *Le Café* ou l'Écossaise. In: _____. *Zaire; Le Fanatisme* ou Mahomet le prophète; *Nanine* ou l'Homme sans préjugé; *Le Café* ou l'Écossaise. Paris: Flammarion, 2004. p. 332.

⁴³ Cf.: VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 38.

⁴⁴VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 187.

afirmativamente, mas também ousa duvidar, ao invés de definir de uma só vez o que não conhecemos, ele examina por graus o que queremos conhecer⁴⁵.

Voltaire destaca dois méritos em Locke: o primeiro diz respeito ao fato deste filósofo ter arruinado o inatismo cartesiano, provando que todas as ideias vêm dos sentidos, inclusive as evidências matemáticas: Locke reabilitara o velho axioma segundo o qual nossos sentidos são as portas do entendimento. O segundo mérito do filósofo inglês, na perspectiva voltairiana, foi o de reconhecer o valor do conhecimento humano como proporcional ao estreito limite de seu espírito: Locke não explicou a maneira como as ideias entram no espírito, tampouco, sobre a natureza mesmo desse espírito. Isso, segundo Voltaire, não é uma insuficiência da “teoria do conhecimento” lockeano, mas a incapacidade do próprio conhecimento humano. Como a sensação se transforma em ideia? Voltaire há muito se recusou a dar uma resposta a esse problema, diz ele: “É bem triste ter tantas ideias e não saber exatamente a natureza das ideias. Eu o confesso, mas é bem mais triste, e muito mais tolo, crer saber o que não se sabe”⁴⁶. Lições fundamentais das quais Voltaire não mais se afasta, como prova o capítulo XXIX de *O filósofo ignorante*. Após tanto buscar a verdade e só ter encontrado quimeras, confessa:

Eu voltei a Locke como o filho pródigo que retorna à casa paterna; joguei-me entre os braços de um homem honesto, que nunca finge saber o que não sabe; que, a bem da verdade, não possui riquezas imensas, mas cujos fundos estão bem assegurados e que goza do bem o mais sólido sem nenhuma ostentação. Ele me confirma a opinião que sempre tive: que nada entra em nosso entendimento senão pelos nossos sentidos”⁴⁷.

Voltaire ousará dar alguns passos sem o auxílio de Locke e avançará dos textos da década de 1730 – nos quais o filósofo apresenta-se mais cauteloso, indicando que Deus deu à matéria a possibilidade de pensar –, passando pelo *Dicionário filosófico* de 1764 para, finalmente, no *Tout en Dieu*, de 1769⁴⁸, explicar em que sentido deve-se compreender a noção de que Deus dá ideias ao homem.

⁴⁵ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 38.

⁴⁶ VOLTAIRE. *Idée*. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 328.

⁴⁷ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 887.

⁴⁸ Stenger, entre outros intérpretes da filosofia voltairiana, refere-se à conclusão do *Tout en Dieu* como uma aproximação à tese de Malebranche acerca da origem das ideias (Cf.: STENGER, Gerhardt. *Présentation*. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 30). Como indica o subtítulo do livro – ele se chama *Tout en Dieu: commentaire sur*

Em carta a Formont, de 15 de agosto de 1733, Voltaire apresenta a tese da matéria pensante, tornando desnecessário recorrer à noção de alma para possibilitar o pensamento, como um argumento verossímil em oposição ao absurdo cometido em negar que Deus pudesse dar ao homem, à matéria, essa faculdade:

Quanto mais viro e reviro essa ideia [acerca da possibilidade de Deus ter dado à matéria a faculdade de pensar], mais ela me parece verdadeira. Seria absurdo asseverar que a matéria pensa, mas igualmente absurdo é asseverar ser isso impossível⁴⁹.

Em 22 de junho de 1734, numa correspondência ao Sr. De La Condamine, Voltaire apresenta-se mais incisivo ao afirmar acerca ideia segundo a qual o pensamento é uma propriedade da matéria. Comentando suas *Cartas filosóficas*, afirma:

Minha carta sobre Locke se reduz unicamente a isso: “A razão humana não saberia demonstrar que é impossível a Deus unir o pensamento à matéria”. Essa proposição é, eu creio, tão verdadeira quanto esta: os triângulos que têm a mesma base e a mesma altura são iguais⁵⁰.

No *Tratado de metafísica*, o filósofo descreve o homem como uma matéria que sente e pensa, dizendo: “Estamos certos que somos matéria, que sentimos e

Malebranche –, o que se extrai dessa obra é mais uma confessa interpretação própria de Voltaire sobre uma ideia daquele filósofo do que uma aceitação de toda sua filosofia, pois, nessa mesma obra, Voltaire, embora afirme que Malebranche “tem razão”, não o faz sem deixar de constatar, antes, a existência de “todos os seus erros”: (VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 313) Acerca da expressão malebranchista, “ver tudo em Deus”, Voltaire indica o que considera ser o único caminho à compreensão dessa ideia de Malebranche, pois, caso sua interpretação esteja equivocada, a argumentação do autor do *De la recherche de la vérité* não fornece nenhuma noção clara, nenhuma ideia distinta, em nada contribui para tornar os homens mais sábios, como Voltaire já afirmara no *Tratado de metafísica* (Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 175). No *Tout en Dieu*, em concordância com o seu *Tratado* de trinta e cinco anos antes, Voltaire arremata: “Que podemos, portanto, entender por essas palavras: *ver tudo em Deus*? Ou essas palavras são vazias de sentido [como supôs Voltaire no *Tratado*] ou elas significam que Deus nos dá todas as nossas ideias”. (VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 313) Eis a interpretação que Voltaire adota. Mas, nessa adoção, a obra voltairiana mantém-se fiel a Malebranche ou, como ocorreu em relação a todos os “heróis” da sua filosofia – para usar uma expressão de Pomeau –, Voltaire absorve a ideia para modelá-la ao seu pensamento e, conseqüentemente, corrompe a sua fonte? O laço entre os dois filósofos acerca do problema da ideia exigiria um estudo mais detido, que identificasse os limites dessa aproximação e apontasse, sobretudo, o afastamento entre Voltaire e Malebranche, o que este trabalho não se propõe. Por essa razão, é temerário afirmar um Voltaire malebranchista ao final da sua vida.

⁴⁹ VOLTAIRE. Correspondence. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁵⁰ Idem.

que pensamos”⁵¹. Mais a frente, na mesma obra, defende a ideia da matéria pensante contra o argumento da indivisibilidade do pensamento: se o pensamento é um composto da matéria, o pensamento deve ser extenso e divisível como a matéria o é; a essa objeção que trata da dificuldade da relação entre uma substância material, o corpo, e uma substância (suposta substância, aos olhos de Voltaire) não material, a ideia, posta pela tradição filosófica moderna⁵², Voltaire responde:

Mas se o pensamento é um atributo de Deus dado à matéria eu não vejo que seja necessário que esse atributo seja extenso e divisível, pois vejo que Deus comunicou outras propriedades à matéria as quais não têm nem extensão, nem divisibilidade, o movimento, a gravitação, por exemplo⁵³.

Com efeito, desde o *Tratado*, Voltaire atribui a Deus a causa do pensamento. E segue consolidando tal perspectiva ao longo de sua obra. Nos *Elementos da filosofia de Newton*, indigna-se com a temerária argumentação segundo a qual Deus não teria dado pensamento à matéria: “É uma coisa bem ousada dizer a Deus: Pudestes dar o movimento, a gravitação, a vegetação, a vida a um ser, mas não lhe podeis dar o pensamento!”⁵⁴ Essa ideia se consolida ao final da vida, por exemplo, no *Dicionário filosófico* e, finalmente, no *Tout en Dieu*, textos nos quais seus argumentos sobre a ideia ganham maior força demonstrativa.

Para Voltaire, Deus é a causa dos pensamentos, movimentos e sensações humanas. Consequentemente, os homens são máquinas nas quais a divindade faz mover as engrenagens. A ideia de alma torna-se, nesse raciocínio, inútil, pois Deus ocuparia seu lugar. Segundo Stenger, esse argumento garante a Voltaire o fim do dualismo metafísico cartesiano e não cede ao ateísmo:

Esse ‘malebranchismo mutilado’ [*malebranchisme tronqué*] permitirá ao velho de Ferney elaborar uma filosofia essencialmente monista⁵⁵, sem,

⁵¹ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 178.

⁵² A respeito do problema moderno acerca da substância, ver: CHAUI, Marilena. *Filosofia moderna*. In: CHAUI, Marilena *et al.*. **Primeira filosofia**: lições introdutórias. 4ª Ed.. São Paulo: Brasiliense, [19--].

⁵³ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 182.

⁵⁴ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 46.

⁵⁵ O monismo se opõe ao dualismo no que ele proclama a unidade do universo, sem a antítese entre o espírito e a matéria. “Se diz de todo sistema filosófico que considera o conjunto das coisas como redutíveis à unidade: seja do ponto de vista da substância, seja do ponto de vista das leis (ou lógicas ou físicas), pelas quais elas são regidas, seja enfim pelo ponto de vista da moral”. (LALANDE, André.

todavia, dar espaço ao ateísmo. [...] Menos prudente do que Locke, que só avança a hipótese da ‘matéria pensante’ de maneira especulativa, Voltaire estima que é *verossimil* que Deus dotou a matéria da faculdade de pensar, a noção de alma espiritual é só um conceito vazio de sentido. O que é a alma? Segundo Voltaire, [...] uma propriedade, e não uma substância. [...] A hipótese lockeana da matéria pensante não conduz, contudo, ao ateísmo, ela requer imperiosamente um Criador inteligente⁵⁶.

No *Dicionário filosófico*, Voltaire explica o que é uma ideia a partir de uma analogia com a pintura: as ideias seriam imagens pintadas no cérebro a partir da sensação, diz o filósofo: “pois as ideias as mais abstratas são apenas filhas de todos os objetos que percebi [...]; eu tenho ideias porque tenho imagens na minha cabeça”⁵⁷. Inevitavelmente, a seguinte questão se coloca: como essas imagens são elaboradas? Ou seja, como a sensação se transforma em ideia? Na expressão voltairiana: qual o pintor desse quadro? Com o humor que lhe caracteriza, responde: “Não fui eu, não sou suficientemente bom desenhista; aquele que me fez, fez minhas ideias”⁵⁸. Isto é: Deus. Costumeiramente, conclui-se desse raciocínio o suposto malebranchismo de Voltaire. Malebranche estaria correto, aos olhos de Voltaire, ao dizer que “vemos tudo em Deus”? Voltaire parece ainda hesitar acerca dessa afirmação e diz: “Ao menos estou seguro de que se não vemos as coisas em Deus mesmo, nós o vemos por sua ação onipotente”⁵⁹. Ou seja, Deus produz nos homens as ideias e as sensações, mas não sente e pensa (e se move, como dirá no *Tout en Dieu*) em seu lugar. Mas a questão parece ainda sem resposta e Voltaire, então, insiste em se perguntar: como essas ações se realizam, como o homem pensa e sente? Diante dessa questão final, reconhecendo o limite do conhecimento, o filósofo encontra-se ignorante e confessa:

Deus não disse seu segredo a ninguém. Eu ignoro o que faz bater meu coração, correr meu sangue nas minhas veias; eu ignoro o princípio de todo movimento; e você quer que eu lhe diga como eu sinto e como eu penso? Isso não é justo⁶⁰.

No *Tout en Dieu*, Voltaire coloca o problema da origem das ideias, adotando as seguintes premissas: não é possível aos homens se dar as próprias ideias,

Monisme. In: _____. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. 3^ªÉd.. Paris: PUF, 2010. p. 648).

⁵⁶ STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 30-32.

⁵⁷ VOLTAIRE. Idée. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 327.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibidem, p. 327-328.

assim como os objetos também não podem, por eles mesmos, fornecer essas ideias aos homens. Questiona, então, o filósofo: “Pois como pode um pedaço de matéria ter em si a virtude de produzir em mim um pensamento?”⁶¹ A resposta encontrada é a seguinte: Deus produz as ideias nos homens! Resta saber como isso é possível. Todavia, antes de buscar uma resposta a essa questão, Voltaire necessita investigar o que é exatamente uma ideia. Antes de saber como o homem tem ideia é preciso saber o que é uma. Com mais precisão do que em outros textos, o filósofo inicia sua explicação afirmando seu monismo ao negar à ideia o estatuto de ser real: ideia é uma palavra criada para facilitar o discurso; trata-se, antes, na verdade, de uma propriedade do que de uma substância. Uma ideia, assim como uma sensação, uma vontade significam, diz o filósofo: “Sou eu percebendo, sentindo e querendo”⁶². E acrescenta: “Da mesma maneira, não há um ser particular chamado memória, imaginação, julgamento, mas nós nos lembramos, imaginamos e julgamos. Tudo isso é de uma verdade incontestável”⁶³.

Portanto, não há seres reais chamados ideias, mas os seres reais chamados homens a quem Deus deu a faculdade de pensar, lembrar, imaginar, mover-se, etc.: “o ser eterno e formador produziu todos esses modos nos corpos organizados”⁶⁴. Ou seja, Deus, como causa de tudo, opera todas as produções, fazendo

⁶¹ VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 307.

⁶² Idem. O mesmo argumento aparecera num texto publicado um ano antes do *Tout en Dieu*, o diálogo filosófico *L’A,B,C*. Nesta obra, o autor responsabiliza a antiguidade por ter criado a noção de ideia como ser real, essa ideia que contaminou toda a história da filosofia. Irozina Voltaire: “O melhor de toda antiguidade foi transformar assim uma palavra em seres reais: pretendia-se que uma ideia fosse um ser; seria preciso consultar as ideias, aos arquétipos que subsistiria não sei onde. Platão deu curso a esse jargão que se chama *filosofia*. Aristóteles reduziu essa quimera a método: de lá, essas entidades, essas quididades, essas *haecceitas* [*eccéités*] e todas as barbáries da escola. Alguns sábios percebem que todos esses seres imaginários são apenas palavras inventadas para diminuir o peso do nosso entendimento; que a vida do animal não é outra coisa que o animal vivendo; que suas ideias são o animal pensando; que a vegetação de uma planta não é nada senão a planta vegetando; que o movimento de uma esfera é apenas a esfera mudando de lugar; que, em uma palavra, todo ser metafísico é apenas uma de nossas concepções”. (VOLTAIRE. *L’A,B,C* ou *Dialogue entre A,B,C*: traduit de l’anglais de M. Huet. In: _____. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier, [19--]. p. 269. grifos do autor) Tempo depois, Voltaire repetirá esse argumento no *Il faut prendre un parti*: “Não há absolutamente ser real chamado vontade, desejo, memória, imaginação, entendimento, movimento. Mas o ser real chamado homem compreende, imagina, lembra, deseja, quer, move-se. Esses são termos abstratos inventados para facilitar o discurso. [...] Deus nos dá essas faculdades”. (VOLTAIRE. *Il faut prendre un parti*. In: _____. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 382) Importante observar que desde as *Cartas filosóficas* essa perspectiva se mantém quando, naquela ocasião, Voltaire, quarenta e um anos antes de *Il faut prendre un parti*, demonstra sua preocupação na Décima Quinta carta para que essas qualidades metafísicas não sejam atribuídas à atração newtoniana.

⁶³ VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 307-308.

⁶⁴ Ibidem, p. 308.

depende da mecânica por ele organizada todas as ações, sensações e ideias, sendo desnecessária recorrer à noção de alma para explicá-las. As ideias, sendo a consequência dos órgãos e das sensações, são dadas por Deus. Trata-se de uma ação constante, porque desde sempre, de Deus sobre o homem: quando este pensa, quando recebe das sensações suas ideias, é Deus quem as cria e possibilita ao homem possuí-las a partir da experiência: “foi Deus, portanto, quem dera a todos os corpos o poder de sentir e de ter ideias em graus diferentes, proporcionais a seus órgãos”⁶⁵.

Importante salientar que todas as vezes que os homens experimentam, eles são capazes de receber a correspondente ideia porque, desde sempre, Deus assim os possibilitou. Da mesma forma, quando um corpo atrai outro, não significa que Deus interfere a cada instante em sua organização do mundo para que a gravitação se efetive, mas que forneceu à matéria a propriedade de atrair matéria desde sempre. A divindade não opera em cada caso particular, mas sim via uma Providência geral que, através do estabelecimento de uma ordem geral, faz das ideias, sensações, movimentos, etc. efeitos sempre presentes de uma causa universal que, desde sempre, possibilita aos homens terem ideias. O mesmo ocorre com o movimento nos homens, com as ideias e o movimento nos animais, com a vegetação nos vegetais, etc.: “Tudo é, portanto, uma ação de Deus sobre as criaturas”⁶⁶. Quanto à questão “como Deus opera?”, isto é, como a divindade cria no cérebro humano ideias que este recebe dos sentidos. Isso se trata de um segredo que a divindade não quis revelar aos homens.

Portanto, desde a década de 1730, é possível identificar nos textos voltairianos mais explicitamente a defesa da hipótese da origem das ideias. Contudo, mesmo nos textos de velhice, nos quais o tema é colocado com mais evidência, ou seja, nos quais Voltaire ousa afirmações mais contundentes, a tese da “operação” de Deus para viabilizar as ideias nos homens não é desenvolvida suficientemente. O filósofo se esquivava dos problemas mais espinhosos da metafísica não por falta de disposição ou competência, mas por se tratar de um âmbito no qual não é possível argumentar com segurança e prolongar o discurso nessa seara torna-se temerário. Nesse sentido, ele se limita a comentar o que lhe parece mais verossímil, sem muito se deter, deixando seu

⁶⁵ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 180.

⁶⁶ VOLTAIRE. *Tout en Dieu*. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 313.

leitor sem a clareza que costumeiramente encontra em sua obra. Ele sugere: “escrevamos no final de quase todos os capítulos de metafísica as duas letras dos juizes romanos quando não entendem uma causa: *N. L., non liquet*, ‘isso não é claro’”⁶⁷.

3 – Conhecimento do mundo

Assim como Voltaire opõe Locke à metafísica de Descartes, ele recorre a Newton para combater a física cartesiana. O autor dos *Elementos da filosofia de Newton* não duvida que a física do inglês repousa sobre fundamentos teológicos e metafísicos que, em certa medida, interessar-lhe-ia para evitar o ateísmo. Voltaire tinha consciência de que a ciência promovida por Galileu e Descartes – para quem Deus seria o criador do universo que, uma vez feito, desenvolve-se sem outra intervenção divina – conduzira diversos de seus partidários a adotar e fixar teses perigosas, alguns deles, inclusive, chegavam mesmo a negar a existência de Deus. Por exemplo, a doutrina cartesiana, garante Voltaire, conduziu “[...] seus discípulos a precipícios dos quais o mestre estava muito longe: digo que o sistema cartesiano produziu o de Espinosa”⁶⁸.

Newton abominaria a tese acerca de Deus segundo a qual o mundo desenvolve-se por contra própria. O lugar da Providência divina está assegurado no pensamento newtoniano: a Providência de Deus se manifesta sempre e é uma grande heresia negar ou marginalizar sua ação na natureza. A ordem atual do universo não é, portanto, necessária, mas é apenas um arranjo particular da matéria escolhido entre outros tantos arranjos possíveis. Em uma palavra, a ação divina revela-se com o fim de assegurar a manutenção da bela ordem do universo.

Quanto a Voltaire, ele jamais aderiu a essa concepção do Deus-Engenheiro, atento a reparar os defeitos de sua máquina, de Newton. Nesse sentido,

⁶⁷ VOLTAIRE. Tout est bien. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 139.

⁶⁸ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 26. Importante lembrar que Voltaire, com seu espírito pragmático, preocupa-se com a consequência moral do ateísmo. Embora o filósofo não negue a possibilidade da existência de um ateu virtuoso, ele constata que este recebeu uma educação diferenciada da grande parte da população, ou seja, trata-se de alguém esclarecido e, por isso, de uma exceção; quanto a maioria das pessoas, a crença na divindade representaria um freio necessário à concupiscência humana. (A esse respeito, ver: MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica**: um ensaio introdutório. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010).

Voltaire ficará ao lado de Leibniz e Descartes, sob a influência de Espinosa e de Malebranche, quanto a certa autonomia do universo após sair das mãos de Deus.

Por um lado, o que Voltaire, em seus escritos posteriores às *Cartas filosóficas*, reterá principalmente do artesão supremo de Newton é que ele preside um universo ordenado. Contudo, de acordo com Jean Ehrard, esse Deus reina, mas não governa⁶⁹, isto é, Voltaire mantém a ideia de Providência geral, entendendo por isso que nada no mundo ocorre fora de um fim estabelecido por Deus, embora tal fim seja, pelo homem, ignorado. Assevera o filósofo: “Tudo o que é feito foi previsto, foi arranjado”⁷⁰. Mais a frente ele explica: “nada se faz contra a vontade da Providência, nem, até, sem ela. Tudo o que pertence à natureza é uniforme, imutável, é obra imediata do Mestre”⁷¹.

Por outro lado, Voltaire não admite a ideia de Deus intervir no mundo afim de assegurar-lhe a ordem. O filósofo zomba daqueles que creem numa Providência particular. Assim o fez, por exemplo, através da sua personagem, a irmã Fessue que imaginava ter a Providência divina um cuidado especial por ela, pois, rezando nove *Ave-Marias*, conseguira que a saúde de seu pardal fosse restabelecida. Porém, um metafísico lhe adverte:

Minha irmã, nada há de tão bom quanto as *Ave Marias*, sobretudo quando uma jovem as recita em latim num bairro de Paris; mas não creio que Deus se ocupe muito com o vosso pardal, por mais bonito que ele seja: pensai, eu vos suplico, que Deus tem outras ocupações⁷².

Voltaire admite, portanto, uma Providência geral que seria uma consequência lógica de uma ideia de mundo saído das mãos de Deus, mas nega em toda sua obra a possibilidade de uma Providência particular, contrária a de uma ordem eterna estabelecida desde sempre pela divindade. Afirma Stenger acerca da posição de Voltaire entre Descarte e Newton e a opção de Voltaire por este último, não sem reservas:

⁶⁹ Cf.: EHRARD, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

⁷⁰ VOLTAIRE. Fin, Causes finales. In: _____. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Flammarion, 2010. p. 290.

⁷¹ Ibidem, p. 291.

⁷² VOLTAIRE. Providência. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: **Philosophica**: Revista de Filosofia da História e Modernidade. São Cristóvão, N° 3, março, 2002. p. 125.

Contrariamente ao universo cartesiano cuja ausência de finalidade conduziu alguns filósofos ao ateísmo, o universo newtoniano é obra de uma providência divina que regulou tudo ao menor detalhe⁷³.

Assim, em razão do seu vínculo intelectual com o pensamento de Bacon, Locke e Newton, Voltaire é, doravante, capaz de propor um caminho seguro na tentativa de explicar o mundo e o homem sem deixar o domínio do observável, da experiência.

4 – Experiência e metafísica: o limite do conhecimento

Como consequência da exigência do método experimental, a razão humana necessita do guia e da sustentação da experiência; dessa forma, é possível demonstrar com certeza ou com uma extrema probabilidade um pequeno número de proposições. Todavia, estas últimas deixam sempre subsistir – em razão de não se tratarem de certezas decorrentes de demonstrações, mas de probabilidades – obscuridades que dão margens a objeções. Algumas dessas objeções são possíveis de serem respondidas, outras são de tal natureza que não é possível aos homens encontrar um meio de resolvê-las. Assim, sem o archote da experiência, a imaginação toma seu lugar; sem análise e sem matemática, os homens são como cegos a discutir sobre as cores, não se pode dar um passo sem as muletas da experiência: “Eis por que todos os antigos que raciocinaram sobre Física, sem possuir a tocha da experiência, são como cegos que explicassem a natureza da cor a outros cegos”⁷⁴.

A física newtoniana, o raciocínio científico, as verdades matemáticas são usadas como armas contra os erros da metafísica, como explica Jean Goulemot, fontes de fanatismo e violência religiosa⁷⁵. As ciências passam ao primeiro plano no pensamento voltairiano enquanto fornecem representações do universo, isto é, os dados sobre os quais o filósofo extrai sua metafísica e comanda a política e a moral. Assim conclui Lanson acerca da relação ciência (experiência) e metafísica em Voltaire:

Seu conhecimento geral sobre o conjunto das coisas lhe serviu para determinar sua ideia da perfeição e da felicidade para qual seria possível elevar a sociedade humana e o homem individual. Se a sabedoria consiste na

⁷³ STENGER, Gerhardt. *Présentation*. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 35.

⁷⁴ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 15-16.

⁷⁵ Cf.: GOULEMOT, Jean. *Sciences*. In: **Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995. p. 1224.

conformidade à ordem universal, só a ciência – que faz conhecer essa ordem – conduz à sabedoria. Uma boa moral supõe uma boa física⁷⁶

É preciso redobrar a atenção quando se adentra a ceara da metafísica, pois esta diz respeito a raciocinar sobre o que não se extrai diretamente da experiência: Deus, alma, liberdade... Não se trata da eliminação da metafísica no pensamento voltairiano, mas de uma exigência redobrada de precaução metodológica ao conduzir a pesquisa, o que reduz o conteúdo dessa especulação. Lanson resume o que seria, para Voltaire, a realização de uma investigação metafísica: “É preciso ser prudente, juntar fatos e tirar deles algumas hipóteses simples, claras, econômicas e, sobretudo, não passar aí muito tempo”⁷⁷. Observa-se assim que, mesmo no âmbito da metafísica, a referência, o guia à investigação ainda é a experiência. Há, portanto, uma extensão do método experimental à metafísica: Voltaire pede à experiência todas as respostas que ela pode fornecer à metafísica, o que implica, necessariamente, a manutenção da ignorância humana acerca da maioria das questões dessa natureza.

Por falta de bases sólidas, face às insolúveis e inevitáveis questões da metafísica, os homens devem reconhecer o limite do conhecimento e proclamar, de forma benevolente, sua ignorância sobre certas soluções. O verdadeiro filósofo não deve hesitar em afirmar “eu não sei” acerca de algumas questões, ele deve proclamar-se sobre a maioria das questões metafísicas como “o filósofo ignorante”. É certa a fraqueza do intelecto humano e, portanto, insensato iniciar um empreendimento sem tomar bastante consciência da impotência do espírito. De acordo com Jean Dagen, Voltaire exige que a ideia de ignorância esteja presente a cada momento da investigação e, assim, que as proposições integrem esse princípio, a saber: “da limitação da inteligência”⁷⁸. O homem está condenado a determinados limites do espírito e do progresso do seu conhecimento em razão do único acesso à verdade que lhe é possível – a saber: a sensação – estar vinculado às experiências dadas no tempo, na história. Conclui Dagen acerca do progresso do conhecimento para Voltaire: “[...] a teoria se constitui no tempo e não no exercício puro da razão”⁷⁹.

⁷⁶ LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 74.

⁷⁷ Idem. p. 70.

⁷⁸ DAGEN, Jean. Voltaire ou l’horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd’hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995. p. 40.

⁷⁹ Idem. p. 49.

As obras do pensamento humano não podem prescindir dessa confissão de modéstia sob pena de perder-se em devaneios com pesquisas pouco ou nada fundadas, afastando-se, dessa forma, da verdade. Essa foi, aos olhos de Voltaire, o equívoco de parte dos filósofos. Para o pensamento voltairiano, é aberrante a pretensão dos sistemas filosóficos que tentam deduzir a verdade de toda a natureza a partir de algumas noções abstratas colocadas *a priori*. Nesses sistemas, a partir de um uma lógica supostamente impecável, nada fica sem ser pensado. Descartes, por exemplo, de qualquer lugar que se observe, deixa o mundo sem fissuras. O mesmo se diz da velha escolástica, nas palavras de Stenger, “agregada arcaica de Aristóteles e Thomaz de Aquino. O emprego dessa filosofia não era achar a verdade, mas argumentos racionais em favor de uma verdade já encontrada ou, antes, dada pela Revelação”⁸⁰. Para Locke, ao contrário, em qualquer âmbito da metafísica que se escolha, o homem é obrigado a confessar sua incapacidade de tudo resolver e, assim como Newton, Locke salvaguarda o espaço da ignorância. Armado da “sã filosofia”, Voltaire ataca a razão extravagante dos sistemáticos, dos padres e dos fanáticos. O inimigo está tanto fora da filosofia, isto é, na teologia, quanto dentro da própria filosofia, ou seja, quando esta tem a pretensão de tudo compreender e tudo explicar a partir de princípios *a priori*.

O ataque de Voltaire não recai apenas sobre os metafísicos dogmáticos. Os ateus, embora recorram à experiência, cometem o mesmo equívoco dos metafísicos, a saber: abandonam o terreno seguro dos fatos em favor de especulações temerárias. A ausência de prudência epistemológica dos ateus não é admitida por Voltaire. Entre um Deus inacessível e a negação da divindade a diferença é sutil, mas a afirmação peremptória de ateísmo negligencia a precaução epistemológica necessária a temas dessa natureza. Além disso, conceber uma vida sem um Deus desmonta todo fundamento de sua moral e o consequente recurso a um freio às paixões desmedidas humanas. O afastamento do ateísmo se dá, por um lado, em razão de uma perspectiva metodológica, por outro, por uma precaução moral.

Essa precaução epistemológica em não tomar nada como verdadeiro sem que as bases não sejam bem consolidadas, isto é, não possuam fundamentos na experiência, levou Voltaire a um ceticismo moderado como recurso de sua crítica ao

⁸⁰ STENGER, Gerhardt. Présentation. In: VOLTAIRE. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 16.

dogmatismo dos sistemas filosóficos. Há comentadores que chegam mesmo a afirmar que Voltaire é fundamentalmente cético⁸¹. Na verdade, como explicam Beeson, e Cronk, a dúvida é um elemento fundamental da filosofia voltairiana⁸². E esse elemento fundamental diz respeito a uma estratégia metodológica de crítica. Filosofia em Voltaire não se confunde com ceticismo. Assim argumenta Dagen sobre a posição do pensamento voltairiano diante do ceticismo como método crítico: “É ainda filosofar, e mesmo de maneira excelente, conduzir, à maneira de Bayle, um empreendimento crítico, mesmo cético”⁸³.

O ceticismo em Voltaire não se reduz à paralisia, pois essa, ao seu ver, tem ainda a necessidade de se justificar, de não apenas colocar termo à investigação de um saber empírico nutrido da observação, da hipótese e a verificação pela experiência. Voltaire não deseja, nem pode se privar da legitimidade do método experimental. O que lhe interessa do ceticismo é o procedimento crítico que ele usa como recurso no combate contra o dogmatismo, a superstição cuja consequência é perigosa, moralmente prejudicial à sociedade.

Para Voltaire, nada é mais perigoso do que a certeza de ter razão. Não se trata mais, portanto, de um problema apenas epistemológico, o dogmatismo e a superstição representam para Voltaire, sobretudo, um problema moral porque eles antepassam o fanatismo. Explica Voltaire no seu *Dicionário filosófico*: o fanatismo está para a superstição assim como o transporte está para a febre, e o fanático é “aquele que sustenta sua loucura com o assassinato”⁸⁴. O fanático exprime, assim, dois aspectos que o caracterizam: a ilusão da certeza de saber e o crime. Para evitar esse mal, Voltaire arma-se de todos os recursos necessários na defesa de sua, na expressão de Dagen, “epistemologia do não-saber”⁸⁵. André Cresson resume, ilustrando os ataques de Voltaire: “Superstições cristãs, imaginações cartesianas, afirmações ateias, tolices à

⁸¹ Cf.: BOISDEFFRE, Pierre de. Voltaire est-il un philosophe? In: BLUCHE, François *et al.* **Voltaire**. Paris: Hachette, 1978.

⁸² Cf.: BEESON, David; CRONK, Nicholas. Voltaire: philosopher or *philosophe*? In: CRONK, Nicholas (Ed.). **The Cambridge Companion to Voltaire**. Oxford: Cambridge University Press, 2009.

⁸³ DAGEN, Jean. Voltaire ou l'horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd'hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995. p. 43.

⁸⁴ VOLTAIRE. Fanatisme. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 286.

⁸⁵ Cf.: DAGEN, Jean. Voltaire ou l'horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd'hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995.

Rousseau, é preciso limpar seu espírito de tudo isso. E é preciso destruí-lo de todos os meios”⁸⁶.

5 – Ignorância e diálogo

Embora a confissão de ignorância seja um elemento fundamental na epistemologia voltairiana, sua consciência filosófica resiste ao silêncio decorrente da confissão de ignorância, Voltaire se inquieta. Stéphane Pujol indica essa necessidade de Voltaire em pronunciar-se: “A inquietude metafísica pede explicações, ela exige discursos [...], a investigação metafísica não pode se deter ao que já fôo dito”⁸⁷.

Objecções acerca de questões metafísicas, frutos de uma inquietação e de uma necessidade de não calar, são marcadas muitas vezes pelo uso da conjunção adversativa “mas” em numerosos textos voltairianos. Essa inquietação e esse desejo de manter o diálogo no âmbito da metafísica na obra de Voltaire podem ser exemplificados pelo célebre “mas” do capítulo XVIII do *Zadig* (1747). Nesse capítulo, o anjo leibniziano tenta justificar-se por ter afogado uma criança inocente e ter incendiado a casa do seu benfeitor. Diz o anjo:

“Os homens pensam que essa criança que acabou de perecer caiu na água por acaso, que é pelo mesmo acaso que essa casa é queimada; mas não há acaso. [...] – *Mas*, diz *Zadig*...” E quando dizia *mas*, já o anjo alçava o voo para a décima esfera⁸⁸.

Com o auxílio da interpretação de Dominique Maingueneau, é possível perceber nessa passagem que, entre outras leituras possíveis, da perspectiva do leitor, esse “mas” aberto pode ser interpretado como uma “casa vazia”, isto é, como um espaço que possibilita inserir um argumento contrário mais forte, que o leitor pode preencher como quiser: “O ‘mas’ indica que se deve de direito supor a presença de tal argumento,

⁸⁶ CRESSON, André. **Voltaire**: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: PUF, 1958. p. 54.

⁸⁷ PUJOL, Stéphane. Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L’impossible mot de la fin. **Revue Voltaire**, Paris, Nº. 5, p. 167-181, 2005. p. 178.

⁸⁸ VOLTAIRE. *Zadig*. In: _____. **Romans et contes**. Paris: Gallimard, 2008 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 114. (grifo nosso).

enquanto as reticências estão ali para dizer que esse argumento não pôde ser selecionado”⁸⁹.

Além da inquietação, fruto de uma curiosidade insaciável, do desejo inevitável que o homem sente em se colocar questões que ele mesmo não encontra a via para resolvê-las, embora Voltaire reconheça sua inutilidade, ele as reconhece incontornáveis. E o que é mais importante para a sua filosofia: Voltaire sente mesmo uma necessidade lógica de dar conta de questões inevitáveis àqueles que pretendem, como ele, tratar de moral. Embora o verdadeiro filósofo deva confessar a ignorância em quase todos os domínios da metafísica; essa atitude, porém, cria dificuldades na prática quando se reconhece em Voltaire o desejo de combater pelos costumes porque no instante em que uma questão toca a moral os problemas metafísicos tornam-se incontornáveis, como é o caso para problemas como o do conhecimento, de Deus, da liberdade, das paixões, da felicidade... os grandes problemas que ocuparam toda a sua vida. Acerca dessas questões não se pode contentar em confessar a ignorância e dar as costas à metafísica para, em seguida, resolver de maneira categórica todo o restante, uma vez que aceitar ou recusar determinadas noções – ainda que essas não sejam passíveis de uma demonstração empírica, mas fundadas na verossimilhança e na probabilidade – arrasta toda uma série de tomadas de posição sobre o plano humano, o que verdadeiramente interessa a Voltaire. Por esse motivo que, para usar uma expressão de Jean Sarrailh parafraseando o título de uma obra voltairiana, “Voltaire deve tomar partido”⁹⁰ acerca de questões fundamentais como as enumeradas acima.

Nesse sentido, a epistemologia voltairiana tem, como indica Pujol, duas posturas essenciais, a saber: de uma lado, o ato fundador das Luzes, isto é, eliminar a ignorância, produzir conhecimento e confirmar o triunfo da razão; de outro lado, “o mais difícil, compreender positivamente a relação do saber e da ignorância”⁹¹.

Bertrand Binoche, num artigo acerca do preconceito nas Luzes, afirma que a característica principal da filosofia no século XVIII francês é a de se propagar.

⁸⁹ MAINGUENEAU, Dominique. **Pragmática para o discurso literário**. Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 73.

⁹⁰ SARRAILH, Jean. *Candide et la métaphysique*. In: **Essai sur Candide**. Genève: Droz, 1967. p. 33.

⁹¹ PUJOL, Stéphane. *Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L'impossible mot de la fin*. **Revue Voltaire**, Paris, N°. 5, p. 167-181, 2005. p. 176-177.

Essa filosofia se define como constitutivamente polêmica contra o preconceito, as trevas que as Luzes combatem⁹². Para essa tarefa, a razão das Luzes busca auxiliares exteriores à razão em nome da eficácia de seu combate, entre esses auxiliares, o próprio preconceito. Explica Binoche:

A arte de mudar isso [“opinião pública”, ou seja, “preconceito público”] não pode recorrer nem à razão, nem à virtude, nem às leis. Será preciso, portanto, proceder de outra maneira, ‘substituindo insensivelmente’ os antigos preconceitos por novos, dessa vez em conformidade à razão⁹³.

Ora, o que Binoche chama de preconceito em conformidade com a razão é, doravante, indicado como probabilidade ou verossimilhança, pois o termo preconceito possui uma carga pejorativa de negação da reflexão, o que não condiz com o que se extrai da leitura da obra voltairiana que busca, mesmo no âmbito das discussões nas quais não são possíveis uma prova empírica, aquilo que parece mais racional, isto é, lógico e de acordo com a realidade. Em substituição ao termo preconceito, aqui se insere o importantíssimo papel da verossimilhança e da probabilidade no pensamento de Voltaire: o fenômeno retido pelo espírito não pode exceder os limites de uma certa verossimilhança, do máximo de probabilidade possível. O recurso à verossimilhança evita a ilusão da verdade e, assim, do dogmatismo, pois, em não se tratando de demonstração, permite sempre o diálogo, mantendo viva a investigação, o debate. Assim explica Dagen: a verossimilhança interpreta um papel importante no pensamento voltairiano porque lhe permite:

[...] preservar o livre jogo relativo da inteligência. O recurso à verossimilhança dispensa o pensamento de se prender, pelo gosto de um ideal que jamais deixa de ser suspeito, à consistência ilusória de um mundo verídico. Trata-se, referindo-se à verossimilhança, de manter o pensamento ativo, enquanto força afirmativa da vida⁹⁴.

⁹²Binoche argumenta que essa propagação é consequência da característica principal das Luzes, a saber: convencer, deixando a tarefa de descobrir a verdade em segundo plano. Assim escreve o intérprete: “o que caracteriza as Luzes é o que diz respeito a sua determinação fundamental: as Luzes não têm por tarefa descobrir a verdade, em seguida convencer da verdade com eficácia o adversário, elas têm que ser eficazes para serem as Luzes. A essência das Luzes é dissipar as trevas” (BINOCHÉ, Bertrand. *L’efficace de la raison*. In: ADLER, Hans; GODEL, Rainer (Hrsg). **Formen des Nichtwissens der Aufklärung**. München: Wilhelm Fink, 2010. p. 86). Aqui não se adota a ideia de que a descoberta da verdade está, ao menos no pensamento voltairiano, em segundo plano. Voltaire não cessou um instante, em sua longa produção, de buscar, de boa fé, a verdade, pois seu combate disso pressupunha.

⁹³ BINOCHÉ, Bertrand. *L’efficace de la raison*. In: ADLER, Hans; GODEL, Rainer (Hrsg). **Formen des Nichtwissens der Aufklärung**. München: Wilhelm Fink, 2010. p. 88.

⁹⁴ DAGEN, Jean. Voltaire ou l’horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd’hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995. p. 52.

A verossimilhança, ao invés de estabelecer um preconceito de forma dogmática, possibilita o seu contrário, a saber: a reflexão, o diálogo. As Luzes pretendem, dessa forma, combater pelos costumes dialogando. A constatação da ignorância sobre a maioria dos problemas metafísicos relança o homem à investigação filosófica, deixando a possibilidade do diálogo.

De que maneira Voltaire mantém o diálogo no âmbito do que é apenas provável e verossímil? Ou seja, que recurso utiliza esse filósofo para falar sobre aquilo de que não se tem uma demonstração? A essas questões, Pujol responde, apontando três estratégias a esse fim; são elas: Voltaire associa o racional ao razoável, escolhe as proposições mais aceitáveis e por uma abertura no diálogo que deixa lugar a contradição, a dimensão plural da verdade no âmbito da metafísica. Explica esse intérprete:

Voltaire compartilha com os teólogos o fato de crer que a verdade é *uma* tanto quanto a mentira é uma legião. [...] Contudo, longe de todo dogmatismo, Voltaire admite implicitamente a dimensão plural da verdade. E isso ao menos de três maneiras: 1. Por uma equivalência forçada do racional e do razoável. [...] 2. Por um colocar em perspectiva os sistemas, apresentados como hipóteses ou, pior, como “romances”, entre os quais se trata de escolher as proposições as mais credíveis e as mais fiáveis. [...] 3. Por uma deontologia do diálogo que deixa o lugar à contradição⁹⁵.

Um exemplo do combate pelo progresso moral dos homens a partir do critério de verossimilhança é, entre tantos outros, o *Sermão dos cinquenta*⁹⁶. Nessa obra, Voltaire ataca os textos bíblicos com o argumento segundo o qual as Escrituras não trazem nenhuma sombra de verossimilhança, isto é, a Bíblia traz em seu seio “os horrores históricos que revoltam a natureza e o bom senso”⁹⁷. Assassinatos e atentados

⁹⁵ PUJOL, Stéphane. Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L'impossible mot de la fin. **Revue Voltaire**, Paris, Nº. 5, p. 167-181, 2005. p. 179-1780. grifo do autor.

⁹⁶ Voltaire nunca confessou a paternidade desse sermão filosófico, e o atribuía a La Mettrie, morto em 1751, pois o ferino requisitório que caracteriza o texto teria levado seu autor para a Bastilha. O *Sermão dos cinquenta* foi publicado em 1762, durante o fértil período de produção filosófica do autor em Ferney. É a única obra de Voltaire cuja difusão ocorreu, aproximadamente, dez anos após sua confecção, durante a ofensiva anticristã dos filósofos iluministas a partir de 1760. Todavia, é sabido que Voltaire já o lia na corte de Frederico II, em 1751 ou 1752, e que há um exemplar impresso dessa obra datado de 1753. Isso significa que, provavelmente, o *Sermão dos cinquenta* foi fruto do estudo da Bíblia, com o auxílio do *Commentaire littéral* de Dom Calmet, que Voltaire realizou em Cirey em companhia de Madame de Châtelet. Todavia, o interesse de Voltaire pela Bíblia é anterior mesmo a sua estada em Cirey, remontando à origem de sua atividade como escritor.

⁹⁷ VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010. p. 235.

“sempre misturados de contos ridículos”⁹⁸; inclusive, diz o filósofo, quase não há uma página nas Escrituras que não apresente característica fantasiosa. Utilizando-se do recurso literário da “velocidade”⁹⁹, Voltaire faz resumos que provocam tonturas acerca da explícita falsidade da narrativa bíblica; por exemplo, diz o autor:

É uma chuva de fogo que transforma as cidades em lagos; é a mulher de Ló transformada em estátua de sal; é Jacó que se bate toda uma noite contra um anjo, e que é ferido na coxa; é José vendido escravo no Egito, que se torna primeiro ministro por ter explicado um sonho. Setenta pessoas da sua família se estabelecem no Egito e, em duzentos e quinze anos, multiplicam-se [...] até dois milhões. São esses dois milhões de hebreus que fugiram do Egito, e que tomam o caminho mais longo para ter o prazer de passar o mar a seco¹⁰⁰.

Isso, como se sabe, diz respeito ao *Antigo Testamento*. Acerca do *Novo*, Voltaire assegura: seus “quatro autores se contradizem, é uma prova demonstrativa de falsidade”¹⁰¹. Além disso, o *Novo testamento* exhibe uma falsa divindade, pois:

Deus [...] não pode ter nascido de uma menina, nem ser morto em um patíbulo, nem ser comido em um pedaço de massa, nem ter inspirado livros repletos de contradições, de insensatez e de horror¹⁰².

Enfim, nada nas Escrituras, para o filósofo, escapa ao critério da verossimilhança, tudo lhe parece falso; ao ponto do autor do *Sermão* dirigir oração a Deus e afirmar acerca da Bíblia:

Oh meu Deus! Se você descesse [...] sobre a terra, se você me ordenasse crer nesse encadeamento de violência, de roubo, de assassinatos, de incestos, cometidos por tua ordem e teu nome, eu diria: “Não, [...] você quer me provar, sem dúvida”¹⁰³.

⁹⁸ Ibidem, p. 241.

⁹⁹ Assim explica Erich Auerbach: “apresentação numa narração redemoinhante, divertida e rápida, dentro da qual estão clara e simplesmente postos frente a frente o branco e o preto, ou a teoria e a prática, e assim por diante.” (AUERBACH, Erich. A ceia interrompida. In: _____. **Mimesis**: A representação da realidade na literatura ocidental. Tradução G. Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 364). Acerca do uso da técnica da velocidade nos escritos de Voltaire, ver também: CALVINO, Ítalo. *Candide* ou a velocidade. In: **Por que ler os clássicos?** Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

¹⁰⁰ VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema**: o surgimento da tolerância na modernidade. São Paulo: Alameda, 2010. p. 244.

¹⁰¹ Ibidem, p. 249.

¹⁰² Ibidem, p. 254.

¹⁰³ Ibidem, p. 242. Importante observar como essa conclusão aproxima-se da feita pelo filósofo na *Épître à Uranie* de 1722, quando o autor diz não ser cristão, em razão das atrocidades ditas e cometidas por essa seita, para melhor adorar a Deus. Considerando a data da publicação, quarenta anos depois, Voltaire afirma no *Sermão dos cinquenta* que Deus não pode ser aquele que permite os absurdos relatados nas Escrituras. Ou seja, Deus mesmo em nada se assemelha ao Deus dos cristãos.

Dessa forma, embora reconhecendo os limites do seu discurso na ceara da metafísica, pois limites do conhecimento, Voltaire identifica, ao mesmo tempo, a necessidade de não se calar, de dar sequência ao combate pelos costumes e, nesse combate, duas proposições ganham destaque: a existência de Deus e o valor absoluto de uma certa maneira de compreender a moral.

Não obstante o círculo estreito no qual se encontra o conhecimento do homem, dependente da experiência, essa condição não o impossibilita de conhecer o que lhe é útil. Para Voltaire, conhecimento útil é aquele que influi numa ideia de moral e, assim, possibilita estabelecer condições para a felicidade particular e pública¹⁰⁴. Consequentemente, há coisas que são úteis saber, aquelas que influem numa moral, e coisas que são completamente inúteis.

Em *O filósofo ignorante*, seu autor faz um balanço do que até então conheceu, após uma vida de investigação, e conclui possuir poucas verdades e encontrar-se sobrecarregado de dúvidas. Todavia, no capítulo intitulado “O que aprendi até o presente”, Voltaire indica qual a preocupação que norteou toda sua obra, a saber: a conduta dos homens em sociedade, isto é, seus costumes. Por essa razão, Voltaire deteve-se às investigações acerca de problemas morais.

Essas poucas verdades que eu adquiri pela razão serão, entre minhas mãos, um bem estéril se eu não puder encontrar nelas alguns princípios de moral. É belo que um animal tão débil como o homem tenha se elevado ao conhecimento do Senhor da Natureza; mas isso servirá tão pouco quanto a ciência da álgebra, se eu não retirar daí regras para a conduta de minha vida¹⁰⁵.

Voltaire insiste na ideia de que os conhecimentos úteis são acessíveis aos homens. Diante da ignorância, apanágio da natureza humana¹⁰⁶, acerca de uma infinidade de questões, a qual os homens estão condenados para sempre, não se deve extrair dessa constatação que nada pode ser conhecido. Faz-se necessário, identificando

¹⁰⁴ Acerca da ideia de conhecimento útil, foi dedicado um trabalho exatamente a esse tema, ver: MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica**: um ensaio introdutório. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

¹⁰⁵ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 891-892.

¹⁰⁶ Cf.: Ibidem, p. 874.

os limites do saber humano, concentrar a investigação naquilo que lhe é possível e útil saber. Adverte Voltaire nas *Cartas filosóficas*: “É preciso não afastar o homem de investigar o que lhe é útil pela consideração que ele não pode tudo conhecer”¹⁰⁷. E mais a frente ele incentiva a pesquisa útil com sua característica ironia: “Consolemo-nos por não saber as relações que podem existir entre uma aranha e o anel de Saturno e continuemos a examinar o que está a nosso alcance”¹⁰⁸.

O conhecimento útil é, necessariamente, resultante da aplicação do método experimental o que implica dizer que é a própria natureza que o oferece e garante-o. Não se faz, portanto, necessário buscar numa transcendência o saber que mais importa ao homem: o conhecimento das leis da natureza e a aplicação dessas leis na condução dos homens em sociedade. A ideia de que a natureza fornece o que é necessário ao homem é explícita em versos no *Poème sur la loi naturelle*, publicado em 1756, da seguinte maneira:

La nature a fourni d’une main salutaire
Tout ce qui dans la vie à l’homme est nécessaire,
Les ressorts de son âme, et l’instinct de ses sens.
Le ciel à ses besoins soumet les éléments.
Dans les plis du cerveau la mémoire habitante
Y peint de la nature une image vivante¹⁰⁹.

A sequência do poema exemplifica que, não obstante possamos conhecer a natureza, não há caminho para desvendar a sua causa. Uma indicação implícita de que cabe ao homem deter-se ao que é de sua partilha e interesse: As leis dessa natureza foram dadas por Deus, causa dessas leis, mas a divindade permanece desconhecida. Toda primeira parte do *Poème sur la loi naturelle* pretende demonstrar a ideia de que Deus é a causa das leis naturais passíveis de serem conhecidas pelos homens, mas a divindade mesma está fora do alcance do conhecimento humano. Aqui, Voltaire explica que o homem é constituído para ser capaz de fazer uma leitura da natureza, mas impotente para fazer o mesmo em relação a Deus. Contrariado com a própria conclusão, pergunta-se: “Quoi! le monde est visible, et Dieu serait caché?/Quoi!

¹⁰⁷ VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 132.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ “A natureza forneceu com uma mão salutar/Tudo o que na vida ao homem é necessário:/As peças de sua alma e o instinto de seus sentidos. O céu as suas necessidades submete seus elementos./Nas dobras do cérebro a memória habitante/Pinta aí uma memória viva da natureza”. (VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 275.)

Le plus grand besoin que j'aie en ma misère/Est le seul qu'en effet je ne puis satisfaire?"¹¹⁰ Em seguida, Voltaire consola seu leitor, explicando-lhe que, embora Deus esteja "escondido", deu aos homens as leis da natureza, pois foi ele quem lhes deu a existência: "Non; le Dieu qui m'a fait ne m'a point fait en vain:/Sur le front des mortels il mit son sceau divin./Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître;/Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être"¹¹¹.

Voltaire regozija-se em constatar que a ignorância humana acerca de algumas questões, especificamente as questões metafísicas, não o impede de saber o que mais lhe é útil, não lhe impede de identificar como agir moralmente e, no *Filósofo ignorante*, chega à mesma constatação a que chegara no *Poème sur la loi naturelle*: "Eu sinto, felizmente, que minhas dificuldades e minha ignorância não podem prejudicar a moral"¹¹². A ignorância acerca de Deus, por exemplo, não impede a ação moralmente consciente: "Minha ignorância me oprime a cada instante e eu me consolo refletindo sem cessar que não importa que eu não saiba se meu senhor [por exemplo] está ou não na extensão desde que eu não faça nada contra a consciência que ele me deu"¹¹³. Em uma palavra, como assegurou em *L,A,B,C*, o homem pode conhecer muito bem o que é do seu interesse¹¹⁴.

II – DEUS

Durante toda sua vida, Voltaire reflete sobre questões concernentes à divindade. Suas ideias sobre Deus mantêm-se as mesmas, em seus aspectos mais importantes, do seu *Le vrai Dieu* de 1715 até o *Il faut prendre un parti* de 1775, passando pelo *Tratado de metafísica* de 1734, texto singular e incontornável para a investigação sobre Deus em Voltaire, pois, diferentemente de todos os outros textos do

¹¹⁰ "O quê? O mundo é visível e Deus estaria escondido?/O quê? A maior necessidade que tenho em minha miséria/É a única que, com efeito, eu não posso satisfazer?" Idem.

¹¹¹ "Não; o Deus que me fez não me fez em vão:/Sobre a face dos mortais ele imprimiu seu selo divino./Eu não posso ignorar o que me ordenou meu senhor;/Ele me deu sua lei porque ele me deu o ser". Ibidem, p. 276.

¹¹² VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 54.

¹¹³ Ibidem, p. 61.

¹¹⁴ CF.: VOLTAIRE. L'A,B,C ou Dialogue entre A,B,C: traduit de l'anglais de M. Huet. In: _____. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier, [19--]. p. 271. (grifo nosso).

autor, o fato de o *Tratado* não ter sido escrito para a publicação, tampouco para a circulação clandestina, como já foi dito, dá a esse texto uma precisão maior na posição voltairiana acerca da divindade porque se furta à necessidade da polêmica, levando seu autor inclusive a avaliar posições defendidas em textos anteriores e posteriores, embora não as negando.

Em 1766, Voltaire confessa, em *O filósofo ignorante*, que apenas a experiência e longas reflexões levam a ideias fracas sobre o corpo, o espaço, o tempo, o infinito e mesmo sobre Deus¹¹⁵. De posse desse método, os sessenta anos de reflexão, que separam o primeiro do último escrito de Voltaire sobre Deus, expõem a permanência de dois caminhos à compreensão da existência da divindade. Ele recorre a duas provas verossímeis – pois, como já foi dito, não há demonstração nesse âmbito – para afirmar a existência de Deus, a saber: Deus como ordenador do mundo – nesse sentido, o responsável por estabelecer uma finalidade para o universo – e Deus como primeiro motor – a causa primeira de tudo o que existe. Em ambas as perspectivas – que não são excludentes, ao contrário, elas se somam –, Deus sempre se encontra distante dos homens – a estes só cabem se submeter. É a partir dessa perspectiva que Voltaire pretende uma reforma cosmopolita que substitua as religiões institucionais, fundadas em dogmas particulares, pela “religião natural” em conformidade com a razão¹¹⁶.

O que aqui se pretende não é esgotar os argumentos voltairianos acerca da existência de Deus, mas tão somente indicar os seus traços gerais, aqueles que permanecem durante toda sua longa obra e que contribuem para esclarecer os vínculos entre a ideia de Deus e a ética nesse filósofo, servindo, assim, de base teórica ao seu combate pelos costumes.

¹¹⁵ Cf.: VOLTAIRE. Le Philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 864.

¹¹⁶ Por ter sido já discutido em outra oportunidade, aqui não se fará referência a um segundo discurso de Voltaire sobre Deus. Aquele no qual Deus é apresentado como “remunerador” das boas ações da humanidade e “vingador” das más. Esse discurso é dirigido a um grande número de homens que não tem a menor ideia das dificuldades da metafísica tampouco da tradição filosófica – o espírito pragmático de Voltaire lhes dá razão –, que com dificuldade liberta-se do fanatismo e, por esse motivo, tem a necessidade da ideia de um Deus mais em conformidade com a razão para fixar o progresso dos costumes. Trata-se de um discurso circunstancial porque dirigido a um público específico e que não corresponde aos fundamentos de sua ideia voltairiana de Deus, mais uma razão para tal discurso não constar no presente trabalho. A esse respeito, ver: MOTA, Vladimir de Oliva. Voltaire e o duplo discurso sobre Deus. In: MENEZES, Edmilson; OLIVEIRA, Everaldo de (Org.). **Modernidade filosófica**: um projeto, múltiplos caminhos. São Cristóvão: Editora da UFS, 2011.

A obra de Voltaire concernente à investigação sobre Deus mantém o essencial. Voltaire conclui o seu *Tratado sobre a tolerância*, de 1763, com a célebre “Oração a Deus”, texto no qual expõe, brevemente, a síntese do que pensa a respeito de Deus e da religião, que servirá de guia para introduzir a presente exposição:

Não é mais aos homens que eu me dirijo; é a ti, *Deus de todos os seres, de todos os mundos, de todos os tempos. Se é permitido a fracas criaturas perdidas na imensidão e imperceptíveis ao resto do universo, ousar te pedir algo*, a ti que tudo deu, a ti cujos decretos são imutáveis e eternos, digna-te olhar com piedade os erros decorrentes de nossa natureza; que esses erros não sejam a causa de nossas calamidades. *Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos*. Faz com que nos ajudemos mutuamente a suportar o fardo de uma vida difícil e passageira¹¹⁷.

1 – “Deus de todos os seres, de todos os mundos, de todos os tempos”: provas da existência de Deus.

a) Deus como ordenador do universo

Nos *Elementos da filosofia de Newton*, o autor defende a necessidade de se recorrer a Deus para explicar o princípio das coisas, embora os problemas que dizem respeito à natureza não exijam tal recurso. Portanto, a ideia de que não se deve recorrer a Deus em filosofia só se aplica para as coisas que podem ser explicadas por causas físicas próximas, todavia; diz o filósofo: “O mesmo não ocorre com os primeiros princípios das coisas. Neste caso, não recorrer a Deus é ser ignorante, pois, ou absolutamente não há Deus, ou não há primeiro princípio a não ser em Deus”¹¹⁸.

O encontro de Voltaire com o pensamento de Newton – mas não só o de Newton¹¹⁹ – foi primordial para a consolidação da ideia de Deus do filósofo francês. Sua investigação incessante sobre Deus foi apaziguada pela descoberta de um Ser superior, organizador do cosmo. Nas palavras de Serge Leroux: “No Deus de Newton,

¹¹⁷ VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 638.

¹¹⁸ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 61.

¹¹⁹ Sobre as influências sofridas acerca da ideia de Deus em Voltaire, ver, por exemplo, a carta que escreve a Formont, de 15 de agosto de 1733, na qual seu autor expõe aproximação e distanciamentos de autores que contribuíram na construção de sua perspectiva da divindade.

ele reconhecia um ser infinito e onipotente que, em sua livre vontade e em sua grande sabedoria, compôs um universo uniforme e admiravelmente ordenado”¹²⁰.

No *Tratado de metafísica*, mais especificamente, no capítulo intitulado “Sumário das razões em favor da existência de Deus”, Voltaire aponta para duas maneiras de se chegar à noção de um ser que preside o universo. A primeira, ele apresenta como a mais natural e mais fácil ou, para usar sua expressão, “mais perfeita para as capacidades comuns”¹²¹ é considerar a ordem que existe no universo e o fim a que cada coisa se reporta. Em seguida, por analogia, explica: “Quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, concluo que um ser inteligente arranhou as molas dessa máquina afim de que o ponteiro marcasse as horas”¹²². Nos *Elementos da filosofia de Newton*, o filósofo explica que a experiência mostra que não há na matéria propriedades que podem se originar da natureza da própria matéria – por exemplo, a gravitação, a direção dos planetas, etc. –, e sim ter uma origem que lhe é exterior, ou seja, Deus. Voltaire é mais claro ao dar um exemplo que prova a necessidade de um ser inteligente para arranjar o universo tal qual ele está arranjado:

Se a matéria gravita, como está demonstrado, não gravita por sua natureza do mesmo modo como é extensa por sua natureza: logo ela recebeu de Deus a gravitação. Se os planetas giram em um sentido em vez de outro [...] a mão de seu criador dirigiu, portanto, seu curso neste sentido com uma liberdade absoluta¹²³.

Nessa mesma obra, o autor explica ainda por que razão alguns filósofos não consideram a prova de Deus a partir da constatação da ordem do mundo. Para Voltaire, a experiência fornece o argumento de prova da existência de Deus, pois os desígnios infinitamente variados, que se revelam em toda parte do universo, constituem uma prova que, ataca Voltaire, “por ser sensível [e não uma prova metafísica] é quase desprezada por alguns filósofos”¹²⁴.

¹²⁰ LEROUX, Serge. Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement de la moral: de la philosophie de Newton à la moral de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997. p. 740.

¹²¹ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 162.

¹²² Idem.

¹²³ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 26.

¹²⁴ Idem.

Voltaire atribui tanta evidência ao argumento à ordem do mundo, segundo a qual toda obra exige um obreiro, ao ponto mesmo de dizer, em *O filósofo ignorante*, que sua prova é palpável: “Nós somos certamente a obra de Deus, é o que me é útil saber, tanto quanto sua prova é palpável”¹²⁵. Nessa obra, Voltaire, mais uma vez, expõe seu argumento da ordem do mundo, que agora adquiri, aos seus olhos, o caráter de axioma, da seguinte forma:

Eu julgo incontinente que se as obras dos homens, mesmo as minhas, forçame a reconhecer em nós uma inteligência, eu devo nisso reconhecer uma bastante superior agindo na multiplicidade de tantas obras. [...] Nada destrói em mim esse axioma: toda obra demonstra um obreiro¹²⁶.

Mesmo em seus últimos escritos sobre Deus, o argumento da ordem do mundo mantém-se. No *Il faut prendre un parti*, Voltaire se propõe, conforme promete, examinar seriamente e de boa fé se há um Deus, pois tal questão interessa, julga o filósofo, a todos. Portanto, não se trata, para usar sua expressão, de uma “bagatela” saber se há ou não um Deus.

Voltaire inicia sua investigação por constatar que tudo está em movimento na natureza e se pergunta: “Qual é o princípio dessa ação universal?”¹²⁷ Seu raciocínio o leva à ideia de que é necessário que esse princípio seja único porque a uniformidade constante nas leis que dirigem o universo indica um só motor. Assim explica:

Se houvesse dois [motores], eles seriam ou diversos, ou contrários, ou semelhantes. Se diversos, nada se corresponderia; se contrários, tudo se destruiria; se semelhantes, é como se não houvesse senão um, seria um duplo emprego. Confirmo-me nessa ideia de que não pode existir senão um só princípio, um só motor, desde que eu preste atenção às leis constantes e uniformes da natureza inteira¹²⁸.

Esse argumento arrasta o filósofo a admitir, necessariamente, que há uma inteligência universal, eterna e onipotente, “que age sempre por leis invariáveis”¹²⁹.

¹²⁵ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 54-55. grifo nosso.

¹²⁶ Ibidem, p. 51.

¹²⁷ VOLTAIRE. Il faut prendre un parti. In: _____. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 370.

¹²⁸ Ibidem, p. 370-371.

¹²⁹ Ibidem, p. 371.

Parece-lhe evidente também que esse princípio universal tem uma vontade e que, por isso, age livremente, pois, pergunta: “Como agir e formar tudo sem querer o formar?”¹³⁰ Sem essa vontade, esse ser seria uma pura máquina e esta suporia um outro primeiro princípio, um outro motor. Conclui: “É necessário, acerca disso, sempre voltar a um primeiro Ser inteligente, qualquer que ele seja”¹³¹.

b) Deus como primeiro motor

Quanto à segunda maneira de se chegar à noção de um ser que preside o universo, Voltaire a considera “mais metafísica” e, por essa razão, menos feita para ser apreendida pelos espíritos grosseiros; porém, tem uma vantagem, conduz a conhecimentos mais vastos. Deus é o primeiro motor, a causa primeira do mundo, este é o cume da metafísica voltairiana, isto é, Voltaire não ousa voos mais altos. Eis a argumentação do filósofo, pressupondo o princípio lógico segundo o qual não há efeito sem causa:

Eu existo, portanto algo existe. Se algo existe, existiu, portanto, de toda eternidade; pois o que é ou é por ele mesmo ou recebeu seu ser de um outro. Se é por ele mesmo, é necessariamente e é Deus; se recebeu seu ser de um outro e esse segundo de um terceiro, aquele de quem esse último recebeu seu ser deve necessariamente ser Deus. Pois não se pode conceber que um ser dá o ser a um outro se ele não tem o poder de criar; além disso, se você diz que uma coisa recebe, não digo a forma, mas sua existência, de outra coisa, e essa de uma terceira, essa terceira de outra ainda e, assim, remontando ao infinito, diz uma absurdidade. Pois esses seres então não terão nenhuma causa de sua existência. Tomados todos juntos, eles não terão nenhuma causa externa de sua existência; tomado cada um em particular, eles não terão, para ela, nenhuma causa interna, isto é: tomados todos juntos, eles não devem sua existência a nada; tomados em particular, nenhum existe por si mesmo; portanto, nenhum pode existir necessariamente¹³².

Voltaire diz ser reduzido a confessar que há um ser que existe necessariamente por ele mesmo de toda eternidade e que é, por essa razão, a origem de todos os outros seres. Deus como primeiro motor é o responsável pelas leis universais, “por conseguinte, toda a natureza, desde a estrela mais distante até o pedacinho de erva, deve estar submetida ao primeiro motor”¹³³.

¹³⁰ Ibidem, p. 376.

¹³¹ Idem.

¹³² VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 163.

¹³³ Ibidem, p. 169.

Nos *Elementos da filosofia de Newton*, Voltaire aponta para a possível oposição ateia, segundo a qual, o argumento tirado da sucessão dos seres – que leva necessariamente à ideia de um ser primeiro, de uma causa primeira – prova pouco porque, para o ateu, não há uma pluralidade de seres, não há diversas substâncias, mas considera que há apenas uma única substância. Esclarece Voltaire a posição ateia:

O universo é um todo, existindo necessariamente, que se desenvolve sem cessar. É um mesmo ser, cuja natureza é a de ser imutável em sua substância, e eternamente variado em suas modificações¹³⁴.

Por essa razão não poderia haver seres produzidos. O ateu fundamenta seu raciocínio, contra o argumento da causa primeira, no axioma que afirma que nada pode vir do nada, ou seja, uma substância não pode produzir outra e, dessa forma, tudo é eterno e necessário e o argumento da causa primeira seria ilógico. Diante de tal impasse, Voltaire responde:

Seria preciso, pois, combatê-lo [o ateu] com outras armas; provar que a matéria, por si mesma, não pode ter nenhum movimento; fazer com que entenda que, se a matéria tivesse o menor movimento por si mesma, este movimento lhe seria essencial. Então a existência do repouso seria contraditória¹³⁵.

Contudo, o próprio Voltaire indica a réplica ateia: o repouso, para o ateu, é uma ficção, uma matéria infinitamente fina circula em todos os poros dos corpos, existem sempre forças motrizes na natureza, essas forças são necessárias. Em sendo assim, pensa Voltaire, será preciso recorrer a ainda outras armas, e a discussão poderá se prolongar. Apesar de persuadido da existência de um Deus, o debate, por permanecer no âmbito da metafísica, nem terá fim! Por essa razão Voltaire associa-se e difunde a tese que lhe parecerá, pensa o filósofo, mais convincente aos olhos do seu leitor, a saber: a da ordem do mundo: “não sei se existe uma prova metafísica mais impressionante e que mais forte fale aos homens do que essa ordem admirável que existe no mundo”¹³⁶.

¹³⁴ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 27.

¹³⁵ Ibidem, p. 27.

¹³⁶ Idem.

Voltaire não nega que sua defesa da existência de Deus gera uma série de dificuldades, mas essa hipótese torna-se verossímil porque, após muito refletir e levar em consideração os argumentos que lhe são contrários, conclui que a negação da existência da divindade produziria ainda mais dificuldades lógicas, seria, portanto, inverossímil, um absurdo. Conclui Voltaire:

Depois de ser assim arrastado de dúvida em dúvida, de conclusão em conclusão até poder ver a proposição *há um Deus* como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar e após ter visto que a proposição contrária é uma das mais absurdas, parece natural investigar que relação há entre Deus e nós¹³⁷.

Essa ideia permanece e é retomada nos *Elementos da filosofia de Newton* nos seguintes termos: “No sistema que admite um Deus, temos apenas algumas dificuldades para superar, e em todos os outros sistemas temos que engolir absurdos”¹³⁸. Todavia, a questão essencial ainda não foi colocada: Deus ordenador do cosmo, causa primeira dos seres, qual a relação que possui com os homens, que se encontram a uma distância infinita da divindade?

2 – “Se é permitido a fracas criaturas [...] ousar te pedir algo”: Deus distante dos homens.

Não obstante a ausência de uma demonstração empírica das provas recolhidas por Voltaire da existência de Deus – apesar de que, em algumas circunstâncias, o filósofo leva seu leitor a admitir tal demonstração, mas o que na maioria dos textos permanece é que se trata de uma prova verossímil cujos indícios estão na experiência e no raciocínio, isto é, na lógica de acordo com a realidade –, ele reconhece que essas mesmas provas levam a uma ideia da divindade fora do alcance de suas criaturas. Assim declara no *Tratado de metafísica*: “é preciso que haja, fora de nós, um ser infinito, eterno, imenso, onipotente, livre, inteligente”¹³⁹. Desse Deus inacessível

¹³⁷ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 171. (grifo do autor).

¹³⁸ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p.29.

¹³⁹ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 166.

só é possível conhecer sua existência e não seus atributos e sua essência, pois, diz o filósofo: “eu não fui feito para compreendê-los”¹⁴⁰.

Várias passagens de sua obra retomam a ideia de um Deus inalcançável pela razão humana e que essa mesma razão exige sua existência. Essa perspectiva provoca uma consequência lógica, pensa Voltaire, na relação entre Deus e o homem, a saber: tendo Deus criado ou arranjando o universo, o homem não possui o estatuto de ser privilegiado, “[...] ele [o homem] vem ao mundo como os outros animais”¹⁴¹, trata-se de mais um ser, entre tantos outros, que saído das mãos divinas e, nesse sentido, assim como os outros, está submetido a uma Providência que em circunstância nenhuma é particular, mas geral, pois não parece lógico que Deus organizador do universo romperia com a organização do cosmo – ou, nas palavras de Voltaire, com a “profunda matemática que governa o curso dos astros”¹⁴² – para atender aos interesses de uma única criatura. Assim Voltaire sintetiza seu argumento, entre outros textos, em forma de versos no *Poème sur la loi naturelle*:

Soit qu'un Être inconnu, par lui seul existant,
Ait tiré depuis peu l'univers du néant;
Soit qu'il ait arrangé la matière éternelle;
Qu'elle nage en son sein, ou qu'il règne loin d'elle;
Que l'âme, ce flambeau souvent si ténébreux,
Ou soit un de nos sens ou subsiste sans eux;
Vous êtes sous la main de ce maître invisible¹⁴³.

3 – “Não nos deste um coração para nos odiarmos e mãos para nos matarmos”: religião natural.

Voltaire fez da luta contra o cristianismo um dos maiores casos de sua vida, desde as primeiras obras, como a *Épître à Uranie*, aos últimos escritos sobre Deus, o filósofo mantém-se implacável na luta contra a “infame”. Ao mesmo tempo em que combate padres e devotos fanatizados, ele reverencia a natureza e seu arquiteto,

¹⁴⁰ Ibidem, p. 168.

¹⁴¹ VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 106.

¹⁴² Ibidem, p. 66.

¹⁴³ “Seja que um ser desconhecido, por ele mesmo existente,/Tirara há pouco o universo do nada; seja que ele arranjara a matéria eterna;/Que ele nade em seu seio ou reine longe dela;/Que a alma, essa chama frequentemente tenebrosa,/Ou seja, um de nossos sentidos ou subsista sem eles;/Você está sob a mão desse mestre invisível”. VOLTAIRE. Poème sur la loi naturelle. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 275.

afastando, assim, o Deus da Revelação e da Encarnação em defesa de um Deus da razão.

Voltaire opõe a religião natural à ortodoxia dominante. Isto é, contra a ideia de um Deus revelado, anunciado, que se faz carne e habita entre os homens, o filósofo insiste no argumento segundo o qual o que interessa é que um Deus, dado pela razão, é a causa primeira da possibilidade humana de conduzir-se corretamente em sociedade porque, em síntese: Deus não “deu um coração para odiar e mãos para matar”.

Consciente do limite do conhecimento no âmbito da metafísica, Voltaire passa da discussão da verossimilhança acerca da sua existência – tornando o razoável racional, mantendo, assim, a discussão aberta por toda sua vida –, para outra abordagem do problema de Deus: agora, o filósofo concentra-se no vínculo entre a ideia de uma divindade, causa e ordenador do mundo, e a ação humana em sociedade; em uma palavra, a laço entre Deus e o homem é de caráter moral.

Uma das marcas características do Iluminismo francês é a luta face à religião, e Voltaire foi um dos líderes dessa empreitada. Com sua conhecida expressão *écrasez l'infame* (esmagai a infame), exibida ao final de algumas de suas correspondências, Voltaire direcionava sua energia na batalha contra o que impossibilitava a liberdade e felicidade dos homens. Imbuído de libertar o indivíduo do que impede seu bem-estar particular e coletivo, é preciso esmagar toda superstição e todo fanatismo praticados pelas Igrejas constituídas, que geram intolerância ante a opinião divergente, levando os homens a se perseguirem, provocando guerras sangrentas; a infame é a ignorância que conduz a humanidade a práticas cruéis e mantém preconceitos do passado¹⁴⁴. Todavia, como explica Cassirer, não é a fé que Voltaire combate, mas a superstição, “não a religião, mas o uso solerte que dela faz a Igreja”¹⁴⁵.

¹⁴⁴Cf.: SOUZA, Maria das Graças de. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993. p. 6-7.

¹⁴⁵CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 189.

Face à inegabilidade do mal moral, Voltaire adere a um compromisso, próprio das Luzes, que, explica Cassirer¹⁴⁶, impõe-se tanto em teoria quando no plano moral. O mal moral é inegável e a sua causa é a fraqueza humana, suas paixões:

Não podemos escapar ao mal, nem podemos extirpá-lo. Mas devemos deixar o mundo seguir seu curso [...] e adotar nele uma posição tal que nunca possamos deixar de lutar contra ele: pois essa é a fonte de toda a felicidade de que o homem é capaz¹⁴⁷.

Segundo Voltaire, a humanidade nasceu para a ação: “Não se ocupar e não existir é, para o homem, a mesma coisa”¹⁴⁸. Neste sentido, o pensamento de Voltaire seria uma especulação vã, um conhecimento inútil, se não contivesse uma moral, uma regra de conduta da vida. Associando religião e moral, Voltaire luta pelo estabelecimento de uma religião natural, isto é, uma religião fundada nas leis naturais inscritas nos homens por Deus¹⁴⁹. Essa religião é assim definida pelo filósofo: “entendo por religião natural os princípios de moral comuns ao gênero humano”¹⁵⁰.

O combate de Voltaire é, além do desenvolvimento do conhecimento, pelo aperfeiçoamento dos costumes. Com esse propósito, o filósofo pretende instaurar uma reforma religiosa cosmopolita, pois, se Deus não deu regras para o homem conduzir-se, só a partir de uma ideia racional do Ser que preside o universo é possível pensar leis para os homens. A religião denominada doravante de natural possibilitaria o progresso moral porque não mais se buscaria numa transcendência ininteligível, inacessível, os sentimentos necessários à sociedade porque estes se encontram já, como disposição, nos homens. Voltaire é contundente no *Tratado sobre a tolerância* acerca desse aspecto:

Aqueles que têm a necessidade da religião [aqui o autor refere-se às religiões institucionalizadas] para ser pessoas honestas são lamentáveis; é preciso que fossem monstros da sociedade se não encontrassem neles mesmos os

¹⁴⁶ Cf.: Ibidem, p. 205.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 206.

¹⁴⁸ VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 119.

¹⁴⁹ Cf.: VOLTAIRE. Poème sur la loi naturelle. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 275.

¹⁵⁰ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 43.

sentimentos necessários a essa sociedade e fossem obrigados a tomar emprestado alhures o que deve se encontrar em nossa natureza¹⁵¹.

Faz-se necessário retornar ao *Sermão dos cinquenta*, pois, quando o autor expõe a “seita cristã” como perversão da religião natural – nesse texto definida como “a voz secreta de Deus que fala a todos os homens”¹⁵² e que, por isso, deve reuni-los, pois “toda religião que só pertence a um povo é falsa”¹⁵³ –, inclui o *Sermão* entre os textos do filósofo que pretendem combater para a perfectibilidade moral do homem.

O objetivo de Voltaire é colaborar para provocar o que ele chamou no *Sermão* de uma “feliz mudança”, a saber: substituir a “seita cristã”, responsável por tanta intolerância, tantas pilhagens e assassinatos em nome de Deus, por um culto sábio e simples de uma religião natural, pois “a religião deve ser conforme a moral e universal como ela”¹⁵⁴; com efeito, esta religião possibilitaria mais probidade sobre a terra. Desta forma, Voltaire associa-se ao espírito do seu tempo porque, para o Iluminismo, o inimigo das Luzes não é a dúvida, mas a superstição, o dogma, pois, como explica Cassirer:

o dogma não é a ignorância pura e simples, mas a ignorância que se arvora em verdade, que quer impor-se como verdade: eis o perigo que ameaça verdadeiramente o conhecimento em suas estruturas mais profundas. Pois já não se trata, nesse caso, de um erro, mas de uma impostura, não de uma ilusão involuntária, mas de uma mistificação na qual o espírito cai por sua própria culpa e na qual se enterra cada vez mais profundamente.¹⁵⁵

A fé e o conhecimento têm inimigo comum: o dogma, pois o que se opõe à fé não é a incredulidade, mas a superstição, uma vez que esta “polui a fonte donde jorra a verdadeira religião”¹⁵⁶. Por esse motivo, faz-se necessário que fé e razão estejam unidas na urgência de combater o adversário comum: o dogma. A verdadeira descrença se manifesta não na dúvida, mas na segurança que se vangloria da sua própria opinião e despreza as outras: “o que deve figurar no registro ético é essa fé ‘cega’ que se

¹⁵¹ VOLTAIRE. *Traité sur la tolérance*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 202.

¹⁵² VOLTAIRE. *Sermão dos cinquenta*. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 234.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 221.

¹⁵⁶ Idem.

fecha deliberadamente a toda investigação e se coloca em posição defensiva contra todo espírito de livre exame”¹⁵⁷.

No *Sermão dos cinquenta*, é possível extrair uma idéia de tolerância que não significa uma atitude lassa em relação às questões religiosas, pois isso se traduz no pensamento voltairiano como indiferentismo puro e simples¹⁵⁸. Trata-se do contrário. O que Cassirer exprime acerca do Iluminismo, de modo geral, aplica-se a Voltaire e ao *Sermão dos cinquenta* particularmente:

o princípio de liberdade de crença e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que, para o Século das Luzes, é realmente determinante e característica. A consciência religiosa adquire uma nova forma, a fim de afirmar de modo claro e firme. Essa forma não podia realizar-se sem uma inversão completa do sentimento religioso e dos fins da religião. Essa mudança decisiva produz-se no momento em que [...] surge um puro *ethos* religioso. A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais.¹⁵⁹

Por essa razão, Voltaire utiliza-se nesse *Sermão*, como talvez em nenhum outro texto, uma linguagem violenta contra a “seita cristã”. Para Voltaire, o valor da religião encontra-se na ação, assim, não é possível decidir acerca do seu valor pondo de lado a eficácia moral e, por essa razão, Voltaire ataca os textos bíblicos a partir da perversidade contida nesses escritos. Para o filósofo, não se encontram no *Antigo Testamento* senão “dardos contra a pureza, a caridade, a boa-fé, a justiça e a razão universal, que não só achamos em cada capítulo, mas que, para cúmulo da desgraça, encontramos aí consagrados”¹⁶⁰. Voltaire se posiciona, então, contra as perseguições em nome da religião, contra os crimes cometidos em nome de Deus, pois jamais o senso comum foi ofendido com tanta indecência e furor quanto, pensa o filósofo, no *Antigo Testamento*. Quanto ao *Novo testamento*, este nada mais é do que a sequência do *Antigo*. A religião cristã, diz Voltaire, é a fonte de divisões, guerras civis e

¹⁵⁷ Ibidem, p. 224.

¹⁵⁸ O problema colocado aos defensores da tolerância, a saber: “como tolerar o intolerante?”, não deixou de ser abordado por Voltaire, como é possível verificar no seu *Tratado sobre a tolerância*. Acerca dessa questão, ver: PUJOL, Stéphane. Tolérer l’intolérant. De la pétition de principe aux actualisations littéraires. In.: RENWICK, John (Org.). **Voltaire la tolérance et la justice**. Louvain: Éditions Peeters, 2011.

¹⁵⁹ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 225.

¹⁶⁰ VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010. p. 235.

crimes, faz correr sangue e está dividida em diversas seitas inimigas nos cantos da terra onde reina. A seita de Jesus subsiste e, conclui o filósofo, “o fanatismo aumenta, [...] não há artifício, fraudes, imposturas que os nazarenos não os transformaram em obra”¹⁶¹. O edifício do cristianismo foi elevado pelo “furor de dominar sobre os espíritos, o fanatismo e o tempo”¹⁶². Suas multidões de seitas “combatem-se, degolam-se, assassinam-se. [...] Tal é o fruto [...] da árvore da cruz”¹⁶³. Importante perceber que Voltaire mantém aqui a mesma posição dura contra o cristianismo que apresentou na *Épître à Uranie*, quarenta anos antes da publicação desse *Sermão*, quando o autor dirigia-se a Deus nos seguintes versos: “Eu não sou cristão, porém é para melhor te amar”¹⁶⁴.

Todo esse ímpeto voltairiano no combate aos textos bíblicos é a tradução de uma época que assistiu aos casos Calas, Sirven, La Barre e etc., todos esses proporcionados, como afirma Roland Mortier, “pelo verdadeiro terror da ortodoxia”.¹⁶⁵

O que o Iluminismo combate no sistema da religião ortodoxa? Falta a esse sistema o próprio núcleo da certeza religiosa, a prática moral, pois considera que a fé consiste em ter determinadas doutrinas por verdadeiras e encerra a fé no dogma. Essa limitação faz da religião uma opinião, diz Cassirer,

privando-a de sua virtude própria, que é a prática moral. Quando essa virtude é atuante, quando ela se manifesta em sua força e em sua verdade, estamos muito além das representações e dos conceitos religiosos¹⁶⁶

O Iluminismo, de modo geral, e Voltaire, em particular, converte essa ideia em argumento supremo a favor da noção segundo a qual “o âmago da religião e da moralidade não depende das representações particulares da fé”¹⁶⁷. A polêmica contra o dogma não tem a pretensão de tão somente destruir, deseja construir também: a partir da estreiteza do dogma, o homem avança para a liberdade de consciência religiosa,

¹⁶¹ Ibidem, p. 252.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ VOLTAIRE. *Épître à Uranie*. In: _____. **Les oeuvres complètes** (IB). Oxford: Voltaire Foundation, 2001. p. 498.

¹⁶⁵ MORTIER, Roland. Voltaire et la Bible. In: **Le coeur et la raison**. Paris: Voltaire Foundation, 1990. p. 125.

¹⁶⁶ CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 226.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 227.

verdadeiramente universal. Pois, quando o testemunho dos textos bíblicos contradiz a moral é necessário resolver o problema a partir da manutenção do primado da consciência moral. Explica Cassirer:

Se esse primado for abandonado, terá que se renunciar também a todo critério de verdade religiosa e ficamos, nesse caso, desprovidos de toda e qualquer referência para julgar o valor de uma pretensa revelação e até mesmo, no interior da religião, para distinguir a verdade da impostura.¹⁶⁸

O que conduzirá toda interpretação bíblica no Iluminismo será a ideia segundo a qual tudo o que expressa a obrigação de um ato, que seja contrário à consciência moral, deve ser rejeitado. Voltaire levou esse princípio da crítica ética da Bíblia às últimas consequências em suas obras, combatendo pela primazia da moralidade, fazendo a filosofia irmanar-se da religião, pois, em Voltaire, desarmar a mão ensanguentada da superstição, possibilitando uma relação pacífica entre os homens, é obra da filosofia.

III – ÉTICA

A questão do bem e do mal no homem e no mundo é o primeiro problema para a moral no século XVIII francês: A existência simultânea, explica Léon Fontaine¹⁶⁹, na alma humana como no mundo, de dois elementos contrários, bem e mal, dá origem ao primeiro e ao mais importante problema que a moral tem a resolver. Desse problema deriva a solução de todas as outras questões concernentes à moral. Trata-se não apenas de explicar, por uma razão satisfatória, o antagonismo dessas duas características sempre em luta, mas também de dizer qual é dos dois que domina no homem. Dependendo de que nossa natureza seja julgada fundamentalmente boa ou fundamentalmente má, seguir-se-á, compreende-se bem, uma diferença completa na teoria dos direitos e dos deveres do homem.

A tentativa de solução foi dada tanto pelo cristianismo quanto pela filosofia. Para o cristianismo, o problema se resolve pelo dogma do pecado original. Para a filosofia, que divinizou a natureza, não se pode admitir que os produtos sejam

¹⁶⁸ Ibidem, p. 228.

¹⁶⁹ Cf.: FONTAINE, Léon. *Le théâtre et la philosophie au XVIII^e siècle*. Paris: Cerf et fils, 1879.

incompletos ou defeituosos. Contudo o mal existe e não é possível negá-lo, Pangloss não convence ninguém. É preciso explicar a existência desse princípio inimigo. Far-se-á cair toda culpa sobre o homem.

O problema torna-se específico para a filosofia: como o homem pode encontrar nele mesmo, enquanto efeito de Deus, do que se corromper? A ideia de culpar o homem não explica como ele criou o mal por si mesmo. Seria, portanto, Deus coautor do mal no mundo? Como relacionar o homem fruto da ação divina, da Providência, isto é, do bem, com a existência do mal no próprio homem e no mundo? É possível resolver essa questão?

Quanto ao mal físico, Voltaire se esquivará de solucionar essa questão, para ele trata-se de um problema absolutamente insolúvel; embora o tenha investigado por muitos anos, nunca obteve resposta porque não lhe é compreensível a associação da constatação de um Deus bom – porque causa do mundo por sua vontade livre – com o mal experimentado, com os cataclismos, as doenças, a morte. A mal físico é para Voltaire, para usar a expressão de Pomeau, mais do que um problema, é um “escândalo”¹⁷⁰!

Quanto ao mal moral, esse é a maior preocupação do pensamento voltairiano. Certamente, Voltaire não escreveu um livro sistematizado no qual se encontram as bases de sua filosofia moral, ele não escreveu uma *Fundamentação da metafísica dos costumes*, por exemplo. Muito embora o seu combate pelo aperfeiçoamento dos costumes exige-lhe que os fundamentos desses costumes sejam bem assegurados para, assim, sustentar o combate. Sua escrita, por um lado, impiedosa na luta contra os preconceitos, a superstição, a intolerância e o fanatismo; por outro, propõe uma perspectiva acerca das bases teóricas de uma moral, isto é, Voltaire mostra-se em sua obra, tomando-a em bloco, como um pensador da ética.

O combate pelos costumes em Voltaire traduz-se pelo combate a alguns hábitos de agir de determinada maneira e pela difusão de outros. No *Tratado de metafísica*, o filósofo associa os bons hábitos à virtude, dizendo: “A virtude é o hábito

¹⁷⁰ POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994. p. 246.

de fazer coisas que agradam aos homens e o vício, o que lhes desagradam”¹⁷¹. Todavia, antes dessa passagem no referido texto, Voltaire já havia associado a ideia de virtude à de lei da seguinte maneira: “chamamos virtuosos àqueles que são conforme às leis estabelecidas e criminosos os que lhe são contrários”¹⁷². A questão que se coloca à ética voltairiana é, portanto, a de saber onde encontrar as bases das boas leis para, sob esse alicerce, lutar pela virtude, pelos hábitos, pelos costumes, promovendo, dessa forma, a felicidade individual e coletiva possível.

1 – Moral e experiência

Estaria no passado ou presente de algum povo ou nação o exemplo de leis a serem tomadas como modelo e, aplicadas a outros povos e nações, seguidas? Voltaire percebe, a partir de seus estudos de história, que as leis variam, de acordo com o tempo e com o espaço, e em nenhum povo ou nação encontram-se tão boas leis a serem seguidas. Por quê? Segundo o *Tratado de metafísica*¹⁷³, as causas da variação e da falta de qualidade das leis devem-se ao fato de que elas foram ditadas pelo interesse e opinião de quem as faz, pelas paixões momentâneas do legislador que as basearam na ignorância e na superstição. As leis foram criadas arbitrariamente, sem plano pré-concebido, segundo as condições do lugar, do tempo e das necessidades dos homens. No *Poème sur la loi naturelle*, seu autor diz acerca da multiplicidade e arbitrariedade das leis humanas:

Les lois que nous faisons, fragiles, inconstantes,
Ouvrages d’un moment, sont partout différentes.[...]
Usages, intérêts, cultes, lois, tout diffère.
Qu’on soit juste, il suffit; le reste est arbitraire¹⁷⁴.

Em carta a Catarina II, imperatriz da Rússia, de 20 de julho de 1770, isto é, trinta e seis anos depois do *Tratado*, Voltaire permanece com sua perspectiva,

¹⁷¹ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 197.

¹⁷² Ibidem, p. 196.

¹⁷³ Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 196.

¹⁷⁴ “As leis que fazemos, frágeis, inconstantes, / Obras de um momento, são em toda parte diferentes. [...] Usos, interesses, cultos, leis, tudo difere. / Que se seja justo é suficiente, o resto é arbitrariedade”. VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 278.

apontando com mais precisão as causas da multiplicidade e da deficiência das leis humanas:

Em todos os outros Estados, elas [as leis] são feitas após os fatos [...]; são inumeráveis porque são feitas sobre necessidades sempre renascentes; são contraditórias, pois as necessidades sempre mudaram; são mal redigidas porque foram sempre escritas por pedantes sob governos bárbaros¹⁷⁵.

Deve-se, então, buscar na história da filosofia o modelo no qual se basear? A multiplicidade de opiniões de filósofos em nada auxilia, pensa Voltaire, ao contrário, apenas aumenta a confusão em face de inumeráveis quimeras a que se resume a doutrina dos filósofos. De um modo geral, para Voltaire os filósofos não possuem uma ideia mais clara e menos preconceituosa acerca das coisas do que o comum dos homens¹⁷⁶. De todos os sistemas filosóficos, só resta um caos de dúvidas.

Faz-se necessário retornar à história, pois, de lá, algumas fagulhas de verdade podem ser recolhidas porque, embora não sendo possível encontrar nela o exemplo a ser seguido, ao menos a análise dos fatos históricos podem garantir resultados proveitosos à reflexão sobre as leis. Nessa direção, a história é tomada como um elemento de demonstração empírica, as conclusões de Voltaire são sempre frutos de constatações históricas, todos os elementos que constituem a ética voltairiana são extraídos da história porque, assim, pensa o filósofo evitar os devaneios metafísicos e manter-se fiel ao seu método experimental. Por essa razão, a história ganha destaque no conjunto da obra de Voltaire.

2 – Fundamento divino da moral.

a) A “tábula rasa” moral: a sociedade como medida do bem e do mal.

Para Voltaire, é inútil procurar as bases para boas leis no próprio homem enquanto uma bondade que lhe fosse inata. Não há nem bem, nem mal moral no ser humano enquanto ideia acabada, isto é, não há valores morais inatos no homem (Locke abolira definitivamente qualquer possibilidade de inatismo). Diferente de uma

¹⁷⁵ VOLTAIRE. Correspondence. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹⁷⁶ Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 157-158.

tradição que defende uma antropologia negativa, considerando o homem como naturalmente mal, Voltaire pensa, ao contrário, que o homem, ao nascer, assemelha-se a um cordeiro e que, se assim não o fosse, logo que adquirisse força cometeria atrocidades e eliminaria a possibilidade de existir sociedade. O filósofo se exprime da seguinte maneira no verbete “Homme”, na seção “L’homme est-il né méchant?”, das *Questions sur l’Encyclopédie*, de 1771:

se o homem fosse naturalmente mal, “cometeria atrocidades, perversidades logo que conseguisse caminhar e se serviria da primeira faca para ferir alguém que não fosse do seu agrado. Ao contrário, por toda a terra, enquanto é criança, ele é da natureza dos cordeiros”¹⁷⁷.

Por que motivo, então, os homens se tornam lobos e raposas? De onde vêm os males morais que a história demonstra? Segundo Voltaire, a maldade e a bondade não são da natureza humana, mas fruto das circunstâncias, isto é, da experiência. Mais a frente, no mesmo verbete das *Questions*, faz uma pergunta retórica para responder à questão sobre a origem do mal e do bem moral: “Não será porque, não sendo nem bom, nem mal, a educação, o exemplo, o governo com o qual se depara, a ocasião, enfim, o determinam à virtude ou ao crime?”¹⁷⁸.

Inútil também buscar os fundamentos da lei num princípio absoluto do bem e do mal, essa pretensão desenvolvida pelo orgulho humano, apenas produziria romances metafísico. Parece não haver mesmo bem e mal absolutos em parte alguma, pois, mesmo que os houvesse (não se sabe), não é possível, em razão da condição humana ao conhecimento, alcançá-los.

Qual é, então, a medida do bem e do mal? Responde o filósofo:

Tanto é verdade que o bem da sociedade é a única medida do bem e do mal moral, que nós somos forçados a mudar, segundo a necessidade, todas as ideias que nós formamos do justo e do injusto”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ VOLTAIRE. Questions sur l’Encyclopédie. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹⁷⁸ Idem.

¹⁷⁹ VOLTAIRE. Traité de métaphysique. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 198.

Em uma palavra, não há bem e mal em si, mas apenas em relação ao homem em sociedade. Voltaire explica essa ideia, fazendo referência a outras noções que só são possíveis apreendê-las em relação ao homem: assim como não há o frio e o calor em si, o doce e o amargo em si, o bom e o mau odor em si, não há também o bem e o mal em si senão em relação ao homem. Indaga Voltaire: “Nosso bem e nosso mal físico só existem em relação a nós; por que nosso bem e nosso mal moral seriam de outro caso?”¹⁸⁰ Dito de outra maneira, o bem e o mal moral são experimentados na sociedade; em última análise, são os sentidos as suas medidas. Diz Voltaire em versos: “Nos cinq sens imparfaits, donnés pour la nature,/De nos biens, de nos maux sont la seule mesure”¹⁸¹.

A ideia de que o homem não possui naturalmente a ideia de bondade, nem de maldade e que a sociedade é a medida dessa bondade e maldade não explica porque essa mesma sociedade constitui-se. Em não possuindo a ideia de bondade, o que leva o homem à convivência social, o que o inclina a viver em sociedade?

b) Os “presentes de Deus” fundam e mantêm a sociedade.

Os “presentes de Deus” tornam o homem um ser sociável. Para Voltaire, o conhecimento do bem e do mal moral não pode ser extraído de uma transcendência, a distância entre o Ser supremo e o homem faz com que este não tenha acesso aos desígnios divinos, uma vez que eles não foram revelados à humanidade. A concepção voltairiana de Deus leva-o a pensar um distanciamento definitivo entre a divindade e os homens. Consequentemente, não é possível extrair de Deus um mandamento que leve o homem ao convívio social tampouco uma orientação para a correta ação desses homens em sociedade. Voltaire afirma, não sem humor, que o Ser supremo não quis se imiscuir na condução da sociedade, não se interessa por todos os homicídios e banditismos funestos da vida social, pois “Deus colocou os homens e os animais sobre a terra, cabe a eles se conduzirem aí o melhor possível”.¹⁸²

¹⁸⁰ Ibidem, p. 199.

¹⁸¹ “Nossos cinco sentidos imperfeitos, dados pela natureza,/Dos nossos bens e dos nossos males são a única medida”. VOLTAIRE. Discours en vers sur l’homme. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 238

¹⁸² VOLTAIRE. Traité de métaphysique. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 200.

Estando bem distantes de possuírem neles mesmos, de forma inata, as regras do bem e do mal, cabe-lhes limitarem-se ao que Voltaire chamou de “presentes divinos” para conduzirem-se o melhor possível. Ou seja, sendo Deus a causa de tudo o que existe e o ordenador do cosmo, constituiu os seres humanos de modo a possibilitá-los a viverem em sociedade e da melhor maneira possível. Quais são esses presentes? “Esses presentes são a razão, o amor-próprio, a benevolência por nossa espécie, as necessidades, as paixões, todos os meios pelos quais estabelecemos a sociedade”.¹⁸³ É nesse sentido que se deve entender que a moral tem fundamento divino, pois, estando no homem – repete-se: não de forma inata –, foi-lhe dada por Deus. O homem pode encontrar em si mesmo os meios de agir moralmente, tal possibilidade lhe foi arranjada pelo organizador do universo. E, nessa direção, Voltaire conclui de maneira contundente o seu *Tratado de metafísica*, acusando aqueles que tentam buscar nos dogmas das religiões tradicionais as razões de agirem moralmente, quando essas razões deveriam estar neles mesmos:

Aqueles que têm a necessidade do socorro da religião para ser pessoas honestas seriam lamentáveis; seria necessário que eles fossem monstros da sociedade se não encontrassem neles mesmos os sentimentos necessários a essa sociedade, se fossem obrigados a pedir emprestado alhures o que deve se encontrar na nossa natureza¹⁸⁴.

De que formas esses “presentes” estão nos homens e como podem fundar e manter a sociedade? Os instintos¹⁸⁵ de “amor-próprio” e de “benevolência” pela espécie são importantes à criação e fundação da sociedade, pois permitem existir no homem uma propensão ao convívio social. A benevolência pela espécie é um elemento presente apenas nos seres humanos, o que os ajuda na sua conservação. Um cachorro, por exemplo, ao ver outro despedaçado e sangrando, pegará um pedaço sem conceber a menor piedade e continuará seu caminho; ao contrário, um homem que perceba uma criança em via de ser devorado por algum animal sentirá uma inquietude,

¹⁸³ Ibidem, p. 199.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 201-202.

¹⁸⁵ Voltaire, como de hábito, não é muito preciso e rigoroso no uso dos termos que explicam seu pensamento, não mantém sempre uma mesma palavra para designar uma mesma ideia. É o caso do termo “princípios”. Em outros textos, ele se refere a essa ideia como “paixões” – no *Tratado de metafísica* ao se referir às paixões que ajudam a formar a sociedade –, como “disposição” – é o que se constata no verbete “Consciência” das *Questions sur l'Encyclopédie* – ou mesmo “sentimentos” – nos *Elementos da filosofia de Newton*. Contudo, apesar da flutuação da linguagem, o pensamento permanece o mesmo, o que só é possível de observar lendo-o em bloco.

uma ansiedade que a piedade faz nascer, e um desejo de ir ao seu socorro. Afirma Voltaire:

O homem não é como os animais que só têm o instinto do amor-próprio e do acasalamento; não apenas ele tem esse amor-próprio necessário para sua conservação, mas ele tem também por sua espécie uma benevolência natural que não se observa nos animais¹⁸⁶.

Todavia, ainda para a conservação humana, o ordenador do universo não deu ao homem mais amor pelos outros do que por si mesmo como meio de garantir o convívio em sociedade. Diz o filósofo:

É verdade que esse sentimento de piedade e de benevolência é frequentemente sufocado pelo furor do amor-próprio; assim, a natureza sábia não deveria nos dar mais amor pelos outros do que por nós mesmos, é já suficiente que tenhamos essa benevolência que nos dispõe à união com os homens¹⁸⁷.

No entanto, esses instintos (ou disposições, ou sentimentos, ou paixões) não são suficientes para garantir a manutenção da sociedade, o homem não é levado apenas por eles a formar uma sociedade policiada. Eles asseguram que os homens não se eliminem, mas a complexidade de uma sociedade exige muito mais. Para o estabelecimento da ordem social foram necessários outros “presentes de Deus”: as necessidades, as paixões e a razão. Esses elementos permitiram que os homens por muito tempo fossem impedidos de ser inteiramente selvagens e pudessem construir sociedades complexas. Exemplifica Voltaire:

Foi suficiente para que o universo seja o que é hoje que um homem tenha se apaixonado por uma mulher. A atenção mútua que eles terão um pelo outro e o amor natural pelos seus filhos logo despertarão sua indústria e darão nascimento ao começo grosseiro das artes. Duas famílias tiveram necessidade uma da outra logo que elas foram formadas e dessas necessidades nasceram novas comodidades¹⁸⁸.

A benevolência, por exemplo, não teria jamais podido servir para fundar grandes impérios e cidades florescentes. Dentre os presentes divinos, Voltaire destaca o papel das paixões nesse processo. Embora o abuso das paixões seja a principal causa do

¹⁸⁶ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 193.

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 197.

mal moral¹⁸⁹, “o orgulho é, sobretudo, o principal instrumento com o qual se construiu esse belo edifício da sociedade”¹⁹⁰. Como o orgulho pode contribuir para a formação da sociedade? Responde Voltaire:

As necessidades, com dificuldade, uniram alguns homens cujo mais hábil dentre eles percebeu que todos eram nascidos com um orgulho indomável assim como com uma propensão invencível para o bem-estar. E não foi difícil de lhe persuadir que, se eles fizessem para o bem da sociedade qualquer coisa que lhe custasse um pouco de bem-estar, seu orgulho seria por isso amplamente recompensado¹⁹¹.

Desse orgulho, surgem duas classes de homens, os divinos e os miseráveis, estabelecidos por Voltaire a partir do critério social: “a primeira, homens divinos, que sacrificam seu amor-próprio pelo bem público; a segunda, miseráveis, que só amam a eles mesmos¹⁹².” Outras tantas paixões há para a manutenção e desenvolvimento da sociedade, por exemplo: desejo de comandar – que é uma ramificação do orgulho –, avareza – necessária para comprar a obediência, ou seja, poder comandar –, inveja – “paixão bastante natural que os homens camuflam sempre sob o nome de emulação”¹⁹³. Conclui o filósofo:

Apenas as paixões reúnem os homens e tiram do centro da terra todas as artes e todos os prazeres. [...] Portanto, é claro que são as nossas paixões e as nossas necessidades a que devemos essa ordem e essas invenções úteis com os quais enriquecemos o universo, e é muito verossímil que Deus só nos deu essas necessidades e essas paixões afim de que nossa indústria as tornasse para o nosso proveito¹⁹⁴.

Desde já, é possível identificar a finalidade de Voltaire em combater pelos costumes com o propósito de fazer com que os homens façam um bom uso das paixões, controlando-as. Pois é logicamente inaceitável criticar o ordenador do cosmo pelo mal moral, uma vez que o mal uso que se faz de algo não pode servir de reprovação a esse algo, o mal uso que se faz dos “presentes de Deus” não pode servir de

¹⁸⁹ O tema das paixões em Voltaire será desenvolvido no capítulo seguinte, assim como o uso da razão para a manutenção dessa sociedade.

¹⁹⁰ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 194.

¹⁹¹ Idem.

¹⁹² Voltaire conclui: “Todo mundo quis e quer ser ainda da primeira, embora todo mundo seja, no fundo do coração, da segunda”. (Idem.) É exatamente esse o tema que serve de pano de fundo para a sua peça *Brutus* de 1730: nela, o protagonista condena o próprio filho em nome do bem do Estado.

¹⁹³ Ibidem, 195.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 195.

motivo para reprovar a Providência divina; mas, sim, o uso que o próprio homem faz dos elementos que lhe foram dados pela organização do Ser supremo.

3 – Universalidade da moral

a) Há uma lei moral dentro dos homens

A experiência demonstra que os homens vivem em sociedade e sua explicação desse vínculo social encontra-se no fato de que há no seu ser um “elo secreto” pelo qual Deus quis associá-los uns aos outros¹⁹⁵. Mas, em não sendo a noção de bem inata, em que momento os homens percebem tal elo, isto é, quando eles adquirem tal ideia? No mesmo momento em que adquirem qualquer ideia, ou seja, quando os órgãos dos seus sentidos, por onde essas ideias são recebidas, estão desenvolvidos a ponto de lhes possibilitar essa aquisição. Explica Voltaire:

Eu só adquiro algumas ideias, como adquiro um pouco de força, quando meus órgãos começam a se desenvolver. Essa força aumenta em mim até o tempo no qual, não podendo mais crescer, diminui cada dia. Esse poder de conceber ideias aumenta mesmo até seu termo e, em seguida, desaparece lentamente por graus¹⁹⁶.

Como é de se esperar em razão do seu método de conhecimento, Voltaire confessa ignorar como essa mecânica funciona, esse dispositivo ninguém conhece, exatamente porque falta aos homens a sensação correspondente ao funcionamento da formação das ideias, o que lhe permitiria conhecer aquela mecânica. O que se pode saber, o que a experiência mostra é que o “elo secreto” pelo qual Deus une os homens em sociedade é adquirido no tempo, numa certa idade, é preciso esperar o desenvolvimento dos sentidos e da razão. Voltaire exemplifica esse desenvolvimento na criança no verbete “Conscience” das *Questions sur l'Encyclopédie*:

Seu entendimento fá-lo-á compreender um dia que o quadrado de doze é cento e quarenta e quatro, que não se deve fazer aos outros aquilo que não se

¹⁹⁵ Cf.: VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 45.

¹⁹⁶ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 860.

quer que lhe seja feito, porém não compreenderá por si mesmo estas verdades na sua infância; não entenderá a primeira e não sentirá a segunda¹⁹⁷.

Em sendo o “elo secreto” um “presente de Deus”, isso significa que é o mesmo em todos os homens; é, portanto, universal. Como herdeiro, em grande parte, de Newton, Voltaire recorre ao inglês para avançar sua própria filosofia. Conhecia os critérios de uma escolha metodológica. Voltaire bem sabia que os dados imediatos da experiência não demonstrariam nada, sem a prévia aceitação de uma elaborada estrutura lógico-experimental; sem a trama conceitual que constitui a base da metodologia newtoniana. Como explica Paolo Casini:

O momento do controle experimental depende de difíceis procedimentos analíticos e sintéticos. Os “fatos” são, por assim dizer, criados pelos princípios. São o resultado de uma escolha, de uma questão proposta pelo pesquisador à natureza, à qual a natureza responde de modo regular e constante. Disso resulta o que se define com o termo polissêmico de *lei*. Seríamos injustos com a inteligência de Voltaire se supuséssemos que ele fosse ingênuo o bastante para considerar como dados ou fatos banais aquilo que Newton define como *phaenomena* ou *leges*¹⁹⁸.

De posse desse arcabouço teórico, Voltaire promove uma transposição da ideia de Newton de “lei natural” do mundo da física para o mundo da moral, introduzindo neste a moderna ideia de “lei”, como afirma Martin-Haag, “no sentido de um fato geral ou de uma relação constante que se pode aplicar a uma infinidade de casos”¹⁹⁹. Assim, segundo Voltaire, há uma lei natural, portanto universal, para a moral, garantidora da sociedade:

Ora, se numa certa idade, as ideias vindas pelos mesmos sentidos a homens todos organizados da mesma maneira, não lhes dessem mais ou menos os mesmos princípios necessários a qualquer sociedade, seguramente estas sociedades não subsistiriam. Eis porque do Sião até o México, a verdade, o reconhecimento, a amizade etc. são honrados²⁰⁰.

¹⁹⁷ VOLTAIRE. Questions sur l'Encyclopédie. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹⁹⁸ CASINI, Paolo. **Newton e a consciência européia**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1995. p. 96. (grifo do autor).

¹⁹⁹ MARTIN-HAAG, Éliane. **Voltaire: Du cartésianisme aux Lumières**. Paris: Vrin, 2002. p. 109.

²⁰⁰ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 43.

Mais explicitamente, diz o autor em *O filósofo ignorante*: “A lei da gravitação que age sobre um astro, age sobre todos os astros, sobre toda a matéria. Assim a lei fundamental da moral age igualmente sobre todas as nações conhecidas”²⁰¹.

b) A noção do justo e do injusto é natural

Em *O filósofo ignorante*, Voltaire é mais preciso. Segundo o autor, a universalidade da moral não depende da origem nem da diversidade dos homens porque todos eles têm a mesma noção grosseira do justo e do injusto: “A noção de algo justo parece-me tão natural, tão universalmente adquirida por todos os homens que ela é independente de toda lei, de todo pacto, de toda religião”²⁰². No capítulo intitulado exatamente “Moral universal”, o filósofo assegura que cada nação teve seus ritos religiosos particulares e ideias absurdas e revoltantes em metafísica, mas, conclui: “quando se trata de saber se é preciso ser justo todo o universo está de acordo”²⁰³. A partir do capítulo XXXIX, Voltaire faz um breve périplo pela religião e pela filosofia dos antigos com o propósito de demonstrar “empiricamente” a universalidade da moral: apesar das divergências dos antigos acerca da religião, da metafísica, da teologia, apesar dos seus equívocos em física, todos têm a mesma moral. Sobre o zoroastrismo, ele diz: “seus preceitos morais conservaram-se até hoje”²⁰⁴. Acerca do bramanismo, destaca o quanto sublime é sua moral²⁰⁵. De Confúcio, ressalta: “Ele não diz apenas que não é preciso fazer ao outro o que não queremos que nos seja feito; [...] ele faz mais, ele recomenda o bem: ‘Trate o outro como deseja que lhe tratem’”²⁰⁶. E acerca da filosofia dos gregos, afirma: “Todos os filósofos gregos disseram tolices em física e em metafísica. Todos são excelentes em moral”²⁰⁷.

Mais uma vez, agora, como já foi dito, com mais precisão, Voltaire repete seu argumento acerca da origem da noção de justiça. A noção de justiça, essa lei natural nos homens, surge como um amálgama de sentimento (ou paixões, ou instinto, ou disposição) e razão que se forma com o tempo, isto é, com a experiência. Essa noção

²⁰¹ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 899.

²⁰² Ibidem, p. 893.

²⁰³ Ibidem, p. 901.

²⁰⁴ Idem.

²⁰⁵ Ibidem, p. 902.

²⁰⁶ Ibidem, p. 903-904.

²⁰⁷ Ibidem, p. 904.

surge da mesma forma que surgem outras noções, como a de prudência, de verdade, de conveniência, a saber: “pelo sentimento e pela razão”²⁰⁸. O autor é ainda mais preciso, quando se pergunta: a que idade isso ocorre nos homens? Responde Voltaire: “Na idade na qual conhecemos que dois e dois são quatro”²⁰⁹. Ou seja, quando a razão se desenvolve.

Portanto, a noção de justiça é universal, pois todos os homens concordam com ela desde que possam agir e raciocinar, e sua origem é divina, o Ser supremo que organizou o universo, organizou-o de modo a que houvesse justiça sobre a terra como condição de possibilidade do convívio social, pois “não haveria sociedade se os homens não concebessem a ideia de qualquer justiça, laço de toda sociedade”²¹⁰.

Nesse sentido, a ética voltairiana tem fundamentos em Deus na medida em que é natural, pois como Deus é a causa primeira e organizador do cosmo, é a causa primeira da moral. Por natural, entende-se constatada historicamente, isto é, empiricamente como universal e necessária. Sentencia Lanson: “A moral é divina, isso quer dizer que ela é natural”²¹¹.

4 – Consciência como freio ao mal moral

O fundamento da lei que Voltaire busca é encontrado no próprio homem, numa outra lei, essa não mais diz respeito às leis feitas pelos homens, mas a uma lei moral natural estabelecida por Deus, regra geral da ação humana. O homem racional identifica essa lei em si mesmo, criando uma consciência que o recrimina sempre que a lei moral for infligida. Como essa consciência é formada e, sobretudo, o que diz essa lei moral? Qual o mandamento do princípio ético voltairiano?

A lei natural é independente das leis políticas, a ideia de justo e injusto não depende dos contratos, nem das religiões...: “[...] parece-me que há leis naturais as quais os homens são obrigados a admitir por todo o universo, sejam quais forem a que

²⁰⁸ Ibidem, p. 900.

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Idem, p. 892.

²¹¹ LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 178.

possuírem”²¹². Contudo, Voltaire reconhece a dificuldade em separar o que é justo do que não o é; embora tal dificuldade não lhe impeça de saber com segurança da existência dessas noções, dessa lei natural, nos homens. Por analogia, o filósofo aproxima a convicção da existência da ideia de justiça e de injustiça com a que se tem acerca da saúde e da doença, da verdade e da falsidade, da conveniência e da inconveniência, pois a ideia de justo e de injusto é tão clara e universal quanto a de saúde e de doença, de verdade e de falsidade, de conveniência e de inconveniência; assegura o filósofo: “Os limites do justo e do injusto são muito difíceis de estabelecer; como o estado intermediário entre a saúde e a doença, entre a conveniência e a inconveniência das coisas, entre o falso e o verdadeiro”²¹³. Não obstante a variação dessa lei, suas diferentes interpretações e circunstâncias possuem, no entanto, sempre o mesmo fundamento: a lei natural que está nos homens, a noção de justo e de injusto é inalterada. Nesse sentido, como explica Bernard Groethuysen, se há nessa variação da lei moral alguma confusão, “trata-se apenas de nuances, as cores distintivas saltam aos olhos. Só há apenas uma moral como só há apenas uma geometria, e ela é a mesma para todos os homens que raciocinam”²¹⁴. Pois os próprios instintos humanos fazem sentir o senso de equidade, este existe por lei da natureza. Conclui aquele intérprete: “nosso juiz está em nosso coração”²¹⁵.

No *Poème sur la loi naturelle*, Voltaire se coloca alguns obstáculos à ideia de lei moral e suas resoluções são esclarecedoras para a compreensão de como a razão acolhe a lei moral e cria a consciência que afasta do homem, pelo remorso produzido, o desejo de infligir a lei moral. Nessa obra, o autor aponta duas críticas à ideia de universalidade da lei moral. A primeira diz respeito ao argumento segundo o qual o remorso não nasceria da lei natural, impressa no coração dos homens por Deus, mas esse remorso seria apenas hábitos e ilusões acerca de uma necessidade mútua que inspiraria as nações. A resposta voltairiana surge, inicialmente, em forma de pergunta: Voltaire acusa quem não percebe em si tal necessidade de sociabilidade de inimigo de si mesmo; neste instante, Voltaire parece ir ainda mais longe nessa crítica do que fora no

²¹² VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 197.

²¹³ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 895.

²¹⁴ GROETHUYSEN, Bernard. *Voltaire ou la passion de la raison*. In: _____. **Philosophie de la Révolution Française**. Paris: Gallimard, 1996. p. 136.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 137.

Tratado de metafísica; nesta obra, seu autor acusa aquele que precisa da religião para agir moralmente de ser um mostro da sociedade. No *Poème*, Voltaire considera um inimigo de si mesmo quem não encontra em si a razão para ser virtuoso, pois é surdo aos apelos da própria consciência, além de não perceber a verossimilhança do argumento que aponta para a divindade a causa da lei moral, que se encontra explícita na natureza:

Raisonneur malheureux, ennemi de toi-même,
D'où nous vient ce besoin? Pourquoi l'Être suprême
Mit-il dans notre cœur, à l'intérêt porté,
Un instinct qui nous lie à la société?²¹⁶

A segunda crítica a qual o autor propõe defender a ideia de lei moral é formulada da seguinte maneira: a criança necessita da educação – identificada como experiência – para formar seu pensamento e, assim, ela não possuiria uma lei moral gravada por Deus em seu coração; consequentemente, a moral não seria universal, mas dependeria da educação, isto é, seria exterior ao homem, estando assim sujeita à relatividade do tempo e do espaço:

C'est l'éducation qui forme ses [da criança] pensées;
Par l'exemple d'autrui ses mœurs lui sont tracées;
Il n'a rien dans l'esprit, il n'a rien dans le cœur;
De ce qui l'environne il n'est qu'imitateur²¹⁷.

Como herdeiro de Locke, Voltaire não pode negar o importante papel da experiência no processo educativo, e confessa: “Oui, de l'exemple en nous je sais quel est l'empire./Il est des sentiments que l'habitude inspire”²¹⁸. Todavia, o filósofo insiste na defesa da ideia de lei moral, de consciência moral formada por essa lei, como inerente ao homem: “Mais les premiers ressorts sont faits d'une autre main:/Leur pouvoir est constant, leur principe est divin./Il faut que l'enfant croisse, afin qu'il les

²¹⁶ “Raciocinador infeliz, inimigo de si mesmo,/De onde vem essa necessidade? Por que o Ser supremo/Colocou em nosso coração, com preocupação,/Um instinto que nos une à sociedade?”. VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 278.

²¹⁷ “É a educação que forma seus pensamentos,/Pelo exemplo do outro seus costumes lhe são traçados,/Ela não tem nada no espírito, não tem nada no coração,/Disso que a contorna, ela é apenas a imitadora”. Ibidem, p. 279-280.

²¹⁸ “Sim, do exemplo em nós eu sei qual é o império./São os sentimentos que o hábito inspira”. Ibidem, p. 280.

exerce”²¹⁹. Ou seja, a lei universal não está pronta no homem, não é inata, completa; mas enquanto disposição que deve ser desenvolvida, enquanto potência que deve ser atualizada: “Chaque être a son objet, et dans l’instant marqué/Il marche vers le but par le ciel indiqué”²²⁰.

Pela experiência, a razão acolhe a lei moral dada por Deus. A negação dessa lei provoca remorsos que, nascidos da consciência e defendendo a lei moral universal, exige justiça:

Le bon sens la reçoit; et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs;
Leur redoutable voix partout se fait entendre./
[...] D’un bout du monde à l’autre elle parle, elle crie:
“Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie”²²¹.

A lei moral apresenta-se como inalterável porque dada por Deus. Sua universalidade está no seu fundamento divino, no fato de que Deus colocou nos corações humanos a semente da virtude. Não obstante o homem possa travestir a lei moral com imposturas e erros, mas não pode alterá-la, pois lhe é natural, está gravada em seu coração, na sua consciência:

[...] Le être éternel qui nous daigne animer
Jeta dans tous les cœurs une même semence.
Le ciel fit la vertu; l’homme en fit l’apparence.
Il peut la revêtir d’imposture et d’erreur,
Il peut la changer; son juge est dans son cœur²²².

Assim, apesar dos males morais causados pelo homem, a consciência moral gravada por Deus nos corações humanos mantém sua vigilância da lei moral:

²¹⁹ “Mas as primeiras molas são feitas por outra mão:/Seu poder é constante, seu princípio é divino./É preciso que a criança cresça para que as exerça”. Idem.

²²⁰ “Cada ser tem sua finalidade e, no instante marcado,/Ele caminha na direção do fim pelo céu indicado”. Idem. Importante não concluir, precipitadamente, dessa passagem um Voltaire determinista para quem os homens são apenas joguetes do destino que agem sem escolha alguma, sem liberdade alguma. Mesmo no referido texto, o autor indica a possibilidade de escolha com os seguintes versos: “De ce but, il est vrai, s’écartent nos caprices;/Le juste quelquefois commet des injustices [Desse fim, é verdade, afastam-se nossos caprichos;/O justo algumas vezes cometem injustiças]”. Idem. O tema da liberdade em Voltaire será discutido no capítulo seguinte deste trabalho.

²²¹ “O bom senso a acolhe; e os remorsos vingadores,/Nascidos da consciência, são seus defensores;/Tua irredutível voz se faz escutar em todos os lugares./[...] De uma ponta do mundo a outra, ela fala, ela grita:/‘Adore um Deus, seja justo e ame sua pátria’”. Ibidem, p. 276.

²²² “O ser eterno que nos dignou amar/Dispôs em todos os corações uma mesma semente./O céu fez a virtude, o homem fez disso a aparência./Ele pode cobri-la de impostura e de erro,/Ele não pode mudá-la; seu juiz está no seu coração”. Ibidem, p. 277.

“Mais tout est passager, le crime et le malheur:/De nos désirs fougueux la tempête fatale/Laisse au fond de nos coeurs la règle et la morale”²²³.

Dada por Deus, acolhida no homem pela razão, a lei moral forma a consciência, torna-se um freio às ações humanas no silêncio das paixões. A lei moral (consciência moral) é, portanto, uma arma da natureza dada ao homem para o combate em favor do próximo. Diz Voltaire:

L’homme le plus injuste et le moins policé
S’y contemple aisément quand l’orage est passé.
Tous ont reçu du ciel avec l’intelligence
Ce frein de la justice et de la conscience.
De la raison naissante elle [a lei moral] est le premier fruit;
Dès qu’on la peut entendre, aussitôt elle instruit:
Contre-poids toujours prompt à rendre l’équilibre
Au coeur plein de désirs, asservi, mais né libre;
Arme que la nature a mise en notre main,
Qui combat l’intérêt par l’amour du prochain²²⁴.

Portanto, à questão coloca pela ética, a de saber onde encontrar as bases das boas leis para, sob esse alicerce, lutar pela virtude, pelos hábitos, pelos costumes, promovendo, dessa forma, a felicidade individual e coletiva possível, Voltaire a responde: no próprio homem, na lei moral que há dentro do homem. Como perceber essa lei? Basta escutar a voz de sua consciência! E, finalmente, o que diz essa lei que em todo o mundo e em todos os tempos é a mesma? Nas *Cartas filosóficas*, Voltaire aponta para a máxima segundo a qual não se deve fazer ao outro o que não se gostaria que lhe fosse feito como a única máxima moral²²⁵. Nos *Elementos da filosofia de Newton*, associando religião natural e moral, seu autor ratifica essa lei moral, reformulando a mesma máxima universal das *Cartas* da seguinte forma: “A religião natural não é outra coisa senão essa lei conhecida em todo o universo: *faz o que gostaria que te fosse feito*”²²⁶.

²²³ “Mas tudo é passageiro, o crime e a infelicidade:/De nossos desejos impetuosos, a tempestade fatal/Deixa no fundo de nossos corações a regra e a moral”. Ibidem, p. 179.

²²⁴ “O homem mais injusto e o menos policiado/Contempla-se facilmente quando a torrente é passada./Todos receberam do céu com a inteligência/Esse freio da justiça e da consciência./Da razão nascente ela é o primeiro fruto;/desde que se possa compreendê-la/logo ela instrui:/Contrapeso sempre pronto a dar o equilíbrio/Ao coração pleno de desejo, servil, mas nascido livre;/Arma que a natureza colocou em nossa mão,/Que combate o interesse pelo amor do próximo”. Ibidem, p. 279.

²²⁵ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 262.

²²⁶ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 44. grifo do autor.

Voltaire pretende, assim, com o seu combate, por um lado, dirimir os efeitos dos males morais atacando os abusos das paixões desregradas e, por outro, promover o esclarecimento para que a razão seja capaz de reconhecer a lei moral, difundir uma consciência moral com o fim de fazer frear os males morais. Que recurso existe para tão grandiosa tarefa? A filosofia!

CAPÍTULO 3:

A FILOSOFIA NA ARENA

Os homens não pensantes perguntam frequentemente aos homens pensantes: para que serve a filosofia? Os homens pensantes lhes respondem: para destruir na Inglaterra o ódio religioso que fez perecer o rei Carlos I sobre o cadafalso; para, na Suécia, tornar um arcebispo impotente de fazer correr o sangue da nobreza com uma bula papal à mão; para manter, na Alemanha, a paz religiosa, tornando todas as disputas teológicas ridículas; para, enfim, apagar, na Espanha, as abomináveis fogueiras da Inquisição. Welches¹, infelizes Welches, ela impede que tempos de agitações produzam uma segunda Fronda² e um segundo Demiens³. Padres de Roma, ela lhes força a suprimir sua bula *In coena Domini*⁴, esse monumento de imprudência e de loucura. Povos, ela adoça seus costumes. Reis, ela lhes instrui.

Voltaire

Após as circunstâncias que o levaram ao exílio na Inglaterra, Voltaire passou a compreender bem seu lugar no mundo em relação aos poderes estabelecidos, espiritual e temporal, como consequência da atividade fim de sua obra. Em carta de 20 de outubro de 1738, ele confessa ao abade d'Olivier sua trajetória intelectual: “Sei que causei estranhamento e até ódio por me lançar através da poesia, passando a gostar de história, para acabar chegando à filosofia”⁵. O filósofo passou a maior parte de sua vida a lamentar sua saúde, que considerava precária, não obstante os oitenta e quatro anos de vida alcançados. Além do reconhecimento da fragilidade de sua saúde, ao menos assim ele considerava, outra característica da qual tinha plena consciência era a do seu

¹ Criação verbal de Voltaire usada para designar, pejorativamente, os franceses. Em síntese, o sentido indicado pelo Patriarca de Ferney com essa expressão, que literalmente significaria “estrangeiro”, equivale-se ao de reacionário. A esse respeito, ver o texto voltaireano: *Discours aux Welches* de 1764.

² Guerra civil francesa, ocorrida entre 1648-1653.

³ Francês acusado de atentar contra a vida de Luis XV em 1757.

⁴ De origem desconhecida, trata-se de uma bula lida em Roma todas as quintas-feiras santas até 1773. Era dirigida aos heréticos e a todos os que desejavam limitar a jurisdição eclesiástica e usurpavam os bens da Igreja, propondo a excomunhão destes.

⁵ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

combate, do seu “espernear” incessante. Numa correspondência de 01 de junho de 1731 ao amigo Thieriot, o filósofo, aos 37 anos, em versos, dizia-se um moribundo e indicava sua posição insolente e inquieta face ao que lhe rodeia:

Je t'écris d'une main par la fièvre affaiblie,
D'un esprit toujours ferme, et dédaignant la mort,
Libre de préjugés, sans liens, sans patrie,
Sans respect pour les grands, et sans crainte du sort
Patient dans mes maux, et gai dans mes boutades,
Me moquant de tout sot orgueil,
Toujours un peid dans le cercueil,
De l'outré faisant des gambades⁶.

Nas *Cartas filosóficas*, ao referir-se a Locke, posicionando a filosofia lockeana distante de uma produção dogmática dos doutores da escola, Voltaire considera a tarefa que o inglês atribuía ao trabalho filosófico. As afirmações sobre Locke traduzem aquilo que o próprio Voltaire considerava a respeito da filosofia e de sua finalidade. Adotando Locke como referência, Voltaire não raciocinava como um “doutor”, mas, diz ele, “como um filósofo instruído da força e da fraqueza do espírito humano e que combatia com as armas cuja têtpora lhe era familiar”⁷.

Os limites do conhecimento estabelecidos pelo método experimental impõem à filosofia a necessidade do reconhecimento dessa impotência sob pena de produzir conjecturas vãs e romances apartados da verdade, esse é o resultado da falsa filosofia. Adverte Voltaire ainda nas *Cartas*:

Os extravios de todos aqueles que quiseram aprofundar o que é impenetrável para nós devem nos ensinar a não querer ultrapassar os limites de nossa natureza. A verdadeira filosofia é saber parar onde é preciso e nunca dar um passo sem um guia seguro⁸.

A atividade filosófica supõe, portanto, de início, o reconhecimento dos seus limites, é necessário parar onde falta luz ao entendimento e é já bastante que se

⁶ “Escrevo-lhe com a mão pela febre debilitada/Com o caráter sempre firme, e desdenhando a morte,/Livre de preconceitos, sem laços, sem pátria,/Sem respeito pelos grandes, e sem medo do destino,/Paciente com meus males e alegre com minhas tiradas,/Zombando de todo orgulho tolo/Com um pé sempre no tûmulo,/E o outro esperneando”. (Idem).

⁷ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 134.

⁸ Ibidem, p. 175.

veja até aonde se pode ir⁹; trata-se de identificar o que o homem pode saber por ele mesmo “e isso se reduz a bem pouca coisa”¹⁰.

Reconhecendo a fraqueza do espírito, Voltaire mostra-se resoluto ao defender a ideia de filósofo que combate pela verdade os monstros da desrazão, da inumanidade. Afirma ele: “Por mim, eu creio que a verdade não deve mais se esconder diante desses monstros, que não se deve abster-se de se alimentar pelo medo de ser envenenada”¹¹. Corajosamente, Voltaire pôs-se no *front* desse combate contras as paixões desmedidas pelo aperfeiçoamento dos costumes, via à felicidade humana possível.

O que aqui se pretende é, num primeiro momento, apenas indicar que a pretensão de dar uma tarefa à filosofia como organizadora da vida é própria das Luzes em geral e, conseqüentemente, da filosofia voltairiana, em particular. Num segundo momento, compreender como se efetiva o procedimento da filosofia voltairiana com o fim de organização social, mais especificamente, de combater para o aperfeiçoamento dos costumes, como meio de atingir a porção de felicidade que cabe ao homem. E, assim, definir a filosofia voltairiana por um de seus aspectos, a saber, sua finalidade.

I – FILÓSOFO E FILOSOFIA NAS LUZES FRANCESAS

A pretensão de dar um uso, um lugar e tarefas à filosofia – possibilitando às Luzes um caráter que as distingue da tradição que lhes antecede – é justificada por esse movimento na medida em que essa pretensão reintegra à filosofia seus direitos originais, restabelecendo suas exigências primeiras, seu sentido clássico. Que sentido é esse? Responde Cassirer:

Desconhece-se [...] o sentido dessa filosofia se se acredita poder considerá-la – e executá-la – como simples “filosofia de reflexão”. [...] O movimento profundo, o esforço principal da filosofia do Iluminismo não se limitam, com efeito, a acompanhar a vida e a contemplá-la no espelho da reflexão. Pelo

⁹ Cf.: VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 186.

¹⁰ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 864.

¹¹ *Ibidem*, p. 116.

contrário, ela acredita na espontaneidade originária do pensamento e, longe de restringi-lo à tarefa de comentar *a posteriori* e de refletir, reconhece-lhe o poder e o papel de organizar a vida.¹²

Trata-se de uma proposta de filosofia ligada à modificação do mundo para melhor. A definição de filósofo no século XVIII implica, segundo Roland Mortier¹³, de uma só vez, um estilo de pensar, uma atitude civil, um modo de ação, além de uma liberdade completa a respeito das ideias recebidas. Ambição própria da razão ilustrada é, como indica Luiz Roberto Salinas Fortes, propor-se como instrumento soberano de conhecimento e, “ao mesmo tempo, como instância suprema incumbida de reger os destinos históricos dos homens e conduzir à sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida em sociedade.”¹⁴

Quanto à ideia de filósofo das Luzes, segundo Jochen Schloboach¹⁵, essa noção de filósofo no século XVIII francês exprime uma tomada de consciência daqueles que marcam o pensamento e as lutas ideológicas de sua época. Filósofo pode ser representado pela seguinte ideia: homem esclarecido que se serve de sua própria razão e age em consequência.

A noção de filósofo própria das Luzes alcança o grande público inicialmente a partir de um ensaio anônimo¹⁶ intitulado *Le philosophe*, de 1743. Esse texto ganha um importante valor simbólico e programático porque, apesar de não estabelecer um sistema de pensamento, descreve um modelo, um espírito filosófico: o filósofo é definido como uma máquina que medita sobre seus próprios movimentos; em oposição à graça do religioso, o filósofo é determinado à ação pela razão; seu conhecimento deriva dos sentidos e, por isso, é prudente ao julgar, sabendo distinguir o verdadeiro do verossímil e do incerto; adota uma orientação essencial, a saber: estar ligado à vida real, abandonando as vãs especulações; sua moral tem uma justificativa

¹² CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. 3ª ed. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997. p. 11

¹³ Cf.: MORTIER, Roland. Préface: Voltaire et la philosophie. Réflexions sur un tricentenaire (1696-1994). In: MEYER, Michel (Dir.). **Revue internationale de philosophie: Voltaire (1694-1994)**. Bruxelles, Vol. 48, N° 187, mars, 1994. p. 5.

¹⁴ FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 20.

¹⁵ SCHLOBACH, Jochen. Philosophe. In: DELON, Michel (Dir.). **Dictionnaire européen des Lumières**. Paris: PUF, 2010.

¹⁶ Não há um consenso entre os estudiosos das Luzes francesas quanto à autoria desse texto. Alguns filósofos atribuem essa obra a César Chesneau Dumarsais, como é o caso do próprio Voltaire, como se verá mais à frente.

puramente social; sem fundamento religioso algum no âmbito político, adota a sofocracia, isto é, um príncipe esclarecido possibilitaria uma sociedade justa, construída no espírito das Luzes; finalmente, deve ter como atividade social sua escrita e um espírito cultivado.

A aparição da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* por uma sociedade de letrados (1751-1780), apesar de todas as resistências e interdições sofridas, representa a implementação definitiva desse espírito filosófico diante da opinião pública. Pois essa opinião pública é exatamente o alvo da atividade social bem sucedida do filósofo das Luzes. Prova disso é a confiança de Voltaire no sucesso do trabalho da escrita filosófica desse período em relação à opinião pública. Em carta a d'Alembert, de 08 de julho de 1765, diz: “Protestam-se muito contra os filósofos, tem-se razão, pois, se a opinião pública é a rainha do mundo, os filósofos governam essa rainha”¹⁷.

No verbete “Filósofo” da *Encyclopédie*¹⁸, Diderot pretende ter uma ideia mais justa do filósofo, listando as características que lhe aplica. Essas características seguem o modelo estabelecido pelo *Le philosophe*, pois, como se pode perceber, reproduz em parte esse espírito filosófico; na verdade, não é apenas o espírito que é reproduzido, mas o próprio texto de *Le philosophe* é transcrito no verbete diderotiano, embora não sem nuances e, conforme prometeu, com mais organização e precisão. Diz o enciclopedista ao descrever o filósofo: aquele que discerne as Causas que o movem, tanto as externas quanto as internas; é determinado pela razão, diferente do cristão que é determinado pela graça; mesmo em suas paixões, não age sem reflexão; elabora seus princípios a partir de observações particulares, não confunde verdade com verossimilhança e, não tendo motivo para julgar, sabe se manter na indeterminação; possui juízo e precisão de entendimento além de flexibilidade e clareza; possui um espírito de observação; não se crê exilado do mundo; é cioso de tudo o que se chama honra e probidade; age por um espírito de ordem e de razão e está repleto de ideias para o bem da sociedade.

¹⁷ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹⁸ DIDEROT, Denis. Filósofo. In: _____. **Obras VI. O enciclopedista**: História da filosofia I. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 54-59.

Quanto ao verbete “Filosofia” da *Encyclopédie*, neste, Diderot indica inicialmente dois objetivos: retratar historicamente a origem e as diferentes acepções do termo filosofia e fixar seu sentido e sua definição¹⁹. Após brevíssimo histórico do termo, o autor conclui que “o nome filosofia permaneceu sempre vago”²⁰. Em seguida, inicia-se a discussão acerca do sentido e da definição de filosofia. Diderot expressa-se claramente e diz: “Filosofia é dar a razão das coisas ou, ao menos, procurá-la, [...] aquele que se entrega à descoberta dos motivos pelos quais as coisas são, e são antes assim mesmo do que de outra maneira, este é o filósofo propriamente dito”²¹. Diderot confessa extrair de Christian Wolff a precisão do termo porque o filósofo alemão concentra tudo o que caracteriza a filosofia ao defini-la como “a ciência dos possíveis enquanto possíveis”²². Diderot explica: por que ciência? Porque demonstra o que afirma. Por que ciência dos possíveis? Por que seu objetivo é fornecer a razão de tudo o que é, “e de tudo o que pode ser nas coisas que acontecem”²³. A filosofia procura assinalar a razão que determina algo ser ou não ser. Explica o enciclopedista:

Os possíveis compreendem todos os objetos que podem ocupar o espírito ou a indústria dos homens – assim, todas as ciências e todas as artes têm sua “filosofia”. A coisa é clara: tudo o que se faz em jurisprudência, em medicina, em política, tem ou deve ter uma razão. Descobrir estas razões e determiná-las é, pois, elaborar a filosofia das ciências mencionadas²⁴.

De acordo com esse raciocínio, a função do filósofo, pensa Diderot, é a de descobrir a razão das coisas: o filósofo deve ser capaz de provar que as coisas são como devem ser, ou retificá-las quando suscetíveis; nesse caso, deve apontar as razões das mudanças que deseja aplicar nas coisas. Nessa direção, Diderot aponta três objetos da filosofia, a saber: a “Teologia natural”, isto é, a ciência dos possíveis relativamente a Deus; a “Psicologia”, que diz respeito aos possíveis com relação à alma e, finalmente, a “Física”, isto é, a ciência dos possíveis relacionados ao corpo²⁵. Continuando sua descrição da filosofia, o autor explica que existem dois ramos: a filosofia teórica e a filosofia prática. A teórica, diz Diderot, “repousa na pura e simples contemplação das

¹⁹ DIDEROT, Denis. Filosofia. In: _____. **Obras VI. O enciclopedista**: História da filosofia I. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 39.

²⁰ Ibidem, p. 43.

²¹ Ibidem, p. 45.

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Ibidem, p. 46.

²⁵ Cf.: Idem.

coisas, e não vai além”²⁶; quanto à prática, ela fornece regras para atuar sobre o seu objeto. A filosofia prática é de dois tipos, relativos às duas espécies de ações humanas, são elas: a Lógica, que dirige as operações do entendimento, e a Moral, que dirige as operações da vontade. “As demais partes da filosofia são puramente especulativas”²⁷. Para Diderot, o objetivo da filosofia é a certeza na investigação dos seus objetos, e de acordo com cada ramo, todos os passos do filósofo para isso se encaminham e o método de tal procedimento é a demonstração. Ao fim do verbete “Filosofia”, Diderot retoma a descrição do espírito filosófico que se encontra em parte no *Le philosophe*. Para o enciclopedista, as características do filósofo o distinguem do homem vulgar, pois o filósofo nada admite sem prova; não concorda com noções enganadoras; sabe estabelecer limites entre o certo, o provável e o duvidoso; não se satisfaz só com palavras e, por fim, não explica nada por qualidades ocultas. Ser filósofo é, portanto, possuir princípios sólidos, ter um método para dar as razões dos fatos e tirar daí consequências legítimas²⁸. Pierre Lepape assim resume, de maneira geral, a concepção diderotiana de filosofia e de filósofo:

A virtude, a felicidade, as leis naturais e aquelas leis sociais, eis os quatro pontos cardiais em torno dos quais ele [Diderot] orientará durante toda a sua vida o seu trabalho filosófico. Todas as especulações metafísicas toda atividade científica, todas as aquisições do saber, todas as reflexões sobre a arte e sobre a beleza não são nada se elas não conduzem a alimentar e a fazer progredir a moral, inseparável daquela da felicidade dos homens. A importância da função filosófica se mede de acordo com a extensão de sua utilidade social, função evidentemente e eminentemente política – no sentido mais largo – que vai inspirar todo o pensamento das Luzes e acompanhar as peripécias de uma verdadeira revolução cultural²⁹.

A definição de filósofo e filosofia constantes na *Encyclopédie* e, antes, no *Le philosophe*, embora não permitindo identificar as nuances próprias a cada autor das Luzes francesas, dá, ao menos, uma ideia geral do que se compreendia por esses termos à época. Evidentemente, refere-se aqui ao conceito de filósofo e de filosofia dos pensadores setecentistas franceses, entre eles Voltaire, que romperam tanto com a tradição da escola quanto, em certa medida, com o século anterior. Assim, salvaguardando a multiplicidade de perspectiva dentro do próprio movimento das Luzes, que se encontra longe de ser homogêneo quanto aos princípios e aos métodos do

²⁶ Ibidem, p. 48.

²⁷ Ibidem, p. 49.

²⁸ Ibidem, p. 50.

²⁹ LEPAPE, Pierre. **Diderot**. Paris: Flammarion, 2000. p. 52.

filósofos que o compõem, é possível identificar, contudo, um padrão, um espírito da filosofia, a saber: nas palavras de Lothar Kreimendahl, “[...] um postulado moral que o ser humano dirige, inicialmente, sobre si mesmo na busca de autoiluminação e, depois, sobre os outros, como iluminação de estranhos”³⁰, ou como assegura Sergio Paulo Rouanet, “[...] uma atitude racional e crítica. Ela combate o mito e o poder, usando a razão como instrumento de dissolução do existente e de construção de uma nova realidade”³¹.

Voltaire não irá se afastar das características gerais do espírito da filosofia e do filósofo traçadas em *Le philosophe* e reproduzidas na *Encyclopédie*. Essas características estão presentes na obra voltairiana tomada em seu conjunto. Essa filiação é comprovada quando Voltaire chega mesmo a publicar, em anexo à sua peça *Lois de Minos*, em 1773, um texto intitulado *Le philosophe, par M. Dumarsais*. Como já havia feito em 1763, com o *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, Voltaire comporta-se como editor de uma obra clandestina e não se limita a reproduzir fielmente o texto original, mas o reescreve em parte, como indica Roland Desné, “eliminando as repetições e as digressões, evitando as faltas de habilidade, os pesos e os termos técnicos, corrigindo o estilo, operando rupturas e introduzindo adições”³². No texto editado por Voltaire, os ataques antirreligiosos são atenuados³³, a separação entre

³⁰ KREIMENDAHL, Lothar. Introdução. In: _____. (Org). **Filósofos do século XVIII: uma introdução**. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS (Coleção História da Filosofia), 2007. p. 9.

³¹ ROUANET, Sergio Paulo. O olhar iluminista. In: NOVAES, Adauto *et al.*. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 125. É sabido que a perspectiva desse intérprete tem como consequência a desassociação da ideia de Luzes ou Ilustração com a filosofia, ou seja, Rouanet pressupõe a separação entre o conceito de Luzes ou Ilustração e o de Iluminismo. Este designaria uma tendência transtemporal, isto é, que não se limita a nenhum período específico e cuja explicação encontra-se na passagem acima citada. Quanto à Ilustração, este termo indicaria um movimento de ideias que se aglutinou no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas. Aqui se adota a ideia segunda a qual Luzes ou Ilustração equivalem-se a Iluminismo, pois Luzes/Ilustração e Iluminismo designam a um só tempo um movimento intelectual e a filosofia; as Luzes/Ilustração ou Iluminismo podem ser tomados num sentido histórico, designando uma determinada época, como um conceito que designa uma perspectiva do espírito da filosofia e do filósofo, de sua atividade.

³² DESNÉ, Roland. *Philosophe par M. Du Marsay (Le)*. In: TROUSSON, Raymond; VERCRUYSSÉ, Jeron. (Dir.). **Dictionnaire général de Voltaire**. Paris: Honoré Champion, 2003. p. 938.

³³ Um exemplo da tentativa de Voltaire atenuar os ataques antirreligiosos é a supressão da seguinte passagem que consta no texto da *Encyclopédie* e não consta no texto *Le philosophe, par M. Dumarsais*: “[os filósofos] ousaram revirar os limites sagrados postos pela religião e quebraram os entraves nos quais a fé introduzia suas razões. Orgulhosos de se terem desfeitos dos preconceitos da educação, em matéria de fé, olham os outros com desprezo, como almas fracas, temperamentos servís, espíritos pusilânimes que se deixam amedrontar pelas consequências aonde a religião conduz e que, não ousando sair em nenhum momento do círculo de verdades estabelecidas, nem caminhar em vias novas, adormecem sob o jugo da superstição”. (DIDEROT, Denis. Filósofo. In: _____. **Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I**. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 54). Voltaire reconhece a religião

verdade e verossimilhança é ignorada³⁴; o sensualismo dogmático e o ateísmo são afastados em nome de um deísmo moderado³⁵; e uma longa passagem sobre a origem empírica do conhecimento e a consequente limitação ao saber que essa origem estabelece é acrescentada.

Voltaire não traiu Durmarsais em dois pontos essenciais, a saber: por um lado, o filósofo age pelo exercício individual e livre da razão, comportando-se como cidadão responsável e útil; por outro, o filósofo é apresentado como o ideal humano, isto é, ser filósofo é se conformar a certa ideia de homem. O que isso quer dizer? Trata-se de adotar e manter uma atitude, seguir uma máxima moral, independente da posição social em que se mantém ou do meio no qual se exerce. É-se filósofo pela virtude. Em carta a Damilaville, de 1º de março de 1765, Voltaire faz algumas indicações do que é o verdadeiro filósofo que correspondem ao exposto em *Le philosophe*:

Eu sei com que furor o fanatismo se levanta contra a filosofia. Ela tem duas filhas que ele gostaria de fazer perecer como o fez com Calas, são a *Verdade* e a *Tolerância*; enquanto que a filosofia apenas deseja desarmar as filhas do fanatismo, a *Mentira* e a *Perseguição*. Homens que não raciocinam quiseram descreditar aqueles que raciocinam: eles confundiram o filósofo com o sofista; enganaram-se bastante. O verdadeiro filósofo pode algumas vezes irritar-se contra a calúnia que o persegue [...]; mas ele não conhece nem as cabalas, nem as surdas práticas, nem a vingança. [...] O verdadeiro filósofo limpa os campos incultos, aumenta o número dos arados e, por consequência, dos habitantes; ocupa o pobre e o enriquece; encoraja os casamentos, acolhe o órfão; não murmura contra os impostos necessários e coloca o cultivador em condições de pagá-lo com alegria. Ele não espera nada dos homens e lhes

como um elemento necessário ao aperfeiçoamento moral do homem; assim, um extrato tão violentamente antirreligioso, como o transcrito aqui, não poderia passar pelo olhar censor do editor Voltaire.

³⁴ “Contenta-se [o filósofo] em poder discerni-la [a verdade] lá onde a percebe. Não a confunde com a verossimilhança. Toma por verdade o que é verdade, o que é falso por falso, o que é duvidoso por duvidoso e por verossímil o que não é senão verossímil. E faz mais, estando aí a grande perfeição do filósofo: não tendo motivo próprio para julgar, sabe permanecer na indeterminação” (DIDEROT, Denis. Filósofo. In: _____. **Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I.** Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 55). Essa passagem do verbete “Filósofo” da *Enciclopédia* também é suprimida por Voltaire. Embora compreenda a diferença entre verdade e verossimilhança, esta tem um papel importante no pensamento voltairiano porque, como foi dito no capítulo anterior deste trabalho, a verossimilhança evita a ilusão da verdade em searas que não cabem à demonstração, evitando, assim, o dogmatismo e o ceticismo, deixando aberta a via ao diálogo e à investigação. Essa passagem da *Enciclopédia* atentaria contra a consistência de sua obra, sendo, portanto, extraída.

³⁵ Ao tratar da moralidade própria ao filósofo, o referido verbete diz: “[o filósofo] não se entrega a ações contrárias à probidade. Não. Tais ações não são adequadas à disposição mecânica de um sábio, pois é alimentado com o fermento da ordem e da regra”. (DIDEROT, Denis. Filósofo. In: _____. **Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I.** Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 57). Embora compartilhe da associação entre filósofo e ação moral, essa passagem não faz referência ao fundamento divino da moral humana tão caro a Voltaire, a referência exclusiva à mecânica de um sábio não condiz com a exigência, explícita por Voltaire em numerosas obras, de uma lei moral no homem como dada por Deus.

faz todo o bem do qual é capaz. Considera o hipócrita com horror, mas lamenta o supersticioso; enfim, ele sabe ser amigo³⁶.

A associação entre a atividade do filósofo e a ação moral é, na medida das possibilidades humanas, inseparável. Em diversas obras, Voltaire insistiu em descrever os benefícios sociais resultantes do seu trabalho de filósofo. Na *Épître à Horace*, de 1772, o filósofo defende-se da acusação de que seu recolhimento em Ferney e sua idade avançada, ou seja, sua aposentadoria provocaria o mal do tédio. A essa acusação, o filósofo responde que “a aposentadoria pesa para quem não sabe fazer nada”³⁷. Aos setenta e oito anos, Voltaire faz um balanço de sua vida e, pronunciando a célebre frase, confessa: “Eu fiz um pouco de bem, essa é minha melhor obra”³⁸. A obra de um espírito filosófico.

Quanto ao verbete “Filósofo” do *Dicionário filosófico*, ao buscar alguma definição mais ou menos precisa, tal qual elaborara Diderot, o leitor se frustra. Nesse verbete, Voltaire inicia uma descrição das características do filósofo, dizendo que este é um amante da verdade; alguém que zela pela virtude e cuja maior preocupação é com os problemas morais; que não é um entusiasta e, por isso, não se diz inspirado pelos deuses. Nas primeiras linhas, Voltaire ressalta o duplo caráter do filósofo, de um lado, um exemplo de virtude; de outro, alguém sempre pronto a dar lições de verdades morais: “Filósofo, *amante da sabedoria*, isto é, da *verdade*. Todos os filósofos tiveram esse duplo caráter, não houve nenhum na Antiguidade que não tenha dado exemplos de virtude aos homens e lições de verdades morais”³⁹. Porém, esse é o único aspecto que o autor explicita, pois, como de hábito, quando se exige mais elementos à construção da ideia de filósofo, Voltaire tergiversa, e põe em ação o seu combate, passando a maior parte do texto a defender a ideia de um moral universal e a lutar contra a perseguição histórica aos filósofos, concluindo por conclamar estes a tentar compreender por que há hipócritas maldosos na religião na França.

No verbete “Filosofia” do mesmo *Dicionário*, Voltaire retoma seu combate contra a perseguição sofrida historicamente pela filosofia, expondo a razão

³⁶ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁷ VOLTAIRE. Épître à Horace. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

³⁸ Idem.

³⁹ VOLTAIRE. Philosophe. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 442.

dessa perseguição com o seguinte argumento: “Os cães aos quais se oferece um alimento de que não gostam, mordem”⁴⁰. Em seguida, indica a utilidade da filosofia exatamente nesse combate a bárbara perseguição. Depois, aponta a mistura entre religião e filosofia como uma das maiores desgraças e uma das coisas mais ridículas do gênero humano⁴¹, esse tema ocupa duas das quatro seções em que o autor divide esse verbete; na última seção, Voltaire busca expor as asserções dos filósofos antigos, fazendo o que ele chamou de uma aproximação e combinação dos seus sistemas, o que resulta nas ideias que levam a provas da existência de Deus e da liberdade. Ou seja, essas são as ideias que interessam a Voltaire adotar e divulgar porque representam uma síntese de parte do conteúdo de sua própria filosofia.

Ao tratar da ideia de filósofo e de filosofia no *Dicionário*, é imprescindível recorrer ao verbete “Letras, homens de letras, ou letrados” porque nele encontra-se importante indicação do fim da atividade do filósofo. Nesse verbete, Voltaire refere-se inicialmente aos homens de letras, aos verdadeiros sábios que, mesmo fora das academias, prestaram serviços ao pequeno número de seres pensantes espalhados pelo mundo e, por isso, foram quase todos perseguidos. Como é possível perceber, Voltaire continua seu combate, presente em outros verbetes, às perseguições sofridas por quem ousa pensar e fazer pensar. A explicação para tal perseguição também se repete, diz o filósofo: “Nossa miserável espécie é de tal maneira feita que aqueles que seguem em um caminho já batido sempre lançam pedras nos que ensinam um novo caminho”⁴². Assim, aquele que pretende instruir os homens será esmagado. A indignação de Voltaire aumenta ao perceber que o homem de letras está só no mundo, pois o conflito que vive não é apenas contra os fanatizados e poderosos, mas entre eles mesmos. Essa situação aflitiva leva o filósofo a comparar o homem de letras a peixes voadores: “se sai da água um pouco, os pássaros o devoram; se mergulha, os outros peixes o comem”⁴³.

⁴⁰ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁴¹ O tema da separação entre religião tradicional e filosofia é recorrente em Voltaire, a esse respeito, ver: Carta treze das *Cartas filosóficas* e o Capítulo VII de *O filósofo ignorante*.

⁴² VOLTAIRE. Lettres, gens de lettres, ou lettrés. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 368.

⁴³ Ibidem, p. 370.

O homem de letras é um homem público e todo homem público, explica Voltaire, paga tributos à malignidade. Porém, o homem de letras difere dos outros homens públicos pela seguinte razão: embora a maldade atinja a todo homem público, este recebe dinheiro e honras como ressarcimento; já o homem de letras, pagante do mesmo tributo, nada recebe, enfrenta a luta, vai ao combate por satisfação. Sentencia Voltaire: “O homem de letras [...] desceu por próprio prazer na arena, ele mesmo se condenou às feras”⁴⁴.

Assim, em textos nos quais Voltaire se propõe explicitar diretamente a noção de filósofo e de filosofia, ele evidencia, na verdade, o vínculo desses termos com a ideia de luta, ou seja, a filosofia e o filósofo são definidos pelo seu fim: o combate! Essa perspectiva da noção de um termo é indicada pelo próprio Voltaire. No verbete “Literatura” do mesmo *Dicionário*, ele afirma que em termos tão vagos, como é o caso de “literatura” e de “filosofia”, “a acepção precisa não é determinada em nenhuma língua senão pelos objetos aos quais eles são aplicados”⁴⁵. Nessa direção, uma via à compreensão da noção de filosofia em Voltaire, de acordo com a direção que o próprio filósofo aponta, é associá-la à ideia de combate.

Como já foi discutido anteriormente, esse combate filosófico tem uma direção, trata-se da luta pelo esclarecimento dos homens com o propósito de fazê-los conscientes da lei moral, que está neles, e, assim, contribuindo para o aperfeiçoamento dos costumes, viabilizando a felicidade possível na terra. Interessa neste instante é compreender como Voltaire, de posse de um conjunto de ideia articuladas sobre Conhecimento, Deus e Moral, efetivamente procede para combater pela organização social.

II – A FILOSOFIA DESCE À ARENA: O COMBATE PELOS COSTUMES

Ao identificar as Luzes como um postulado moral que dirige o mundo, que pretende organizar a sociedade, etc., os autores das Luzes pretendiam influenciar os

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ VOLTAIRE. Dictionnaire philosophique. In: _____. *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

costumes e poucas vezes na história se percebeu tamanho êxito. A filosofia exerceu sobre os destinos da França no século XVIII uma influência talvez única na história, como explica Léon Fontaine:

Ela penetrou profundamente nos espíritos, transformou os costumes, ensinou novos princípios de governo e contribuiu para uma parte considerável da preparação do maior evento dos tempos modernos. [...] Examinando em torno deles, os costumes, as instituições, as leis, eles querem comparar, discutir, destruir os preconceitos e os abusos, enfim, reconstruir a sociedade sobre um plano traçado pela filosofia. “Na França, diz Madame de Saël, não se ocupa quase nunca com as verdades abstratas senão com sua relação com a prática”⁴⁶.

Porém, seria necessária uma orientação para o combate, seria preciso uma estratégia de luta, um caminho de como as verdades morais podem tocar os corações dos homens e, dessa forma, influenciá-los à correção de suas ações. A explicação desse caminho pode ser encontrada em uma das mais célebres obras do século XVIII francês: *As cartas persas* de Montesquieu, de 1721. Aqui interessa duas passagens deste romance epistolar, mais exatamente as Cartas 10 e 11. Na Carta 10, Mirza escreve ao seu amigo Uzbek solicitando a solução de um problema moral, a saber: são os prazeres e a satisfação dos sentidos que tornam os homens felizes, ou a prática da virtude? Na Carta 11, em resposta ao seu amigo, Uzbek não o faz diretamente, ou seja, não responde prontamente à questão, mas elabora uma história da qual deve ser extraída a solução do problema que lhe foi proposto. Interessa, sobremaneira, a explicação dada pelo missivista por ter adotado tal estratégia como forma de atender à solicitação do amigo, diz Usbek:

Para cumprir o que me solicitas, não considere que devesse recorrer aos arrazoados mais abstratos: com certas verdades, não basta persuadir; é preciso, além disso, fazer sentir. São dessa espécie as verdades morais⁴⁷.

Essa foi a direção tomada por parte dos filósofos setecentistas franceses, sobretudo Voltaire, com o propósito de combater pelos costumes. Esse procedimento que envolve razão e fábula é assim explicado por Franklin de Matos:

Como numa certa tradição que remonta à Grécia (aos diálogos de Platão, por exemplo), aqui há lugar para uma aliança entre *lógos* e *mythos*, razão e

⁴⁶ FONTAINE, Léon. **Le théâtre et la philosophie au XVIII^e siècle**. Paris: Cerf et fils, 1879. p. 1-2.

⁴⁷ MONTESQUIEU. **Cartas persas**. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2005. p. 26.

fábula. A lição não é nova, mas está no fundo da mais espantosa diversificação da expressão filosófica que jamais se conheceu: no século XVIII, a filosofia se acomoda não apenas ao tratado rigoroso, mas também ao diálogo, ao romance, ao conto, à carta, ao ensaio, à peça de teatro, ao verbete de dicionário. Tal diversificação exprime a certeza de que a filosofia não deve ser uma controvérsia entre especialistas, mas intervenção nos destinos da cidade, na vida e na felicidade dos homens.⁴⁸

Qual seria a razão pela qual os autores das Luzes optaram por recorrer às letras com o fim de que seus preceitos morais não apenas persuadissem seus leitores, mas os fizessem mesmo “sentir”, como havia indicado Montesquieu? D’Alembert, no *Discurso preliminar*, sugere uma resposta. Ao tratar das maneiras diferentes pelas quais o espírito opera os objetos conhecidos, isto é, das maneiras pelas quais o entendimento é afetado e dos diferentes julgamentos que a alma faz de suas ideias, o enciclopedista expõe quatro termos que designam esses julgamentos, são eles: evidência, certeza, probabilidade e sentimento. A evidência pertence propriamente às ideias cuja ligação percebe imediatamente; a certeza também pertence às ideias, mas suas ligações somente podem ser conhecidas mediatamente, ou seja, com a mediação de outras ideias intermediárias; a probabilidade está relacionada, sobretudo, para os acontecimentos aos quais atribuímos uma espécie de acaso porque, por alguma razão, não se distinguem suas causas, diz d’Alembert: “A parte desse conhecimento que tem por objeto o presente e o passado, embora somente esteja baseado em simples testemunha, produz frequentemente em nós uma persuasão tão forte quanto a que nasce dos axiomas”.⁴⁹ Quanto ao sentimento, o filósofo explica que se trata de duas espécies: o sentimento destinado às verdades morais e o sentimento destinado às belezas de expressão. Os sentimentos destinados às verdades morais são também chamados de consciência, isto é, uma consequência da ideia própria do homem de bem e mal e, por essa razão, é possível atribuir a esse julgamento da alma o caráter de “evidência do coração”, pois, explica d’Alembert, “mesmo sendo diferente da evidência do espírito ligada às verdades especulativas, ele [o sentimento] nos subjuga com o mesmo domínio”.⁵⁰ Acerca do sentimento destinado às belezas de expressão, trata-se da alma apreender com

⁴⁸ MATTOS, Franklin de. Filosofia em forma de romance. In: _____. **O filósofo e o comediante**: ensaio sobre literatura e filosofia na Ilustração. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 196-197.

⁴⁹ D’ALEMBERT, Jean Le Rond. Discurso preliminar. In: D’ALEMBERT, Jean Le Rond; DIDEROT, Denis. **Discurso preliminar e outros textos**. Tradução Fúlvio Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da UNESP, p. 1989. p. 47.

⁵⁰ Ibidem, p. 47.

arrebatamento as belezas sublimes e impressionantes, distinguindo com finura as belezas escondidas e proscrevendo o que somente tem a aparência do belo⁵¹.

Na direção de Montesquieu – acerca da ideia de que as verdades morais devem ser sentidas – e muito próximo de D’Alembert – a respeito da análise de como o espírito julga as ideias vindas dos sentimentos –, encontra-se a tese voltairiana para explicar o uso que faz de sua pena com o fim de combater pelo aperfeiçoamento dos costumes, fazendo sentir a lei moral.

Evidentemente, o desejo de corrigir os costumes não poderia originar-se senão de um diagnóstico de sua época. Desde seus primeiros textos, como por exemplo, a *Ode sur les malheurs du temps*, de 1713, até obras mais tardias, como *Des singularités de la nature* de 1768, Voltaire repete seu descontentamento com os costumes de sua época. Mas não só com sua época, excetuando poucos períodos da história da humanidade, sua maior parte é um conjunto de crimes, violências e etc. *Des singularités de la nature* é um bom exemplo da primazia dos problemas morais no pensamento voltairiano, pois se trata de uma obra cujo conteúdo é (ou deveria ser) restritamente científico; contudo, observa-se na parte final do texto, mais exatamente nos últimos parágrafos do capítulo XXXVIII, Voltaire constata, em uma obra sobre ciência, que “todos os povos estão doentes em moral”⁵². Consequentemente, os governos sofrem do mesmo mal:

Mas o quê! Responderá um homem comum, estava-se melhor no tempo dos Gódos, dos Hunos, dos Vândalos, dos Francos e do Grande Cisma do ocidente? Respondo que estávamos piores. Mas digo que os homens que estão hoje a frente dos governos, sendo muito mais instruídos do que se eram então, é vergonhoso que a sociedade não seja aperfeiçoada na proporção das luzes adquiridas. Eu digo que essas luzes são ainda apenas um crepúsculo. Saímos de uma noite profunda e esperamos o grande dia⁵³.

Outro texto no qual os costumes são atacados, desta vez com humor, é na célebre comédia *Nanine ou L’homme sans préjugé*, de 1749. A peça narra a história de Nanine, uma servente vinda do campo que provoca, sem o desejar, o amor do seu

⁵¹ Cf.: Idem. D’Alembert conclui dizendo que é a esse tipo de sentimento que se deve o gosto e o gênio, “diferentes um do outro pelo fato de ser o gênio o sentimento que cria e o gosto o sentimento que julga”. (Idem.)

⁵² VOLTAIRE. *Des singularités de la nature*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁵³ Idem.

patrão, o conde de Olban, para ódio e escândalo da baronesa de Orme, que planejava desposar o conde. A peça gira em torno dos preconceitos que envolvem uma possível relação amorosa entre uma camponesa e um conde; via o constante debate entre o personagem do conde e o da baronesa, várias críticas são feitas à irracionalidade e à injustiça provocadas pelos preconceitos sociais dos costumes, em nome de uma autonomia da ação moral em relação aos hábitos perversos.

Passagens desse ataque de Voltaire estão presentes em todo o texto. No ato um da cena um, por exemplo, quando a baronesa, estarecida em razão da preferência do conde por Nanine, brada contra o que considera extravagância do conde em tentar defender a virtude de uma camponesa porque a qualidade moral deveria ser determinada pela condição nobiliárquica, pois esse era o costume. Contra o argumento da baronesa que acusa o conde de degradar os usos, o acusado assim responde:

L'usage est fait pour le mépris du sage;
Je me conforme à ses ordres gênants,
Pour mes habits, non pour mes sentiments.
Il faut être homme, et d'une âme sensée,
Avoir à soi ses goûts et sa pensée.
[....]
Quoi! de mon être il faudra qu'on décide?
J'ai ma raison; c'est ma mode et mon guide.
Le singe est né pour être imitateur,
Et l'homme doit agir d'après son coeur⁵⁴.

Assim, Voltaire percebe que muito tem a ser feito contra os maus costumes. Ele constata a desproporção entre o progresso das luzes teóricas em detrimento das morais e isso o levou a considerar como finalidade da filosofia o combate para dirimir essa desproporção, propagando o uso esclarecido da razão, ensinando que há no homem uma lei moral cravada por Deus em seus corações, que, para reconhecê-lo, basta raciocinar corretamente e que o quadro social pode se alterar, porque no âmbito da história, diz o filósofo: “[...] tudo muda e tudo parece se contradizer”⁵⁵.

⁵⁴ “O uso é feito para o desprezo do sábio;/Eu me conformo a essas ordens embaraçosas/Para minhas roupas, não para os meus sentimentos./É preciso ser homem, e de uma alma sensata,/Ter em si seus gostos e seu pensamento./[...]Quê! É preciso que decidam sobre o meu ser?/Eu tenho minha razão; é meu modo e meu guia./O macaco nasceu para ser imitador,/E o homem deve agir segundo o seu coração”. (VOLTAIRE. Nanine ou L’homme sans préjugé. In: _____. **Zaire; Le Fanatisme** ou Mahomet le prophète; **Nanine** ou l’Homme sans préjugé; **Le Café** ou l’Écossaise. Paris: Flammarion, 2004. p. 231).

⁵⁵ VOLTAIRE. À M.***. In: _____. **Lettres philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 283.

A compreensão de como se dá na obra voltairiana a efetivação do combate por novos costumes pressupõe que duas ideias sejam esclarecidas previamente; são elas: a noção de liberdade e a de paixões.

1 – Liberdade

Quanto à liberdade, a preocupação de Voltaire não é a de saber se o homem é determinado por mecanismos psicológicos, econômicos, sociais... Seu interesse é a relação Homem/Deus: é saber se diante de Deus o homem é ou não livre, se a ação humana está presa a uma necessidade absoluta ou se, ao contrário, o homem pode agir fora dessa determinação, isto é, livremente. Interessa-lhe é saber se o homem pode agir de acordo com a consciência – com a lei moral – que Deus lhe deu.

A ideia de liberdade em Voltaire sofreu nuances ao longo de sua obra: de uma noção de “liberdade de indiferença”, dos *Elementos da filosofia de Newton*, a um quase fatalismo dos últimos escritos. Inicialmente, o filósofo admitia a faculdade de escolher sua ação indiferentemente, isto é, sem coerção nem necessidade. Depois, Voltaire não cessou de afirmar que as estruturas, as propriedades e o comportamento dos seres vivos correspondem a um desígnio, pois, em não havendo efeito sem causa, Deus impessoal, fora do alcance e da medida do homem, estabeleceu um ordem que ninguém perturba e se desinteressa dos casos particulares. Essa ideia de Deus e de sua Providência parece, a primeira vista, eliminar qualquer possibilidade de liberdade, mas Voltaire encontra, ainda nesse esquema, um lugar para ação livre do homem, o que distancia o filósofo de toda fatalidade invencível.

No capítulo intitulado “Eu sou livre?” de *O filósofo ignorante*, Voltaire confessa seu apreço pelos problemas acerca da liberdade, mais exatamente, sobre saber se a vontade humana tem a liberdade de querer ou não querer: “essa questão sobre a liberdade do homem me interessa vivamente”⁵⁶, diz o filósofo. Em seguida, posiciona-se face à história da filosofia acerca daquela questão e indicando sua filiação, assevera: “eu li os escolásticos e estive, como eles, nas trevas; eu li Locke e percebi traços de luz;

⁵⁶ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868.

eu li o tratado de Collins, que me pareceu Locke aperfeiçoado, e eu nunca mais li nada que me deu um novo grau de conhecimento”⁵⁷.

A importância da discussão sobre liberdade na obra voltairiana deve-se ao fato do filósofo ter plena consciência de que todo debate sobre a moral dela depende. Portanto, o leitor de Voltaire não poderia deixar de ser convidado a envolver-se no combate pela defesa de uma ideia de liberdade. Em carta a Frederico II, de outubro de 1737, Voltaire justifica debruçar-se sobre tal questão:

A questão da *liberdade* é a mais interessante que podemos examinar porque se pode dizer que desta única questão depende toda a moral. Um tão grande interesse bem merece que eu me afaste um pouco do meu tema⁵⁸ para entrar nessa discussão e colocar aqui, sob os olhos do leitor, as principais objeções que se fazem contra a liberdade afim de que ele possa, por ele mesmo, julgar sua solidez⁵⁹.

A presente exposição da ideia de liberdade em Voltaire, como ocorreu com todas as outras discussões, neste trabalho, acerca do pensamento voltairiano, pretende se limitar às noções que possibilitem a compreensão da efetivação do combate do filósofo pelo aperfeiçoamento dos costumes. Além disso, levando em consideração que o pensamento de Voltaire acerca da liberdade sofreu nuances ao longo de sua obra, esta exposição limitar-se-á às ideias gerais sobre liberdade, nesse filósofo, que permaneceram; ou seja, os argumentos que o próprio autor banuiu de suas reflexões serão igualmente abandonados aqui. Nesse sentido, o texto que servirá de guia aqui é *O filósofo ignorante*, obra na qual Voltaire, com mais clareza e precisão, apresenta sua síntese da noção de liberdade que não mais se alterará em seus textos futuros⁶⁰; evidentemente, outros textos de Voltaire serão citados, mesmo anteriores ao que aqui serve de guia, com o propósito de explicar os seus argumentos que permaneceram.

Em *O filósofo ignorante*, Voltaire inicia sua exposição acerca da liberdade da vontade pela formulação do “princípio de razão”, ou seja, pela ideia

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Frederico havia solicitado ao filósofo explicações sobre as dúvidas metafísicas deste.

⁵⁹ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005. (grifo do autor).

⁶⁰ Em *O filósofo ignorante*, Voltaire reconhece a guinada que sofreu seu pensamento sobre a liberdade dizendo o seguinte nas últimas linhas do capítulo intitulado “Eu sou livre?”: “O ignorante que pensa assim não pensou sempre da mesma maneira”. (VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 870.

segundo a qual não há nada sem causa. Sendo assim, as ações dos homens encontram sua causa em ideias que lhes são necessárias e das quais eles não tem o controle. Diz Voltaire: “Um efeito sem causa é apenas uma palavra absurda. Todas as vezes que eu quero, isso só pode ocorrer em virtude de meu julgamento bom ou mau; esse julgamento é necessário, portanto, minha vontade também o é”⁶¹. Faz-se necessário precisar o conceito de vontade, eixo da discussão. Na carta a Frederico II, de outubro de 1737, Voltaire assim satisfaz essa necessidade ao definir vontade como “a última percepção ou aprovação do entendimento”⁶².

Sem a percepção ou aprovação do entendimento, o homem seria diferente de toda a natureza e agiria ao acaso, não obedeceria a leis eternas, o que não tem sentido, pois “[...] se sabe que o acaso não é nada. Nós inventamos essa palavra para exprimir o efeito conhecido de toda a causa desconhecida”⁶³. A necessidade das ideias elimina a noção de liberdade de indiferença, pois uma ação deve necessariamente corresponder a uma ideia, eliminando a possibilidade do livrearbítrio: “Portanto, eu devo pensar que as leis da natureza, sendo sempre as mesmas, minha vontade não é mais livre nas coisas que me parecem mais indiferentes do que nas coisas as quais eu me sinto submisso a uma força invencível”⁶⁴.

Assim como todo o cosmo, cuja causa está em Deus, a liberdade também vem de Deus. O Ser supremo é também a causa da sensação que os homens possuem de agir livremente, Voltaire recorre a essa sensação como mais um argumento a favor da existência da liberdade humana e da origem divina dela: Deus não teria dado esse sentimento ao homem para que ele pensasse ser livre sem o ser, Deus não enganaria o homem. Voltaire mais uma vez recorre ao argumento outrora usado como prova da existência da própria divindade para demonstrar a origem divina da liberdade nos seguintes termos:

E que não se diga que é indigno a um filósofo recorrer aqui a Deus. Pois, precisamente, esse Deus estando provado, é demonstrado que ele é a causa de

⁶¹ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868.

⁶² VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁶³ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868.

⁶⁴ Ibidem, p. 869.

minha liberdade, no caso de eu ser livre, e que ele é o autor absurdo do meu erro e, tendo-me feito um ser puramente paciente, sem vontade, fez-me acreditar que sou agente e livre. [...] Eu não posso ser instruído, nem enganado pela matéria, nem receber dela a faculdade de querer; eu não posso ter recebido de Deus o sentimento de minha vontade, sem ter uma; portanto, eu realmente tenho uma vontade; portanto, eu sou um agente. [...] Há algo que existe; portanto, algum ser é de toda eternidade [pois caso contrário as coisas não teriam causa de existência]; portanto esse ser existe por ele mesmo de uma necessidade absoluta; portanto, ele é infinito; portanto, todos os seres vem dele sem que se saiba como ele lhe comunicou o movimento e a vida; portanto, ele nos deu a liberdade que sentimos em nós, como nos deu a vida que sentimos em nós⁶⁵.

Voltaire dá uma atenção significativa ao argumento da sensação de liberdade no homem como prova dessa mesma liberdade e de sua origem divina. É o que demonstra a longa defesa desses dois argumentos na supracitada carta a Frederico, de outubro de 1737, e os *Elementos da filosofia de Newton*. Nesta obra, o autor afirma, ainda, que esse sentimento de liberdade é a única reflexão que consola contra os ataques daqueles que negam a existência da liberdade, pois, qualquer que seja o sistema que se adote, qualquer que seja a fatalidade na qual se acredite que as ações humanas estejam ligadas, conclui Voltaire: “sempre agimos como se fôssemos livres”⁶⁶.

Como consequência do “princípio de razão”, a vontade não é livre em sua causa primeira, ou seja, os homens não são livres para querer ou não querer porque, como o querer ou o não querer depende necessariamente da ideia recebida e não se tem controle sobre essa recepção, os homens não escolhem querer ou não querer. Os homens querem necessariamente o que querem, senão eles o quereriam sem razão, sem causa, o que é logicamente inaceitável. Pergunta Voltaire: “Minhas ideias entram necessariamente no meu cérebro, como minha vontade, que delas depende, seria livre?”⁶⁷

O argumento de que o homem não tem controle sobre suas ideias é com mais detidamente discutido no *Il faut prendre en partit*. Neste texto Voltaire atribui à vaidade humana a pretensão de ser o criador das próprias ideias – cuja origem só pode ser atribuída ao Ser supremo – que a percepção recebe e que, em determinado tempo,

⁶⁵ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 188.

⁶⁶ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 41.

⁶⁷ VOLTAIRE. *Le philosophe ignorant*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 868-869.

apresenta-se à vontade. Para tal argumento, o filósofo pensa ser suficiente duas provas: a primeira é que ninguém sabe, nem pode saber, que ideia lhe virá no próximo minuto, que vontade terá, que palavra pronunciará, que movimento o seu corpo fará; a segunda prova indica que é bem claro que o homem não tem nenhuma participação em tudo o que se faz no pensamento durante o sono. Conclui disso o filósofo:

Chega enfim o tempo no qual um número mais ou menos grande de percepção recebida em nossa máquina parece se apresentar a nossa vontade. Cremos fazer ideias. É como se, abrindo a torneira de uma fonte, pensássemos formar a água que dela corre. Nós, criar ideias? Pobres homens que somos! [...] Pesemos bem essa vaidade de fazer ideias e veremos que ela é insolente e absurda!⁶⁸

Assim, no sentido de livrearbítrio, ou seja, no sentido metafísico, a vontade dos homens não é livre, pois a vontade não é livre em sua causa primeira. Todavia, no sentido político o são: é-se livre quando se pode fazer o que se quer. Explica Voltaire: “Ser verdadeiramente livre é poder. Quando eu posso fazer o que eu quero, eis minha liberdade”⁶⁹.

A liberdade consiste no poder de se determinar e de agir segundo uma vontade. Voltaire repete incessantemente a ideia de que ser livre é poder se determinar pela vontade; por exemplo, nos *Elementos da filosofia de Newton* diz: “É livre quem se determina”⁷⁰; na carta a Frederico II, de outubro de 1737, é mais específico: “Chamo *liberdade* o poder de pensar em uma coisa ou de não pensar nela, de se mover ou de não se mover, conforme à escolha do seu próprio espírito”⁷¹. Em nenhum texto Voltaire é mais didático acerca do problema da relação entre vontade e ação do que no verbete “Da liberdade” do seu *Dicionário filosófico*. Neste texto, o autor imagina o diálogo entre “A” e “B” acerca do tema aqui em tela. Algumas passagens desse diálogo são bastante esclarecedoras:

⁶⁸ VOLTAIRE. Il faut prendre un parti. In: _____. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu**. Paris: Flammarion, 2006. p. 379.

⁶⁹ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 869.

⁷⁰ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 38.

⁷¹ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005. (grifo do autor).

A. – Em que consiste, portanto, sua liberdade se não é no poder que sua pessoa exerceu ao fazer o que sua vontade exigia com uma necessidade absoluta?

B. – Você me deixa embaraçado. A liberdade, portanto, não é outra coisa senão o poder de fazer o que eu quero?

A. – Reflita sobre isso e veja se a liberdade pode ser entendida de outra forma.

[...]

B. – O quê?! Eu não sou livre para querer o que eu quero?

A. – O que entende por isso?

[...]

B. – Entendo que sou livre para querer como me aprouver.

A. – Com sua permissão, isso não faz sentido. Não vê que é ridículo dizer: “Eu quero querer”? Você quer necessariamente em consequência das ideias que lhe são apresentadas. [...] Sua vontade não é livre, mas suas ações a são. Você é livre para fazer quando tem o poder de fazer⁷².

Isso implica dizer que o homem é, a um só tempo, agente e paciente. É agente quando se move voluntariamente e paciente quando recebe ideias; mas a porção de liberdade do homem em nenhum momento é ameaçada por Voltaire, ao contrário, ele insiste em ratificar: “não disse de forma alguma que o homem não é livre, eu disse que sua liberdade consiste no poder de agir e não no poder quimérico de *querer querer*”⁷³.

A liberdade dada por Deus ao homem é um poder fraco, variável, limitado e passageiro, diz respeito apenas a poder se aplicar a alguns pensamentos e a operar certos movimentos, nada mais; a liberdade é tal qual a saúde e todas as faculdades humanas como, por exemplo, a visão, a força, o gosto, o pensamento... Todas elas são fracas, variáveis, limitadas e passageiras. Consequentemente, conclui Voltaire: “Nossa liberdade é, como todo o resto, limitada, variável, numa palavra, muito pouca coisa, porque o homem é pouca coisa”⁷⁴.

Voltaire faz uma importante distinção entre vontade e vontade livre à compreensão da ideia de liberdade. Agir por vontade livre é diferente de agir por outros determinantes, embora em ambas as ações os homens sejam livres, ou seja, agem de acordo com a última percepção ou aprovação do entendimento. Mesmo considerando a

⁷² VOLTAIRE. De la liberté. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 371-373.

⁷³ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 909. Importante lembrar que *O filósofo ignorante* é de 1766, quando seu autor contava com setenta e dois anos, ou seja, trata-se de uma obra de maturidade, período que alguns comentadores costumam atribuir um fatalismo a Voltaire. Como se pode perceber pela passagem aqui citada, esse fatalismo é desautorizado pelo “filósofo ignorante”.

⁷⁴ VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996. p. 39.

liberdade como poder fazer o que se quer, há ocasiões nas quais essa ação não se origina de uma vontade livre. Voltaire associa a ideia de vontade livre à de entendimento, de razão, e constata que os homens não fazem sempre o que indica sua razão em ocasiões quando, por exemplo, a doença os acomete, quando as paixões os transportam, quando os seus julgamentos não podem alcançar o objeto apresentado, etc.. Nessas circunstâncias, não é a razão humana que orienta sua ação – repete-se, apenas nesse sentido, quando a ação é orientada pela razão, age-se por vontade livre –, mas o desejo cuja origem pode se encontrar nas paixões, nas doenças, etc., o que o faz ser arrastado a agir de determinada maneira. Todavia, mesmo agindo contra a vontade livre, o homem o faz por vontade, isto é, livremente porque segue necessariamente sua última ideia, não importando a procedência dela. Quanto às paixões, é possível aos homens transporem essa barreira com o fito de agir por uma vontade livre, reprimindo-as pelo uso da razão e, assim, podendo fazer o que a sua vontade livre lhe determina. O filósofo explica:

Minha liberdade consiste em não fazer uma má ação quando meu espírito representa-a necessariamente má, em subjugar uma paixão quando meu espírito me faz sentir seu perigo e que o horror dessa ação combate poderosamente meu desejo. Nós podemos reprimir nossas paixões [...], mas nós não somos mais livres reprimindo nossos desejos do que em nos deixando arrastar por nossas inclinações; pois em um e em outro caso, nós seguimos irresistivelmente nossa última ideia, e essa última ideia é necessária, pois eu faço necessariamente o que ela me dita⁷⁵.

2 – Paixões

O homem possui a faculdade de pensar, ter razão, e de sentir, ter paixões. O balanço, a relação entre essas duas faculdades é o nó górdio do problema moral que Voltaire pretende desatar. Pois, por um lado, as paixões são necessárias, tanto no sentido de imprescindíveis à convivência social do homem, como motor de suas ações; quanto no sentido de que, por serem naturais, não é possível eliminá-las. Por outro, se desordenadas, são a principal causa dos males morais.

Para Voltaire, as paixões são as molas propulsoras da ação humana e a razão o guia a orientar sua conduta. Diz o filósofo: “Ele [o homem] é dotado de paixões

⁷⁵ VOLTAIRE. Le philosophe ignorant. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 869.

para agir e de razão para governar suas ações”⁷⁶. Nesse sentido, quando as paixões transportam os homens, eles se afastam da lei moral e são levados a cometerem injustiças. As obras de teatro voltairianas são fontes inesgotáveis de demonstrações de como paixões mal ordenadas provocam intermináveis males. Um exemplo é a tragédia *Zaïre*. Toda a peça é prova do mal moral causado pelas paixões desregradas.

Zaïre é a prometida do sultão Orosmane e o casamento entre ambos está em vias de acontecer. Ela é de origem cristã, mas desde cedo educada no reino mulçumano de Orosmane que, em guerra com o cristianismo, possuía muitos cativos cristãos em seu palácio, *Zaïre* entre eles. Um cavaleiro cristão chamado Nérestan vai até o palácio de Orosmane e, solicitando audiência com o sultão, oferece-lhe dinheiro como resgate dos prisioneiros de sua religião; entre os que seriam resgatados, estariam a própria *Zaïre* e o líder Lusignan. Orosmane nega a liberação de Lusignan e de *Zaïre*, a quem, sem reservas, declara-se apaixonado e de quem sente sincera reciprocidade por esta paixão. Orosmane dá indicações do descontrole de suas paixões; diz o sultão a sua amada: “De tous mes sentiments tel est le caractère./Je veux avec excès vous aimer et vous plaire”⁷⁷. E essa paixão violenta é reiterada exaustivamente ao longo da peça. Não obstante, o sultão atende ao pedido do cavaleiro cristão e, para mostrar-se ainda mais virtuoso do que o corajoso Nérestan, não aceita o pagamento oferecido pelo cavaleiro e libera um número maior de prisioneiros do que lhe fora solicitado. Insistente, Nérestan, sabendo do apreço que o sultão nutre por *Zaïre* e apelando à origem cristã da cativa, pede para que a prometida de Orosmane convença este sultão, tocando o seu coração, para a liberação de Lusignan. O sultão atende ao pedido de *Zaïre*. Quando Lusignan é libertado, é revelado que ele é o pai de *Zaïre* e de Nérestan que são, consequentemente, irmãos. *Zaïre*, cedendo à pressão paterna, numa ato de impulso, confessa-se cristã e aceita que todos os recentes acontecimentos sejam guardados em segredo. Ainda como demonstração de sua indulgência, Orosmane permite um último encontro entre *Zaïre* e Nérestan. Neste momento, Nérestan conta-lhe que seu pai está para morrer e que falecerá desconfiando da fé de sua filha; esta, por sua vez, reafirma ser cristã, que obedecerá às leis cristãs, embora confesse não as conhecer, e que está em vias de se

⁷⁶ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 107.

⁷⁷ “De todos os meus sentimentos tal é a caráter./Eu quero te amar e agradar-te com excessos”. (VOLTAIRE. *Zaïre*. In: _____. **Zaïre; Le Fanatisme** ou Mahomet le prophète; **Nanine** ou l’Homme sans préjugé; **Le Café** ou l’Écossaise. Paris: Flammarion, 2004. p. 74).

casar com Orosmane, para desespero de Nérestan. Este cavaleiro então pede para que Zaïre não se case antes que um padre a torne efetivamente cristã; Zaïre faz mais essa promessa. Em seguida, Zaïre se sente dividida entre ser amante ou cristã, pois diz amar Orosmane, mas pensa que o amor é um crime. A partir de agora, Zaïre passa a hesitar e mostrar-se triste quando conversa com Orosmane sobre o casamento, fato que o deixa bastante atônito e que inicia o processo de desconfiança acerca do amor de Zaïre e da fidelidade desta.

Para Voltaire, as ideias dos homens são justas ou inconsequentes, luminosas ou obscuras segundo os seus órgãos e se esses homens são mais ou se são menos passionais⁷⁸ E Orosmane é a prova de que as paixões turvam as ideias. O sultão passa a imaginar como um escravo cristão conseguiria produzir uma tal mudança em sua prometida. Uma carta endereçada a Zaïre é interceptada pelos homens do sultão, o seu conteúdo indica um encontro sorrateiro de Zaïre, certamente para a realização da conversão dela ao cristianismo antes do casamento, dado que Orosmane não possuía. O sultão, levado pelos “transportes ciumentos”⁷⁹, planejando o flagra, ordena que a carta seja entregue à destinatária. O estratagema dá certo e Orosmane encontra Zaïre a caminho do encontro secreto e a mata! Em seguida, Nérestan surge e explica toda a situação. Após perceber o engano, diz a Nérestan antes de tirar a própria vida ao final da peça, apontando para a causa do mal moral cometido, a raiva:

Et toi,
Guerrier infortuné, mais moins encore que moi,
Quitte ces lieux sanglants; remporte en ta patrie
Cet objet que ma rage a privé de la vie⁸⁰.

Nessa mesma direção, está a monumental peça de Voltaire *Le fanatisme ou Mahomet le prophète*. Ela narra, a partir do conflito entre Zopire, xeique de Meca, e Maomé, profeta de Medina, o perigo de uma religião fanatizada, que produz um efeito criminoso nos corações sem razão, apaixonados. Trata-se, como o título já anuncia, do

⁷⁸ Cf.: VOLTAIRE. Lettres philosophiques. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).p. 107.

⁷⁹ VOLTAIRE. Zaïre. In: _____. **Zaïre; Le Fanatisme; Nanine; Le Café**. Paris: Flammarion, 2004. p. 112.

⁸⁰ “E você,/Guerreiro infortunado, porém menos do que eu,/Deixe esse lugar sangrento, retome à sua pátria/esse objeto que minha raiva privou da vida”. (VOLTAIRE. Zaïre. In: _____. **Zaïre; Le Fanatisme** ou Mahomet le prophète; **Nanine** ou l’Homme sans préjugé; **Le Café** ou l’Écossaise. Paris: Flammarion, 2004. p. 131).

fanatismo religioso, suas motivações e consequências. Segundo Lanson, *Le fanatisme* é o primeiro ensaio de análise do fenômeno religioso que se produziu no teatro francês⁸¹.

Zopire tem sob seu domínio e proteção carinhosa dois jovens amantes, Séide e Palmire, que foram feitos cativos quando do conflito com Maomé. O que ninguém sabe, exceto este último, é que Séide e Palmire são na verdade filhos de Zopire. Esses personagens farão parte da estratégia, de Maomé, de tomar Meca. O profeta vai até o reino de Zopire sugerir-lhe paz, o xeique não a aceita, pois não acredita nas boas intenções de Maomé. No importante diálogo entre eles, no ato dois, cena cinco, ambos falam supostamente em nome da razão; com isso, nesse primeiro momento, Voltaire não deixa claro qual seria o critério para distinguir a religião fanatizada da religião universal. Contudo, ao fim do debate entre Zopire e Maomé, é possível perceber que aquele fala em nome de uma religião universal e este de uma religião particular e que, por essa razão, deseja impô-la a todo custo. Zopire questiona Maomé, deseja saber como um homem que traz a discórdia civil pode anunciar um Deus; com isso, Voltaire estabelece a associação entre religião e moral como critério da religião natural. Maomé lhe responde dizendo que é preciso um novo Deus para um universo cego e se dá a tarefa de trazer novas leis, dizendo: “Je viens après mille ans changer ces lois grossières./J’apporte un joug plus noble aux nations entières”⁸². Diante de tal pretensão, Zopire questiona sobre o direito de Maomé de obrigar os humanos a pensar como ele. Maomé replica que sua religião produz homens mais corajosos, oportunidade para Zopire acusá-la de “escola de tiranos”. Diante dessa acusação, o discurso de Maomé passa a ser ameaçador, com promessas de invasão, o que contribui com o argumento de Zopire sobre a religião de Maomé.

Não tendo êxito com o diálogo, Maomé insere-se num plano para assassinar Zopire. Para isso, escolhe o assassino ideal: Séide. A justificativa para a escolha de Séide interessa vivamente a este trabalho. Voltaire demonstra com esse personagem o que uma religião que fanatiza, que domina os fracos e manipula suas paixões, pode fazer com um coração tomado exclusivamente pela paixão, fechado a

⁸¹ Cf.: LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906. p. 102.

⁸² “Eu venho, após mil anos, mudar as leis grosseiras./Trago um jugo mais nobre a nações inteiras”. (VOLTAIRE. *Le fanatisme*. In: _____. **Zaire; Le Fanatisme** ou Mahomet le prophète; **Nanine** ou l’Homme sans préjugé; **Le Café** ou l’Écossaise. Paris: Flammarion, 2004. p. 169).

qualquer possibilidade de deliberação e que, por isso, comete injustiças. O critério da escolha está no caráter de Séide:

Il faut un coeur plus simple, aveugle avec courage,
Un esprit amoureux de son propre esclavage.
La jeunesse est le temps de ces illusions;
Séide est tout en proie aux superstitions;
C'est un lion docile à la voix qui le guide⁸³.

Séide hesita, mas com a astúcia de Maomé e com o incentivo de Palmire que, tão fraca quanto Séide, também sucumbiu à influência de Maomé e instiga seu amante ao assassinato, o parricídio é cometido.

Parte do plano de Maomé é trair Séide, acusá-lo de assassinato e com apoio popular tomar o poder em Meca. Ao final, toda a verdade é revelada, tanto aos assassinos quanto ao povo. Sob o comando de Séide, cuja dor o anima e a raiva o guia, inicia-se a eliminação dos partidários de Maomé. Ao final da peça, Séide é envenenado e Palmire comete suicídio. Diante do trágico quadro, Maomé profere as mais célebres palavras da obra, referindo-se à possibilidade do desvelar da verdade de seu propósito: “Mon empire est détruit, si l’homme est reconnu”⁸⁴. Uma interpretação possível dessa passagem indica que o esclarecimento elimina a tirania das religiões sob os corações apaixonados, a farsa do fanatismo é destruída quando o dia da razão chega.

A peça *Le fanatisme* dá duas lições caras à obra voltairiana, a saber: as paixões desordenadas, que agem ao silenciar a razão, são perigosas, pois cegas, supersticiosas e, por fim, fanáticas produtoras de injustiças. A outra lição indica para a necessidade de recorrer à razão como instrumento a guiar a conduta humana, a direcionar o caminho do ato virtuoso, da ação de acordo com a lei moral no homem. Essa razão é o único instrumento capaz de estabelecer uma religião em conformidade com a lei moral, uma religião em conformidade com a razão.

Portanto, as paixões representam um dos limites à vontade livre e apenas o exercício da reflexão pode fortalecer essa liberdade, pois, diz Voltaire em

⁸³ “É preciso um coração simples, cego e com coragem,/Um espírito apaixonado pela sua própria escravidão./A juventude é o tempo dessas ilusões;/Séide é todo preces às superstições;/É um leão dócil à voz que o guia.” (Ibidem, p. 174).

⁸⁴ “Meu império é destruído se o homem se reconhece” (Ibidem, p. 210).

versos no *Discours en vers sur l'homme*: “Si l’homme est créé libre, il doit se gouverner;/Si l’homme a des tyrans, il les doit détrôner./On ne sait que trop, ces tyrans sont les vices”⁸⁵. Na sequência, o autor aponta para inveja como sendo o mais forte dos vícios, filha do orgulho no seio da loucura, porque suas feridas são formadas pela alegria pública. Não sendo possível e sendo inútil – como se verá mais a frente – eliminar as paixões, Voltaire propõe fazer um bom uso delas, tarefa da razão porque, guiando-as, pode conduzi-las para fins úteis à sociedade; por exemplo, quanto à inveja, Voltaire sugere que ela seja transformada em emulação, paixão que provoca o homem à produção, à criação.

Há no homem a faculdade de superar os seus desejos e de examinar o que lhe parece melhor; caso contrário, se o homem apenas agisse seguindo necessariamente as paixões, faltar-lhe-ia um elemento crucial á humanidade: a razão que lhe permita escolher. Conclui Voltaire numa carta a Frederico II de outubro de 1737: “O poder de agir em conformidade com a escolha, eis o que torna a liberdade plena e inteira”⁸⁶. Consequentemente, o limite da liberdade não prejudica a moral.

As paixões, em sendo naturais, eliminá-las é impossível, pois não se tratam de um elemento culturalmente adquirido na história, mas fazem parte da constituição humana. Assim, subtrair as paixões da humanidade é desnaturalizar o homem. Voltaire ironiza os que pretendem extrair as paixões do coração humano: “Quem quer destruir as paixões, ao invés de as regular, quer criar o anjo”⁸⁷. Além disso, é possível fazer um bom uso das paixões, desde que orientadas corretamente. Assim, não se deve desejar excluir as paixões, caso isso fosse possível, porque algumas vezes elas causam problemas morais; é preciso regulá-las para evitar tais problemas e, dessa forma, fazer delas um instrumento em benefício à sociedade. Diz Voltaire, referindo-se à necessidade das paixões para os homens:

O amor-próprio e todas as suas ramificações são tão necessárias ao homem como o sangue que corre em suas veias e aqueles que querem lhe tirar suas

⁸⁵ “Se o homem é criado livre, ele deve se governar;/Se o home tem tiranos, ele os deve destronar./Apenas sabe-se bem que esses tiranos são os vícios”. (VOLTAIRE. *Discours en vers sur l’homme*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 220).

⁸⁶ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁸⁷ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).p. 131.

paixões porque são perigosas parecem com aqueles que gostariam de extrair do homem todo o seu sangue porque ele pode cair em apoplexia⁸⁸.

Com uma clareza própria, Paul Hazard recorre a uma belíssima imagem que traduz essas características ligadas às paixões humanas para os pensadores do século XVIII: a necessidade e a utilidade. Explica Hazard:

As paixões são úteis: e, para o provar, repetia-se uma metáfora que ia passando de livro para livro, acrescentando cada autor algumas variações ao tema: tal com os pilotos temem as calmarias e invocam os ventos que lhes impelem o barco, muito embora esses ventos tragam por vezes consigo a tempestade, assim as paixões nos animam, quase nos submergem se não tomamos cuidado, mas sem elas não poderíamos navegar. A moral dirigindo as paixões, será o leme, o compasso e o mapa, que permitirão ao homem seguir a rota da felicidade que a natureza lhe indica⁸⁹.

Para Voltaire, cometem-se prodigiosamente injustiças no furor das paixões tal qual se perde a razão na embriaguês; todavia, passando o efeito dessa embriaguês, a razão retorna. Nessa direção, pensa o filósofo que a moral universal é destinada a contrapor as paixões e contribui para suavizar-lhes as penas e uma vida curta; o controle das paixões é o fim de toda moral. A esse serviço Voltaire atribuiu o fim de sua filosofia, isto é, o combate pelo controle das paixões em prol do aperfeiçoamento dos costumes é tarefa da filosofia, da pena do filósofo. Resta compreender como se efetiva esse combate, é preciso responder à seguinte questão: sendo a paixão o motor da ação humana e a moral uma lei estabelecida pela razão, como a ação, motivada pela paixão, pode ser moral, isto é, conforme a razão?

3 – A paixão da razão

A ideia e mesmo a expressão “paixão da razão” foi extraída do brilhante capítulo de Bernard Groethuysen, intitulado “Voltaire ou la passion da la raison”, presente em seu livro *Philosophie de la révolution française*. Nesta obra, Groethuysen explica que, para Voltaire, a filosofia deve se tornar prática e se orientar segundo a vida, segundo os valores morais⁹⁰. Voltaire, na importante carta a Frederico, de outubro de

⁸⁸ VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. In: _____. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 195.

⁸⁹ HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989. 157.

⁹⁰ Cf.: GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion da la raison. In: _____. *Philosophie de la révolution française*. Paris: Gallimard, 1996. p. 138.

1737, indica que os problemas morais possuem primazia em suas investigações. Escreve o missivista: “Eu levo sempre, tanto quanto posso, minha metafísica à moral”⁹¹. O procedimento filosófico voltairiano é, portanto, desenvolver o quanto for possível suas perspectivas sobre as ideias fundamentais para, em seguida, intervir na realidade, trabalhando para o bem-estar da sociedade, contribuindo para a educação do espírito humano, pois, com escreve ao rei, nessa mesma carta, a humanidade é o princípio de todo o seu pensamento⁹². As referências à função educadora da filosofia são diversas nos textos do filósofo. Por exemplo, no *Poème sur la loi naturelle*, após um relato dos males históricos causados pela religião, Voltaire se pergunta de onde vem tanta barbárie e responde, indicando para a corrupção da lei natural como a causa, o que leva o homem a inverter a ideia segundo a qual Deus o teria feito a sua imagem: na pena voltairiana, o homem fez Deus a sua imagem:

C'est que de la nature on étouffa la voix;
C'est qu'à sa loi sacrée on ajouta des lois;
C'est que l'homme, amoureux de son sot esclavage,
Fit, dans ses préjugés, Dieu même à son image.
Nous l'avons fait injuste, emporté, vain, jaloux,
Séducteur, inconstant, barbare comme nous⁹³.

Todavia, o filósofo aponta para a filosofia como a responsável por esclarecer um pouco os homens e, assim, diminuir os efeitos da barbárie causada pela religião, tornando os mortais mais humanos:

Enfin, grâce en nos jours à la philosophie,
Qui de l'Europe au moins éclaire une partie,
Les mortels, plus instruits, en sont moins inhumains;
Le fer est émoussé, les bûchers sont éteints⁹⁴.

Voltaire reconhece o limite do seu combate na tarefa filosófica de tornar os homens mais sociáveis e confessa, em carta a Formont de 01 de junho de 1733: “Não há guerreiro, por mais armado, que não apresente alguma falha da

⁹¹ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁹² Idem.

⁹³ “É que da natureza sufocaram a voz;/É que à sua lei sagrada juntaram leis;/É que o homem, amante de sua tola escravidão,/Fez, em seu preconceito, Deus mesmo a sua imagem./Nós o fizemos injusto, colérico, vão, ciumento,/Sedutor, inconstante, bárbaro como nós”. (VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 283.).

⁹⁴ “Enfim, graças em nossos dias à filosofia,/Que da Europa ao menos esclarece uma parte,/Os mortais, mais instruídos, são menos desumanos;/O ferro é enfraquecido, os fervorosos são reprimidos”. (Idem.)

couraça”⁹⁵. Por essa razão, Voltaire percebe a importância da união do partido filosófico e, no *Poème sur la loi naturelle*, assim como em diversos outros textos, sobretudo correspondências, Voltaire convoca os filósofos para iluminar a razão e apagar o preconceito: “Philosophes intrépides, affermissez mon âme;/Couvrez-moi des rayons de cette pure flamme/Qu’allume la raison, qu’éteint le préjugé”⁹⁶. O que caracteriza sobremaneira a associação entre a atividade filosófica e o combate.

Para compreender a efetivação desse combate, é preciso, antes, perceber que, na obra de Voltaire, é possível extrair um valor objetivo e outro subjetivo da lei moral. O valor moral cria a unidade da diversidade dos fatos trazidos pela história do espírito humano porque cada ser humano traz consigo um elemento objetivo determinante, a saber: há em cada ser humano uma lei da natureza que lhe prescreve as diretrizes a serem tomadas. Essa lei moral é encontrada objetivamente no estudo da história de diferentes povos, religiões e sistemas filosóficos. Nesse sentido, a História ganha um lugar de destaque no *corpus* voltairiano porque ela permite comparar os costumes dos países nas diversas épocas. Essa é a utilidade da história: a imensa quantidade de documentos de nada serviria se não fosse possível extrair deles ensinamentos que pudessem ajudar a melhor conduzir a vida; a História torna o homem mais capacitado para avaliar os costumes.

Há também um valor subjetivo da lei moral porque essa lei encontra-se em cada ser humano, cada homem pode tornar-se consciente dela com toda evidência, para usar a expressão de d’Alembert, com uma “evidência do coração”, assimilável a axiomas. Para encontrar essa lei, basta que o homem volte o seu pensamento a si mesmo, num processo de reflexão, pense a própria lei moral que está nele porque aí colocada por Deus. A razão humana é capaz de encontrar no próprio homem uma legalidade universal que domina todas as legislações particulares.

Portanto, o homem é capaz de julgar o valor de tudo o que se lhe oferece segundo o critério que lhe dá sua própria consciência dos valores. Para julgar

⁹⁵ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁹⁶ “Filósofos intrépidos, fortifiquem minha alma;/Cubram-me com os raios dessa pura chama/Que acende minha razão, que apaga o preconceito”. (VOLTAIRE. *Poème sur la loi naturelle*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 273.)

tudo o que acontece no mundo, só é necessário ao homem escutar a voz da própria consciência. Assim conclui Groethuysen:

O valor moral é, portanto, de uma parte, um dado objetivo, uma lei da natureza, uma ideia harmoniosa que se faz da humanidade e, de outra parte, um dado subjetivo que encontra cada homem quando ele volta a si mesmo. Esse valor está na humanidade da mesma forma que está no coração de cada homem e porque cada um é capaz de sentir em si de uma maneira evidente, ele é capaz também de julgar os dados diversos que lhe oferece o mundo, segundo princípios universais de valor⁹⁷.

A pena voltairiana pretende contribuir para os costumes dos homens recorrendo ao motor das ações humanas: suas paixões. Certo de que todos aqueles que raciocinam corretamente podem perceber a noção de justiça que lhe é própria, Voltaire parte do pressuposto de que a explicitação da injustiça provocará no leitor racional uma indignação. A objetividade da indignação se dá diante da violação da lei moral, pois essa indignação não é algo particular, pessoal, subjetivo; mas, ao contrário, toca a todos aqueles que – repete-se – raciocinam corretamente. A violação da lei moral é a violação de uma consciência cuja reação é a indignação porque se trata de algo que, do ponto de vista objetivo, não deveria existir. Para ser transportado por essa indignação basta ser humano. Escreve Voltaire à Madame Du Deffant em 8 de agosto de 1770:

Tudo o que diz respeito ao gênero humano deve me interessar essencialmente porque somos do gênero humano. [...] Se há um Deus que zela pelos homens e pelas mulheres, você não é uma mulher? Se há uma Providência, não está ela para você como para as mais tolas pudicas de Paris?⁹⁸

Tudo o que é humano interessa ao homem e a violação de uma lei moral provoca, naturalmente, indignação, explica Groethuysen:

Existe uma solidariedade moral entre os homens precisamente porque esses homens são moralmente semelhantes, por que há em cada um deles um instinto moral e porque cada um deles, na sua consciência universal de equidade, pode provar a injustiça que é feita a um outro porque cada um, em sua própria consciência moral, é ferido pela injustiça que é feita a um outro⁹⁹.

⁹⁷ GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion da la raison. In: _____. **Philosophie de la révolution française**. Paris: Gallimard, 1996. p. 139.

⁹⁸ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

⁹⁹ GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion da la raison. In: _____. **Philosophie de la révolution française**. Paris: Gallimard, 1996. p. 141.

A consciência moral ferida pela violação de sua lei transforma-se em paixão! Trata-se de uma paixão provocada, despertada pela compreensão de um ato contrário à razão, pelo conhecimento de uma absurdidade da violação de um direito em razão do qual um homem se sente lesado porque é um ser pensante, um ser dotado de razão. A paixão despertada pela injustiça que agride a consciência moral reage, assim espera Voltaire, e exige a destruição do irracional: o desumano, o absurdo, a infâmia deve ser esmagada para que seja possível realizar na vida o que é conforma à razão, ao humano. A habilidade da pena voltairiana pretende que a paixão seja transformada em ação.

A paixão da razão em Voltaire sofre de uma maneira objetiva e impessoal por tudo o que na vida é contrário à razão. Essa paixão vulnerável à injustiça não pode deixar de agir, de intervir em casos particulares a partir de leis gerais da razão. Em outras palavras, a paixão que se sente agredida pela injustiça reage e, a partir de fundamentações racionais e críticas dos conhecimentos e das práticas, isto é, de um pensamento consistente, refletido ao longo de muitos anos, parte para o combate como um compromisso moral necessariamente vinculado à atividade do filósofo. Esse é o motivo último do engajamento de Voltaire a casos como o dos Calas, de Sirven, do Cavalheiro de La Barre, do General de Lally e etc..

Portanto, mesmo sendo a paixão o motor da ação humana e a moral uma lei estabelecida pela razão, Voltaire busca uma síntese entre paixão e razão, entre teoria e prática, entre o que impulsiona o homem para a ação e a sua faculdade de escolher por uma vontade livre. Pretende com o uso da pena, do combate de sua filosofia, provocando a paixão da razão, fazer com que os costumes do seu leitor e espectador correspondam à moral e, assim, essa moral regendo os costumes, estes estejam conforme a lei moral.

Com o propósito de analisar o recurso à paixão da razão na obra de Voltaire, entre a inumerável quantidade de textos nos quais o filósofo instiga a paixão da razão do seu leitor e espectador, toma-se aqui, à guisa de exemplo, o verbete “Letras, homens de letras ou letrados” do *Dicionário filosófico*. Ao tratar, nesse texto, da perseguição sofrida historicamente pelos filósofos, Voltaire faz referência a um caso real: a obra *De l'esprit* de Helvétius, publicada em 1758, valeu ao seu autor duas

retratações humilhantes porque Helvétius afirma que os homens não poderiam exercer as artes se não tivessem mãos. Assim escreve Voltaire:

Quem creria [recurso ao bom senso do leitor para a absurdidade do problema] que no século XVIII um filósofo fosse levado diante dos tribunais seculares e tratado de ímpio pelos tribunais de instrução por ter dito [o problema: ausência de liberdade de pensamento e expressão] que os homens não exerceriam as artes se não tivessem mãos? [demonstração da irracionalidade do ato cometido] Não duvido que logo se condene à prisão o primeiro que tiver a insolência de dizer que um homem não pensaria se ele estivesse sem cabeça [a tese do método experimental do conhecimento é negada]. Dir-lhe-ia um bacharel: “De fato, a alma é um espírito puro, a cabeça é apenas a matéria; Deus pode alojar a alma no calcanhar, bem como no cérebro; logo, eu o denuncio como ímpio [dogmatismo tirânico]”¹⁰⁰.

Eis uma tentativa de provocar a indignação da razão no seu leitor. Ao iniciar a denúncia com uma pergunta, Voltaire recorre ao bom senso de quem o lê na tentativa de levá-lo a perceber, desde o início, a absurdidade da questão, ou seja, a consciência do leitor é provocada, este é convidado a sentir e refletir, a manifestar-se a respeito do problema que desde a sua apresentação é colocado como absurdo. Em seguida, Voltaire indica exatamente que direito foi violado, que lei moral foi ameaçada, a saber: a liberdade de manifestar o pensamento. Os últimos passos seguintes são para fundamentar a irracionalidade, o dogmatismo e a tirania do ato cometido. O que Voltaire pretende é instigar no leitor a indignação, fazendo-o perceber que a perseguição ao filósofo é um ato injusto porque irracional, que fere a consciência moral; espera-se que o leitor sintam-se indignado porque percebeu uma injustiça provocada por um ato contrário à razão. Dessa forma, o filósofo pensa contribuir para produzir em seu leitor uma ação conforme à lei moral, uma ação que, arrastada pela paixão, corresponda à razão.

Doravante, a razão conduzirá a paixão na direção de um mundo melhor, a primeira oferece à segunda o objetivo: agir por uma sociedade mais justa, pelo bem da humanidade. Nessa direção, a principal tarefa do filósofo é dirigir a opinião pública porque é ele quem determina todos os homens porque, explica Groethuysen: “O juiz supremo é o público esclarecido. É preciso que pouco a pouco os filósofos tenham em

¹⁰⁰ VOLTAIRE. *Lettres, gents de lettres, ou lettrés*. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 369

seu poder a opinião pública. É preciso que eles levem as pessoas a pensar por elas mesmas”¹⁰¹.

4 – O exemplo da História

Um dos recursos mais caros à obra de Voltaire em seu combate foi a história. O interesse de Voltaire pela história remonta ao início mesmo de sua carreira de escritor. De acordo com Pomeau¹⁰², quando Voltaire começa a escrever a *Histoire de Charles XII* (1731), ele é já, há dez anos, célebre poeta. Contudo, desde o seu poema épico, *La Ligue*, de 1723, primeira versão da obra que se tornará, no ano seguinte, *Henriada*, Voltaire manifestara sua predileção pela história; essa epopéia será enriquecida, nas edições sucessivas, de notas históricas. Mas por que Voltaire interessasse pela história, tanto pela que se escreve quanto pela que se faz? Pois, escreve Pierre Lepape:

Os verdadeiros espíritos científicos, a começar por Mme. de Châtelet, tinham apenas desprezo pela história: que ciência se podia extrair de acontecimentos que nunca se repetiam? Descartes, Newton, Maupertuis, König, que havia iniciado a Marquesa em Leibniz e que tanto irritava Voltaire, nenhum deles ligava para a história. Para os pensadores, a história não passava de um ornamento acadêmico, da mesma ordem da eloquência ou da hagiografia, com as quais, de resto, tinha seu parentesco.¹⁰³

Nos *Essai sur les mœurs*, cuja redação fora iniciada em 1741, mas que teve sua última versão em 1778, pouco antes da morte de seu autor, Voltaire descreve, numa versão de 1754, o diálogo com, supõem-se, Madame de Châtelet, no qual esta indagava-o, por exemplo, que importância haveria, para um francês, a sucessão no trono da Suécia? E continua:

Eu não vejo na história moderna senão confusão, uma multidão de pequenos acontecimentos sem ligação e sem sequência, mil batalhas que nada decidiram e das quais eu nada aprendia exceto de que armas se serviam para se destruir. Eu renunciei a um estudo tão árido quanto imenso, que oprime o espírito sem o esclarecer.
- Mas, disse-lhe eu, se, entre tantos materiais brutos e informes, escolhêsseis de qual vos servir para fazer uma construção de seu uso; se, protegendo-se de

¹⁰¹ GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion da la raison. In: _____. **Philosophie de la révolution française**. Paris: Gallimard, 1996. p. 167.

¹⁰² Cf.: POMEAU, René. Préface. In: VOLTAIRE. **Oeuvres historiques** Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 7.

¹⁰³ LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: nascimento dos intelectuais no século XVIII. Tradução Mário Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 135.

todos os detalhes das guerras tão tediosas quanto infieis, todas as pequenas negociações que foram apenas falsidades inúteis, todos os eventos particulares que sufocam os grandes acontecimentos; se, conservando apenas aqueles que apuram os costumes, fazíeis desse caos um quadro geral e bem definitivo; se, procurásseis desembaraçar nos acontecimentos a história do espírito humano, acreditaríeis ter perdido vosso tempo?¹⁰⁴

Essa passagem dos *Essai* dá a indicação do que, na história, interessa a Voltaire e o que não o interessa. Ou seja, Voltaire está preocupado com o “história do espírito humano”, pois, ao seu ver, muitos dos que escrevem sobre história tratam de informações inúteis. No verbete “*Histoire*” das *Questions sur l’Encyclopédie*, Voltaire pergunta a quem procede em história do modo a muito satisfazer a curiosidade e em nada a instrução: “Se vós não tendes outra coisa a nos dizer senão que um bárbaro sucedeu outro bárbaro [...], em que sois útil ao público?”¹⁰⁵ Para Voltaire, só é feita a história dos reis e não a história das nações. Em correspondência ao Marquês D’Argenson, de 26 de janeiro de 1740, Voltaire indaga: “Parece que, durante 1400 anos só havia na Gália reis, ministros e generais; mas nossos costumes, nossas leis, nossos hábitos, nosso espírito não são nada?”¹⁰⁶

Porém, essa perspectiva da história pode ser percebida antes mesmo de Voltaire. De acordo com Pomeau, para César Vichard de Saint-Réal, a quem Voltaire muito admirava, a história é concebida como a humilde serva do homem de letras e do moralista:

Saint-Réal não faz história, ele toma emprestado da história um assunto. [...] Ele se interessa pelo caráter de seu herói [...] e pelas paixões que animam seus cúmplices. O livro [*Conjuration des Espagnols contre la République de Venise* de 1674] se abre para reflexões sobre as conspirações, consideradas do ponto de vista moral. [...] Estudar história é se interessar por outra coisa que não a história, esta não tendo outro fim senão prover de narrativas o homem de letras.¹⁰⁷

Consoante Maria das Graças de Souza, é possível perceber no pensamento dos filósofos das Luzes francesas sobre a história e a sociedade duas

¹⁰⁴ VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs*. In: VERSAILLE, André (org.). **Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même**. Paris: Édition Complexes, 1994. p. 512.

¹⁰⁵ VOLTAIRE. *Questions sur l’Encyclopédie*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

¹⁰⁶ VOLTAIRE. **Correspondence**. Paris: Gallimard, 1977 (Édition Theodore Besterman. Bibliothèque de la Pléiade). Vol. 2, p. 288.

¹⁰⁷ POMEAU, René. Préface. In: VOLTAIRE. **Oeuvres historiques** Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 9.

características importantes: a primeira é o fato desse pensamento sobre a história expressar uma aspiração de mudança social e política; a segunda, diz respeito à idéia de progresso que perpassa as doutrinas das Luzes sobre a história. Essa idéia tem sua origem associada ao nascimento da ciência moderna e à consideração do domínio da natureza pela atividade científica:

Neste caso, caberia a crítica ao caráter instrumental da razão clássica. Contudo, desde Bacon, o ‘avanço do saber’, tal como é concebido na obra baconiana, é solidário do aperfeiçoamento de outros domínios da vida, como o institucional, o político e o domínio que anacronicamente poderíamos chamar de cultura¹⁰⁸.

Quanto ao vínculo do pensamento acerca da história e da sociedade com a pretensão de transformação social e política, “apurando” – para usar uma expressão voltairiana – as instituições e os costumes, esta é uma característica marcante na produção histórica de Voltaire.

Ainda segundo Maria das Graças de Souza¹⁰⁹, a obra histórica de Voltaire é inspirada pelo que ela chama de “Filosofia da História”, entendida como uma maneira de conceber o processo histórico, isto é, uma concepção do curso da história; e por um modo peculiar de reconstruir a história para o leito do presente. Aqui interessa o primeiro aspecto apresentado, a saber: a maneira de reconstruir o processo histórico para o leitor.

A obra *Le siècle de Louis XIV*, apesar do título, não se trata tão somente da vida do soberano francês. Logo no primeiro parágrafo da introdução, Voltaire explicita seu interesse na obra:

Não é apenas a vida de Luís XIV que pretendemos escrever, propomo-nos um tema maior, desejamos tentar pintar para a posteridade, não as ações de um só homem, mas o espírito dos homens no século mais esclarecido [...]¹¹⁰.

¹⁰⁸ SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 22.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 118.

¹¹⁰ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. In: _____. **Oeuvres historiques**. Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 616.

O assunto da investigação histórica de Voltaire, como indica Pomeau¹¹¹, é a civilização. A história é para Voltaire a trajetória da civilização. Mas o que significa civilização para Voltaire? De acordo com Maria das Graças de Souza, civilização significa “[...] o conjunto dos desenvolvimentos produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanham esse desenvolvimento”¹¹². Em uma palavra: “[...] a realização, nas sociedades humanas, dos valores estabelecidos pela razão”¹¹³.

Todavia, embora a história tenha uma direção definida, a civilização, esta não é um *telos* necessário para aonde estaria direcionado o percurso da humanidade, pois nada garante que esse percurso se realize de modo regular, nem que os fins racionais sejam necessariamente atingidos. Há sempre o risco da recaída na barbárie entendida como, explica Maria das Graças de Souza¹¹⁴, por um lado, as prisões forçadas, as condenações sem defesa, a tortura, os confinamentos em mosteiros, os assassinatos, os suplícios, os duelos, as guerras... Ou seja, tudo o que ameaça a vida. Por outro lado, as fraudes religiosas ou políticas, o abuso do poder político e religioso, a perseguição por delito de opinião, a censura, a superstição, a ignorância, a manutenção de preconceitos do passado, a intolerância religiosa ou política... Em uma palavra, tudo o que afeta o espírito e a liberdade. A recaída na barbárie pode sempre ocorrer e impedir esse mal e contribuir para a consecução dos fins estabelecidos pela razão é dever da ação dos homens e, sobretudo, dos filósofos.

Por essa razão, a história se faz útil na pena de Voltaire. No verbete “*Histoire*” das *Questions sur l’Encyclopédie*, o autor pergunta e aponta para a utilidade da história: “Qual seria a história útil? A que nos ensina nossos deveres e nossos direitos, sem parecer que pretende ensiná-los”¹¹⁵. Ou seja, o trabalho do historiador está associado ao do filósofo. Isso significa que os textos sobre história são utilizados como meios para atingir um determinado fim. E que fim é esse? Voltaire o expõe ainda no referido verbete:

¹¹¹ POMEAU, René. **Voltaire par lui-même**. Paris: Sueil, 1983. p. 69.

¹¹² SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 114.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Cf.: Ibidem, p. 146.

¹¹⁵ VOLTAIRE. *Questions sur l’Encyclopédie*. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L’édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

Essa vantagem consiste sobretudo na comparação que um estadista, um cidadão podem fazer das leis e costumes estrangeiros com os do seu país: é o que estimula a emulação das nações modernas nas artes, na agricultura, no comércio.

Os grandes erros do passado servem muito e de todas as maneiras; nunca os crimes e as desgraças seriam suficientemente recordados. Digam o que quiserem, mas se pode prevenir aqueles e estas. [...] O exemplo produz grande efeito nos espírito [...]”¹¹⁶.

Voltaire segue afirmando que é necessário ter diante dos olhos os males causados pelos maus; se não tornarem esses conhecimentos familiares aos jovens: “As calamidades desses tempos de ignorância renasceriam infalivelmente, por não se tomar nenhuma precaução para preveni-las”¹¹⁷. E Voltaire conclui dramaticamente: “Aniquilem o estudo da história e verão dias de São Bartolomeu [...]”¹¹⁸.

Mas é só sobre a barbárie que se deve escrever em história? Em *Le siècle de Louis XIV*, Voltaire responde dizendo que nem tudo o que se faz merece ser escrito: “Será colocado nessa história apenas o que merece a atenção de todos os tempos, aquilo que pinta o gênio e os costumes dos homens, aquilo que pode servir de instrução e aconselhar o amor da virtude, das artes e da pátria”¹¹⁹.

Portanto, a utilidade da história é, em certo aspecto, instruir os homens, contribuir para o aperfeiçoamento dos seus costumes. O historiador filósofo deve fazer uso da razão muito mais do que da memória porque a utilidade da reconstrução do passado é ensinar pelo exemplo, como explica Maria das Graças de Souza: “a história cujo modelo é proposto por Voltaire é sobretudo história exemplar. Deverá contribuir para demolir a barbárie e edificar a civilização.”¹²⁰ A leitura da história, segundo Voltaire, fornece armas, exemplo e entusiasmo na investida da razão contra a infâmia. Pode-se dizer, por conseguinte, que a Filosofia da História de Voltaire, em determinado aspecto, não pretende tão somente reconstituir os fatos, mas ela é marcada por uma preocupação moral e pedagógica, de modo a se tornar um instrumento de combate a favor da lei moral.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem. Em 24 de agosto de 1572, ocorre o massacre – conhecido como a Noite de São Bartolomeu - dos protestantes em Paris e nas províncias por ordem do rei Carlos IX, encorajado por sua mãe Catarina de Médicis.

¹¹⁹ VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. In: _____. **Oeuvres historiques** Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 620.

¹²⁰ SOUZA, Maria das Graças de. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993. p. 46.

Parte de sua filosofia, a história é usada por Voltaire como mais um instrumento de luta, de combate pelo aperfeiçoamento dos costumes, levando os leitores a refletir e, conseqüentemente, a agir com uma vontade livre.

Em toda a sua obra, Voltaire apresenta-se como reformador dos costumes; nesse sentido, fazer filosofia é polir os corações, tornar o indivíduo sociável, fazendo um homem honesto; nas palavras de Goldzink, “[...] filosofia é o aprendizado do controle, a educação das pulsões”¹²¹. A função da filosofia é, portanto, ensinar a viver em sociedade moderando as paixões e ampliando o bem-estar. Trata-se de compreender que a moral é o caminho à felicidade individual e coletiva, pois a prática da justiça é suficiente para assegurar a felicidade. O exemplo dos trogloditas na décima primeira das *Cartas persas* são o suficiente para demonstrar o perigo em se abandonar a virtude. Para Voltaire, sendo a busca pela felicidade o sentido último da vida, o caminho é o uso esclarecido e livre da razão; é o pensamento racional o único instrumento da vontade livre. Assim, o combate de Voltaire pelos costumes pretende provocar o pensamento, diz o filósofo: “Pense e deixe pensar! Esse é o consolo dos nossos fracos espíritos nesta curta vida”¹²².

No verbete “Liberdade de pensar” do *Dicionário filosófico*, Voltaire cria um diálogo entre dois aristocratas, o inglês Boldmind e o português Médroso. O inglês não admite que seu amigo português não lute pela liberdade de pensamento e, imperativamente, diz a Médroso: “Ouse pensar por si mesmo”¹²³. Extraída da célebre frase de Horácio *Sapere aude*, usada por Kant no famoso opúsculo *O que é esclarecimento?*, essa frase sintetiza um imperativo dado a Voltaire a si mesmo e a seus leitores e espectadores como fim último de sua filosofia. Sua obra é um convite ao pensamento racional como combate ao mal moral.

¹²¹ GOLDZINK, Jean. **Voltaire entre A et V**. Paris: Hachette, 1994. p. 136.

¹²² VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. In: _____. **Mélanges**. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade). p. 53.

¹²³ VOLTAIRE. *Liberté de penser*. In: _____. **Dictionnaire philosophique**. Paris: Flammarion, 2010. p. 376.

CONCLUSÃO

A obra voltairiana apresenta uma dupla face. Por um lado, estabelece uma união visceral de Voltaire com sua época, traço que em sua estrutura de sua obra representa uma coerência, pois une seus textos, dando-lhes direção; por outro, mostra um autor de uma produção teórica estruturada, seus argumentos estão sobre bases que se pretendem sólidas e inalteradas, elaborando, assim, uma obra consistente e perene.

Voltaire é um homem das Luzes, sem dúvida. E o que isso significa? Significa que Voltaire é um símbolo de uma época em que a filosofia estava incumbida de intervir nos negócios do mundo. Recusando se enclausurar no silêncio do seu gabinete e na poeira dos seus livros, a filosofia era atividade de quem “desceu na arena”, como disse o próprio filósofo, ou de quem foi até o “covil das feras”, na expressão de Diderot.

Tendo a razão como guia, como princípio supremo de organização da vida e como valor fundador, o pensamento das Luzes pretende-se reformador dos espíritos. Para tal fim, Voltaire utiliza, com a energia que lhe era própria em uma longa e infatigável produção, todo o seu talento, todo o seu “gosto” e o seu “gênio”, pois acredita que as letras não estão dissociadas da filosofia. Escreve ele ao abade d’Olivier, em 20 de outubro de 1738:

Será a verdade tão desgraçada que não possa suportar os ornamentos? A arte de bem pensar, de falar com eloquência, de sentir vigorosamente e de assim se exprimir, seria tudo isso inimigo da filosofia? Não, sem dúvida esta é uma forma bárbara de pensar¹.

A barbárie do pensamento se traduz, para Voltaire, na dissociação do pensamento com a vida, com a humanidade, com a experiência: o mundo de Pangloss não corresponde ao real, consequência de uma filosofia de letrados apartados do convívio social.

David Hume apresenta o mesmo diagnóstico ao tratar dos efeitos daqueles que se ocupam das operações da mente, afastando os letrados do convívio social. Assim como o convívio social perde ao se separar do mundo dos letrados, exercendo má influência tanto nos livros quanto nas reuniões sociais, fazendo com que a mente nunca vá mais alto e permaneça atônita e exausta do tagarelar sem fim, tornando o tempo dedicado à convivência desinteressante e inaproveitável da vida; os letrados também sofrem consequências desagradáveis dessa segregação:

Foi assim que todas as partes das chamadas *belles lettres* se tornaram *bárbaras*, sendo cultivadas por homens sem nenhum gosto pela vida ou pelos costumes, sem aquela liberdade e agilidade de pensamento e expressão que só podem ser adquiridas pelo convívio social. Também a filosofia se arruinou com esse desanimado e recluso método de estudo, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e maneira de expor².

Voltaire faz uma filosofia – de cuja história examinou por toda a vida – não só vinculada ao mundo, ao homem, à experiência, enfim, à vida, mas uma filosofia da qual o combate é um elemento constitutivo. Ele fez da pena uma arma de luta contra a coalizão de todas as iniquidades sociais, que sintetiza sob o adjetivo: *l'infâme*. A infame deve ser esmagada para que o bem-estar social prevaleça, para que a felicidade

¹ VOLTAIRE. Correspondance. In: _____. **Oeuvres complètes de Voltaire**. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

² HUME, David. Da arte de escrever ensaio. In: _____. **A arte de escrever ensaio**. Tradução Márcio Suzuki; Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008. p. 222. grifo nosso.

possível neste mundo seja viabilizada; assim, Voltaire escreve para melhorar a vida social, excitando sentimentos e formando convicções. Com o propósito de fazer pensar, pretende unir teoria e prática, razão e liberdade. O combate na obra voltariana apresenta-se como um elemento constitutivo de sua filosofia porque, por um lado, Voltaire não abandona a reflexão para dedicar-se ao combate, este é a extensão da reflexão, ou seja, a reflexão leva necessariamente ao combate. Por outro lado, o combate é um elemento constitutivo de sua filosofia porque ele é responsável por unir sua obra num todo coerente. Seus textos, apresentados sob uma multiplicidade de formas e temas, pois necessita adequar-se às circunstância para produzir com mais eficiência o efeito desejado, tem sempre um mesmo fim, a saber: o combate pelo aperfeiçoamento dos costumes, que só o esclarecimento possibilita.

O benefício prático que um pensamento filosófico possibilita é mesmo o critério de valor de uma filosofia no século XVIII, nas palavras de Hazard: “Tal como se reconhece uma árvore pelos frutos que dá, o valor de uma filosofia mede-se pelos benefícios de sua ação”³.

Todavia, a obra voltairiana apresenta também uma segunda face, que apenas uma leitura metódica permite enxergar: seu combate exige uma fundamentação de ideias consistentes e bem organizadas.

Excluindo a linguagem técnica dos filósofos sistemáticos, primeiro porque obscura e depois porque inútil, a filosofia voltairiana recorre a termos simples porque os objetos que ela evoca devem ser compreendidos por todos os homens honestos: para regular a conduta neste mundo, faz-se necessário recorrer apenas a princípios simples e claros. Essa perspectiva não deve ser confundida, de modo algum, com superficialidade.

³ HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. Tradução Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989. 155.

Todos os problemas que necessitam de respostas para fundamentar o fim de sua filosofia foram exaustivamente investigados por Voltaire durante toda sua vida e lhes apontava respostas. Mesmo que essas respostas não possam ser caracterizadas como absolutamente originais (quais respostas podem ser assim consideradas na história da filosofia?), a infidelidade às suas fontes teóricas fazem do pensamento voltairiano um pensamento próprio, singular. Os temas mais espinhosos da filosofia estão presentes em seus textos que, pelo combate, apresentam suas teses. Assim, a finalidade de sua filosofia levou Voltaire a fundamentar sua ideia sobre o conhecimento, sobre Deus, sobre a ética, etc. consistentemente. Nesse sentido, corrigindo o olhar para a filosofia de Voltaire, observando-a de uma correta perspectiva, é possível enxergar um conjunto de ideias filosóficas que se harmonizam num todo coerente. Consequentemente, doravante, para quem ler Voltaire como se deve, é possível discutir a qualidade da filosofia voltairiana, não mais sua existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de referências bibliográficas de Voltaire:

BARR, Mary-Margaret H. **A bibliography of writings on Voltaire: 1825 – 1925.** New York: Institute of French Studies, 1929.

BARR, Mary-Margaret H. **Quarante années d'études voltairiennes:** bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire, 1926 – 1965. Paris: Colin, 1968.

BENGESCO, Georges. **Voltaire.** Bibliographie de ses oeuvres (Tomes I – IV). Nendeln: Kraus Reprint, 1977; 1979.

KÖLVING, Ulla. Bibliographie de Voltaire: 2000 – 2010. **Cahiers Voltaire**, N°. 1-10, Ferney-Voltaire, 2000-2010.

SPEAR, Frederick A.. **Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire:** 1966 – 1990. Oxford: Voltaire Foundation, 1992.

VERCRUYSSSE, Jeroom. **Bibliographie des écrits français relatifs à Voltaire:** 1719 – 1830. SVEC, N°. 60, 1968.

Dicionários Voltaire:

GOULEMOT, Jean et al. (Dir.). **Inventaire Voltaire.** Paris: Gallimard, 1995.

TROUSSON, Raymond *et al.* (Dir.) **Dictionnaire Voltaire.** Bruxelles: Hachette, 1994.

TROUSSON, Raymond; VERCROYSSSE, Jeron. (Dir.). **Dictionnaire général de Voltaire.** Paris: Honoré Champion, 2003.

VERSAILLE, André (Org.). **Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même.** Paris: Édition Complexes, 1994.

Obras completas de Voltaire:

VOLTAIRE. **Oeuvres complètes de Voltaire/Complete works of Voltaire.** Oxford: Voltaire Foundation, 1968-.

VOLTAIRE. **Oeuvres complètes de Voltaire.** L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

Obras de Voltaire publicadas separadas em francês:

VOLTAIRE. **Ce qui plaît aux dames et autres contes galants.** Arles: Babel, 2008.

VOLTAIRE. **Contre Rousseau.** Paris: Paris-Zanzibar, 1996.

VOLTAIRE. **Correspondence.** Paris: Gallimard, 1977 (Bibliothèque de la Pléiade – Édition Theodoe Besterman). 13 volumes. 1777 e 1787

VOLTAIRE. **Dialogues et anecdotes philosophiques.** Paris: Garnier, [19--].

VOLTAIRE. **Dictionnaire philosophique.** Paris: Flammarion, 2010.

VOLTAIRE. **Écrits autobiographiques.** Paris: Flammarion, 2006.

VOLTAIRE. **L’Affaire Calas et autres affaires.** Paris: Flammarion, 2008.

VOLTAIRE. **L’Affaire Du Chevalier de La Barre.** Paris: Flammarion, 2010.

VOLTAIRE. **Le droit du seigneur.** Vignon: Lampsaque, 2002.

VOLTAIRE. **La muse philosophe: florilège poétique.** Paris: Desjonquères, 2000.

VOLTAIRE. **Politique de Voltaire.** Paris: Armand Colin, 1963.

VOLTAIRE. **Le Philosophe ignorant.** Paris: Flammarion, 2009.

VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques; Derniers écrits sur Dieu.** Paris: Flammarion, 2006.

VOLTAIRE. **Mélanges.** Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de La Pléiade).

VOLTAIRE. **Œuvres historiques.** Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE. **Romans et contes en vers et en prose.** Paris: Le Livre de Poche, 1994.

VOLTAIRE. **Romans et contes.** Paris: Gallimard, 2008 (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE. **Zaire; Le Fanatisme** ou Mahomet le prophète; **Nanine** ou l’Homme sans préjugé; **Le Café** ou l’Écossaise. Paris: Flammarion, 2004.

Obras de Voltaire publicadas em português

VOLTAIRE. **A filosofia da história**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. **Comentários políticos**. Tradução Antônio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VOLTAIRE. **Conselhos a um jornalista**. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE. **Contos e novelas**. Tradução Mário Quintana. São Paulo: Globo, 2005.

VOLTAIRE. Das conspirações contra os povos ou das proscricções; Profissão de fé dos teístas. In: SCHÖPKEN, Regina; BALADI, Mauro (Org.) **Filosofia clandestina**: cinco tratados franceses do século XVIII. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VOLTAIRE. **Deus e os homens**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução Bruno da Ponte *et al.*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.

VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Tradução Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora UNICAMP, 1996.

VOLTAIRE. **Henriada**. Tradução de Thomaz de Aquino Bello de Freitas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008 (Edição de 1812 da Imprensa Régia).

VOLTAIRE. **Memórias**. Tradução Marcelo Coelho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

VOLTAIRE. **O pirronismo da história**. Tradução Márcia Valéria Martinez Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. **O preço da justiça**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

VOLTAIRE. **O túmulo do fanatismo**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE. Providência. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: **Philosophica**: Revista de Filosofia da História e Modernidade. São Cristóvão, N° 3, março, 2002.

VOLTAIRE. **Questões sobre os milagres**. Tradução Márcia Valéria Martinez Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. Sermão dos cinquenta. Tradução de Vladimir de Oliva Mota. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. (Org.) **O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade**. São Paulo: Alameda, 2010.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Comentadores de Voltaire:

ARTIGAS-MENAT, Geneviève. La propagande philosophique: un genre voltairien de syntèse? In: **Revue Voltaire: la notion voltairienne de “mélanges”**. N° 6. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2006.

ASCOLI, Georges. Voltaire (I). **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 8, Vol. 25, p. 673-685, mars, 1924.

ASCOLI, Georges. Voltaire (II): L'état d'esprit philosophique de Voltaire avant le séjours en Angleterre. **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 9, Vol. 25, p. 16-27, avril, 1924.

ASCOLI, Georges. Voltaire (III): L'état d'esprit philosophique de Voltaire avant le séjour en Angleterre. **Reveu bimensuelle des cours et conférences**. Paris, N° 10, Vol. 25, p. 128-144, avril, 1924.

AUERBACH, Erich. A ceia interrompida. In: _____. **Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental**. Tradução G. Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2004.

AZERHAD, Annick. **Le dialogue philosophique dans les contes de Voltaire**. Paris: Honoré Champion, 2010.

BACZKO, Bronislaw. **Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal**. Paris: Gallimard, 1997.

BARTHES, Roland. Le dernier des écrivains heureux. In: _____. **Essais critiques**. Paris: Seuil, 1981.

BEESEON, David; CRONK, Nicholas. Voltaire: philosopher or *philosophe*? In: CRONK, Nicholas (Ed.). **The Cambridge Companion to Voltaire**. Oxford: Cambridge University Press, 2009.

BENREKASSA, Georges. La double nature du “witz”: les limites de la philosophie. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferny-Voltaire, 2004.

BERSOT, Ern. Introduction. In: _____. **La philosophie de Voltaire**. Paris: Ladrance, 1848.

- BOISDEFFRE, Pierre de. Voltaire est-il un philosophe? In: BLUCHE, François *et al.* **Voltaire**. Paris: Hachette, 1978.
- BOUCHER, Gwenaëlle. **La poésie philosophique de Voltaire**. Oxford: Voltaire Foundation, 2003.
- BRANDÃO, Rodrigo. **A ordem do mundo e o homem**: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo. 2008.
- CALVINO, Ítalo. *Candide* ou a velocidade. In: **Por que ler os clássicos?** Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CANDAUX, Jean-Daniel. Voltaire contre Genève: les stratégies d'un combat pour le théâtre. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tomes I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.
- CARRÉ, Jean-Raoul. **Consistence de Voltaire le philosophe**. Paris: Boivin, 1938.
- CASINI, Paolo. Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tomes I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.
- CAZENEUVE, Jean. La philosophie de Voltaire d'après le *Dictionnaire philosophique*. In: COTONI, Marie-Hélène (Org.). **Voltaire/Le Dictionnaire philosophique**. Paris: Klincksieck, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. Três em uma (considerações sobre o *Cândido* de Voltaire). In: _____. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- COTONI, Marie-Hélène. La place de l'imaginaire dans les textes philosophiques de Voltaire. In: **Revue Voltaire**. N° 3. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- CRESSON, André. **Voltaire**: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: PUF, 1958.
- CRONK, Nicholas. Voltaire autoplagaire. In: FERRET, Olivier *et al.*. (Ed.) **Copier/Coller**: écriture et réécrire chez Voltaire (Actes du colloque international: Pisa, 30 juin – 2 juillet 2005). Pisa: Edizioni Plus - Pisa University Press, 2007.
- CRONK, Nicholas. Voltaire, lecteur de Diderot. In: **Revue Voltaire**. N° 3. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- DAGEN, Jean. Évhémère à la question: certitudes volontaires d'un philosophe ignorant. **Revue Voltaire**, Paris, N° 5, p. 131-139, 2005.

- DAGEN, Jean. Voltaire lecteur de Platon. In: **Revue Voltaire**: échos Du théâtre voltairien. N° 7. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.
- DAGEN, Jean. Voltaire ou l'horreur de plein. In: MERVAUD, Christiane; DAGEN, Jean. **Voltaire aujourd'hui**. Bruxelles: VUBPRESS, 1995.
- DENIS, Benoît. Voltaire ou a idade do ouro. In: _____. **Literatura e engajamento**: de Pascal a Sartre. Tradução Luiz Dagobert de A. Roncari. Bauru: EDUSC, 2002.
- DIAS, E. de A. **Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas. 2000.
- DURANT, Will. **A filosofia de Voltaire**. Tradução Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--].
- FABRE, Jean. Deux définitions du philosophe: Voltaire et Diderot. In: _____. **Lumière et Romantisme**. Paris: Klincksieck, 1980.
- FAGUET, Émile. **Dix-huitième siècle**: études littéraires. Paris: Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1910.
- FENAUX, Jean-Paul *et al.* **Analyses et réflexions sur le *Candide* de Voltaire**. Paris: Ellipses, 1982.
- FERRET, Olivier. **La fureur de nuire**: échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes (1750-1770). Studies on Voltaire and the Enlightenment. Oxford: Voltaire Foundation, 2007.
- FERRET, Olivier. Voltaire et les sciences: pour une approche pluridisciplinaire de la question. In: **Revue Voltaire**: approches voltairiennes des manuscrits clandestins. N° 8. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008.
- FERRET, Olivier. Voltaire lecteur de l'*Encyclopédie*. In: **Revue Voltaire**. N° 3. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- FLAUBER, Gustave. **Le théâtre de Voltaire**. Studies on Voltaire and the Enlightenment. Vol. L. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1967.
- FONTAINE, Léon. **Le théâtre et la philosophie au XVIII^e siècle**. Paris: Cerf et fils, 1879.
- FRANTZ, Pierre *et al.*. Débat. Voltaire philosophe? In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- FUMAROLI, Marc. L'anti-Émile: Voltaire et ses éducateurs jésuites. In: **Revue Voltaire**. N° 3. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- GOLDZINK, Jean. Que faire et comment dire? Appel à la délocalisation. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.

- GOLDZINK, Jean. **Voltaire entre A et V**. Paris: Hachette, 1994.
- GOLDZINK, Jean. **Voltaire**: la légende de Saint Arouet. Paris: Gallimard, 2002.
- GOUHIER, Henri. **Rousseau et Voltaire**: portraits dans deux miroirs. Paris: Vrin, 1983.
- GOULEMOT, Jean-Marie. Un moraliste en excès. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- GRAY, John. **Voltaire**. Tradução Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: UNESP, 1999.
- GROETHUYSEN, Bernard. Voltaire ou la passion de la raison. In: _____. **Philosophie de la Révolution Française**. Paris: Gallimard, 1996.
- HAWCROFF, Michael. Propagande et théâtralité dans les tragédies de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.
- HELLMAN, Hal. Voltaire contra Needham. In: _____. **Grandes debates da ciência**. Tradução José Oscar de A. Marques. São Paulo: UNESP, 1999.
- KNABE, Peter-Eckhard. Voltaire: Filosofia como crítica da superstição e da intolerância. In: KREIMENDAHL, Lothar. (Org). **Filósofos do século XVIII**: uma introdução. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS (Coleção História da Filosofia), 2007.
- LABESSE, Jean *et al.*. Un philosophe emblématique (Partie I). In: _____. **Analyses & réflexion sur**: le conte philosophique voltairien. Paris: Ellipses, 1995.
- LANSON, Gustave. **Voltaire**. Paris: Hachette (Collection “Les Grands Écrivains Français”), 1906.
- LE RU, Véronique. **Voltaire newtonien**: le combat d’un philosophe pour la science. Paris: VUIBERT; ADAPT, 2005.
- LEE, J. Patrick. Les sermons philosophiques de Voltaire: genre hybride? In: **Revue Voltaire**: la notion voltairienne de “mélanges”. N° 6. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2006.
- LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Tradução Mário Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LEROUX, Serge. Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement de la moral: de la philosophie de Newton à la moral de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.

- LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire historiador**: uma introdução ao pensamento histórico na época das Luzes. Campinas: Papirus, 2001.
- LOPES, **Voltaire literário**: horizontes históricos. São Paulo: Imaginário, 2000.
- LOPES, **Voltaire político**: espelhos para príncipes de um novo tempo. São Paulo: UNESP, 2004.
- MALKASSIAN, Gérard. **Condide**: um débat philosophique. Paris: Ellipses, 2005.
- MARTIN-HAAG, Éliane. **Voltaire**: du cartésianisme aux Lumières. Paris: Vrin, 2002.
- MASSEAU, Didier. Et pourtant il n'est pas philosophe. In: **Cahiers Voltaire**, N°. 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- MATTEI, Silvia. L'aube de la raison. In: **CahiersVoltaire**, N°. 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- MATTEI, Silvia. **Voltaire et les voyages de la raison**. Paris: L'Harmattan, 2010.
- MAUROIS, André. La philosophie de Voltaire. In: _____. **Voltaire**. Paris: Bernard Grasset, 2005.
- MAUROIS, André. **O pensamento vivo de Voltaire**. Tradução Lívio Teixeira. São Paulo: Livraria Marins Editora, 1954.
- MENANT, Sylvain. **L'Esthétique de Voltaire**. Condé-sur-Noireau: CDU; SEDES, 1995.
- MENANT, Sylvain. Le théâtre de Voltaire en Europe au XVIII^e siècle: essai d'une problématique general. **Revue Voltaire**, Paris, N°. 7, 2007.
- MENANT, Sylvain. **Littérature par alphabet**: Le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. Paris: Honoré Champion, 1994.
- MERVAUD, Christiane et MENANT, Sylvain (Ed.) **Le siècle de Voltaire** (Vol. I - II). Oxford: University of Oxford, 1987.
- MERVAUD, Christiane. Le *Dictionnaire philosophique*: combats et débats. In: MACÉ, Laurence (Org.). **Lectures du Dictionnaire philosophique**. Rennes. Presses Universitaire de Rennes, 2008.
- MERVAUD, Christiane. Réflexions alphabétiques sur la justice dans le *Dictionnaire philosophique*. In: HEMMING, T.D. et al. (Dir.). **The secular city: studies in the Enlightenment presented to Haydn Mason**. Exeter: University of Exeter Press, 1994.
- MERVAUD, Christiane. Une démarche "philosophique". In: _____. **Le Dictionnaire philosophique de Voltaire**. Oxford: Voltaire Foundation; Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

- MÉTAYER, Guillaume. **Nietzsche et Voltaire**: de la liberté de l'esprit et de la civilisation. Paris: Flammarion, 2011.
- MIHAILA, Ileana. Discours en vers, poèmes, épître: les combats de Voltaire dans Le miroir de la poésie. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Foundation, 1997.
- MIRANDA, L. F. A. de. **Voltaire e a história do Estado civilizador**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas. 2003.
- MONTESQUIEU. **Cartas persas**. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- MORTIER, Roland. (Dir.). **Reveu international de philosophie**: Voltaire (1694 – 1994), Bruxelles, N° 187, Vol. 48, p. 5-8, mars, 1994.
- MORTIER, Roland. Le concept de lumière(s) chez Voltaire. In: **Revue Voltaire**. N° 1. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.
- MORTIER, Roland. Voltaire et la Bible. In: _____. **Le coeur et la raison**. Oxford: Voltaire Foundation, 1990.
- MOSCATELI, Renato. **O senhor das letras**: o Antigo Regime e a modernidade na literatura voltaireana. Maringá: Eduem, 2000.
- MOTA, Vladimir de Oliva. **Voltaire e a crítica à metafísica**: um ensaio introdutório. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.
- MOTA, Vladimir de Oliva. Voltaire e o duplo discurso sobre Deus. In: MENEZES, Edmilson; OLIVEIRA, Everaldo de (Org.). **Modernidade filosófica**: um projeto, múltiplos caminhos. São Cristóvão: Editora da UFS, 2011.
- MOSTEFAI, Ourida. De la philosophie au pamphlet: la polemique chez Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I et II). Oxford: Voltaire Foundation, 1997.
- NAVES, Raymond. **Le goût de Voltaire**. Genève: Slatkine, 2011.
- NAVES, Raymond. **Voltaire et l'Encyclopédie**. Paris: Les Presses Modernes, s.d.p..
- NEIMAN, Susan. Os destinos de Voltaire. In: _____. **O mal no pensamento moderno**. Tradução Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- ORIEUX, Jean. **Voltaire** ou La royauté de l'esprit. Paris: Flammarion, 1966.
- PAILLARD, Christophe. Entre science et métaphysique: le problème du fatalism dans la philosophie de Voltaire. In: **Revue Voltaire**: approches voltairiennes des manuscrits clandestins. N° 8. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008.
- PELLISSIER, Georges. **Voltaire philosophe**. Paris: Colin, 1908.

- PERCHELLET, Jean-Pierre. Voltaire, tragique en son temps. In: **Revue Voltaire**. N° 3. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003
- PEREIRA, Heitor. **Voltaire e a filosofia da história**. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, 1947.
- POMEAU, René *et al.* **Voltaire en son temps** (Tome I et II). Oxford: Fayard; Voltaire Foundation, 1995.
- POMEAU, René. **La religion de Voltaire**. Paris: Nizet, 1994.
- POMEAU, René. **Voltaire par lui-même**. Paris: Seuil, 1970.
- PORSET, Charles. Position de la philosophie de Voltaire. In: KÖVING, Ulla et MERVAUD, Christiane (Dir.). **Voltaire et ses combats** (Tome I). Oxford: Voltaire Fondation, 1997.
- PORSET, Charles. Un intermittent du concept. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- PORSET, Charles. **Voltaire humaniste**. Paris: Éditions Maçonniques de France, 2003.
- PUJOL, Stéphane. Histoire et Philosophie de l'Histoire au XVIII^e siècle: la critique de l'universalisme chez Voltaire et Herder. In.: BELL, David A.; PIMENOVA, Ludmila; PUJOL, Stéphane. **La Recherche Dix-huitiémiste**. Raison universelle et culture nationale au siècle des Lumières. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1999.
- PUJOL, Stéphane. Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L'impossible mot de la fin. **Revue Voltaire**, Paris, N° 5, p. 167-181, 2005.
- PUJOL, Stéphane. Tolérer l'intolérant. De la pétition de principe aux actualisations littéraires. In.: RENWICK, John (Org.). **Voltaire la tolérance et la justice**. Louvain: Éditions Peeters, 2011.
- PUJOL, Stéphane. Voltaire Douteur ou Docteur? Langage et connaissance dans les *Dialogues philosophiques*. In.: **Europe**. Revue littéraire mensuelle. Voltaire. [S.l.], 1994.
- RIDGWAY, Ronald S. **La propaganda philosophique dans les tragédies de Voltaire**. Studies on Voltaire and the Eighteenth century. Vol. XV. Genève: Institutet Musée Voltaire, 1961.
- ROMANO, Roberto. Voltaire e a sátira. In: _____. **O caldeirão de Medeia**. São Paulo, Perspectiva, 2001 (Coleção "Debates").
- SAGER, Alain. La lumière est discours. In: **Cahiers Voltaire**, N° 3, Ferney-Voltaire, 2004.
- SAREIL, Jean. **Essai sur Candide**. Genève: Droz, 1967.

SCLIPPA, Norbert. **La loi Du père et lès droits Du coeur**: essai sur les tregédies de Voltaire. Genebra: Droz, 1993.

SOUZA, Maria das graças de. Voltaire e a revolução francesa. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). **1789 Sombra e Luzes**. São Paulo, Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP, 1992.

SOUZA, Maria das Graças de. **Voltaire e o materialismo do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1983.

SOUZA, Maria das Graças de. Voltaire e Rousseau: metafísica e história. In: MENEZES, Edmilson (Org.) **História e providência**: Bossuet, Vico e Rousseau. Tradução Edmilson Menezes *et al.* Ilhéus: Editus, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. **Voltaire**: a razão militante. São Paulo: Moderna, 1993 (Coleção “Logos”).

SOUZA, Maria das Graças de. Voltaire: História e civilização. In: **Ilustração e história**: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SPICA, Jacques. Territoire de la philosophie. In: **Cahiers Voltaire**, Nº. 3, Ferney-Voltaire, 2004.

SPITZER, Leo. Quelques interprétations de Voltaire. In: _____. **Études de style**. Traduction de Éliane Kaufholz *et al.*. Paris: Gallimard, 2005.

STAROBINSKI, Jean. O fuzil de dois tiros de Voltaire. In: _____. **As máscaras da civilização**. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STENGER, Gerhardt. De la sensation à la superstition: éléments pour une histoire de l'esprit humain dans quelques articles du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. In: **Revue Voltaire**: échos du théâtre voltairien. Nº 7. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2007.

VAN DEN HEUVEL, Jacques. **Voltaire dans ses contes**: de *Micromégas* à *L'Ingénu*. Genève: SlatkineReprints, 1998.

Outras obras consultadas:

BACON, Francis. **Du progrès et de la promotion des savoirs**. Traduction Michèle Le Doeuff. [s.l.p]: Gallimard, 1991.

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução José Aluysio R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Coleção “Os Pensadores”).
- BELAVAL, Yvon. *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard, 1976.
- BELAVAL, Yvon. *Leibniz: initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 1993.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 1995.
- BINOCHÉ, Bertrand. L’efficace de la raison. In: ADLER, Hans; GODEL, Rainer (Hrsg). *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*. München: Wilhelm Fink, 2010.
- BOSSUET. *Sermons et Oraisons Funèbres*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- BRÉHIER, Emile. *Histoire de la philosophie (Tome II/XVIIe – XVIIIe Siècles)*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1990.
- CALVINO, Ítalo. Filosofia e literatura. In: _____. **Assunto encerrado: discurso sobre literatura e sociedade**. Tradução Roberta Barni. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CASINI, Paolo. **Newton e a consciência européia**. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1995.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.
- CHAUI, Marilena *et al.*. **Primeira filosofia: lições introdutórias**. 4ª Ed.. São Paulo: Brasiliense, [19--].
- D’ALEMBERT, Jean Le Rond; DIDEROT, Denis. **Discurso preliminar e outros textos**. Tradução Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora da UNESP, p. 1989.
- D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Ensaio sobre os elementos de filosofia**. Tradução Beatriz Sidou e Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.
- DARNTON, Robert. **O Grande Massacre dos Gatos: e outros episódios da história cultural francesa**. 5ª ed. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DEFFAND, Madame du. **Cartas a Voltaire**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Mandarim, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Tradução Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Edições 34, 2005.
- DELON, Michel (Dir.). **Dictionnaire européen des Lumières**. Paris: PUF, 2010.
- DESCARTES, René. **Obra escolhida**. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962 (Coleção “Clássicos Garnier”).
- DESCARTES, René. **Princípios de filosofia**. Tradução Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

DESNÉ, Roland. A filosofia francesa no século XVIII. In: _____. CHÂTELET, François (Org.). **História da filosofia**. Tradução Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar: 1974 (Vol. 4).

DIDEROT, Denis. **Contes et romans**. Paris: Gallimard, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade).

DIDEROT, Denis. **Œuvres philosophiques**. Paris: Garnier, 1964 (Éd. de Paul Vernière).

DIDEROT, Denis. **Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I**. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EHRARD, Jean. **L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle**. Paris: Albin Michel, 1994.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **O Iluminismo e os reis filósofos**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GUÉROULT, Martial. **Descartes selon l'ordre des raisons**. (Vol. I et II) Paris: Aubier, 1953.

GUSDORF, Georges. **Les principes de La pensée au siècle des Lumières**. Paris: Payot, 1971.

HAZARD, Paul. **La crise de La conscience européenne**. Paris: Fayard, 1994.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. Tradução Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989.

HUME, David. Da arte de escrever ensaio. In: _____. **A arte de escrever ensaio**. Tradução Márcio Suzuki; Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.

LALANDE, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. 3^eÉd.. Paris: PUF, 2010.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de théodicée**. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção “Os Pensadores”).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Princípios de filosofia ou monadologia**. Tradução Luís Martins. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, [19--].

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Função social do filósofo. In: MUCHAIL, Selma Tannus. **A filosofia e seu ensino**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUC, 1995.

LEPAPE, Pierre. **Diderot**. Paris: Flammarion, 2000.

- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução AnoarAiex. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- MATTOS, Franklin de. **O filósofo e o comediante**: ensaio sobre literatura e filosofia na Ilustração. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- MATTOS, Franklin de. **A cadeia secreta**: Diderot e o romance filosófico. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos**. Tradução Carlos Lopes de Mattos *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção “Os Pensadores”).
- PASCAL, Blaise. **A arte de persuadir**. Tradução Renata Cordeiro. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- PASCAL, Blaise. **Les provinciales; Pensées et opuscules divers**. Paris: Le Livre de Poche/Classiques Garnier (Collection: “Classiques modernes”), 2004.
- ROSSI, Paolo. **Francis Bacon**: de la magia a la ciencia. Tradução Susana G. López. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Tradução Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.
- ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos**. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1992.
- ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador**: a idéia de progresso. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2000.
- ROUANET, Sergio Paulo. O olhar iluminista. In: NOVAES, Adauto *et al.*. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução Lourdes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução Lourdes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Tradução Lourdes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes** (Tome V). Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1995.
- SOUZA, Maria das graças de. Cartesianismo e Ilustração. In: **Analytica**. Descartes: Os princípios da filosofia moderna. Vol. 3, Nº 1, 1998.

SOUZA, Maria das graças de. **Natureza e Ilustração:** sobre o materialismo de Diderot. São Paulo: Editora da UNESP, 2002 (Coleção. “Biblioteca de Filosofia”).

TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes.** Tradução Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.