

Tolerância e Novo Mundo: Voltaire diante do desconhecido

ESTEVÃO C. DE REZENDE MARTINS*

*Je suis tombé par terre
C'est la faute à Voltaire
Le nez dans le ruisseau,
C'est la faute à Rousseau!*
(Gavroche, nos *Miseráveis*)



nenhum filósofo do Iluminismo exerceu influência tao abrangente sobre os letrados de seu tempo como Voltaire, profícuo autor filosófico, dramaturgico, literário e epistolar. Sua longa vida e o amplo espectro de assuntos com que se ocupou, na ponta de sua acerada pena, fê-lo instância crítica e moral sem par - a encarnação mesma do *Zeitgeist* do século XVIII.

Não raras vezes privado de liberdade, François-Marie Arouet nela cria - como escreve Condorcet em sua famosa biografia de Voltaire, em 1787 - "no sentido em que um homem razoável pode crer na liberdade, isto é, que ele cria no poder de resistir a nossos impulsos, e de pesar os motivos de nossas ações"¹. A liberdade do espírito foi ainda mais apreciada por Voltaire em sua primeira passagem pela Inglaterra, após sofrer a masmorra da Bastilha. Com efeito, os anos entre 1726 e 1729 permitiram a Voltaire compor as *Cartas sobre os ingleses* ou *Cartas filosóficas* (1733 em inglês, 1734 em francês), nas quais fica transparente o entusiasmo que nutriu com o que entendeu ser o maior e melhor exemplo de tolerância de que jamais por Voltaire é muito superior: a filosofia, as instituições, a ciência britânicas superam, em muito, as francesas. Como não podia deixar de ser, o Parlamento de Paris proíbe as *Cartas*, mas não consegue impedir sua di-

* Professor do Departamento de História da Universidade de Brasília.

vulgação. Por via das dúvidas, dada a comoção provocada por suas posições, Voltaire afasta-se de Paris e refugia-se em casa de Madame du Chatêlet, em Cirey. A descoberta e o cultivo do empirismo inglês impregnam desde cedo a atitude voltaireana de um tom *blasé* que tira de sua vida e de sua obra o espaço para o desconhecido.

Essa assertiva dá à presente reflexão um matiz paradoxal. Vivendo justamente num século em que avolumam-se vertiginosamente as novidades, Voltaire olha-as como se fossem a maior naturalidade do mundo. Assim, a descoberta do Novo Mundo, que perturbou substancialmente a visão de mundo vigente no século XV e que alterou definitivamente a estrutura social, política e econômica da velha Europa hegemônica e voltada para si mesma, nada mas foi do que um "esforço de filosofia"², mesmo se o resultado é algo novo³. O novo e desconhecido, pois, para Voltaire, em nada devem surpreender ou causar perplexidade. Conhecidas as regras de funcionamento do mundo, por assim dizer, - e essas passaram a ser inteiramente conhecidas desde que Newton descobrira e enunciara suas leis da natureza - tudo o que por ventura viesse a ser constatado nada mais seria do que consequência dedutível das leis. Se algum espírito ficar surpreso ou contrariado com o que acontece, tal só se deveria, segundo Voltaire, à sua falta de conhecimentos, de cultura e de espírito filosófico.

Não que todo filósofo pretenda possuir todos os conhecimentos possíveis. Pelo contrário. Mas dominando os princípios - e com isso esclarece-se a consciência e o mundo -, não há conhecimento que lhe possa parecer abstruso ou surpreendente. Ademais, quem mais saiba, mais pode e melhor pode. Não no sentido do poder político ou da arrogância governamental, nem no de que algum filósofo possuísse, atualmente, todo o saber possível. Advirtamos que Voltaire não é partidário do otimismo metafísico, segundo o qual tudo está da melhor forma no melhor dos mundos possíveis - em *Candide* (1759) ele esparze sua ironia a esse respeito. Que o universo seja maior do que nossas limitações de fato não impediu Voltaire de considerar, contudo, com razoável *nonchalance* (e, não creio que abuse em dizer, com razoável otimismo empírico), que quanto mais forem esclarecidos os homens, mais livres serão (*Questions sur les miracles*). Quem mais sabe, pois, e mais livre é, tanto mais pode e deve. O desconhecido é, por conseguinte, situação transitória desde o ponto de vista empírico, mas congruente

com os princípios.

Para Voltaire, o mundo, pois, que foi dito novo só o foi pela circunstância de ter-se dele tomado conhecimento a partir de um determinado momento. De acordo com os princípios da natureza, no entanto, ele só poderia estar onde estava, de alguma forma esperando que até ele chegasse o primeiro espírito esclarecido. Decerto não se pode recorrer ao argumento *ad hominem*, para contrapor a vida prática e inconseqüente de Voltaire aos enunciados de seu pensamento⁴. Na medida em que ele não compartilhava o ceticismo mitigado de Hume, prevalece a atitude newtoniana de que o novo ou desconhecido é apenas um teorema ainda não demonstrado: "Tout ce qui a paru grand jusqu'ici semble disparaître devant cette espèce de création nouvelle"⁵.

Voltaire foi um defensor engajado do direito, um crítico sem quartel da superstição e do fanatismo. Não pode haver, para ele, pior prisão do espírito do que as cadeias das crenças sem fundamento, dos dogmas sufocantes e das culpas sem falta. Em primeira linha escritor filosófico, Voltaire é tributário de Locke, Newton, Shaftesbury e dos deístas ingleses. Conquanto ele não possua a pujança de um Descartes, de um Spinoza ou de um Leibniz, Voltaire dá ao *corpus idearum* daqueles autores ingleses uma força de penetração, no espaço europeu continental, que eles mesmos não alcançariam. Reconhecendo aos "filósofos que se recolheram a seus gabinetes de trabalho" (OC XIX, p. 575 ss.) terem prestado os melhores serviços à humanidade, Voltaire considera-se antes um "prático", para cujo sucesso valem os meios literários tanto quanto os filosóficos. Afinal, o grande combate de sua vida foi assegurar o direito de pensar livremente e de agir segundo esse pensar: ou seja uma finalidade eminentemente prática⁶.

Esse primado da práxis, característico do pensamento voltaireano, revela-se também em sua tentativa de reduzir a religião à moral. Essa proposta é típica do deísmo inglês. Nesse sentido, Voltaire põe nos lábios de um jovem seminarista, em um diálogo fictício, as seguintes palavras: "Falarei sempre sobre moral e nunca sobre controvérsias. ... Buscarei formar bons homens e ser, eu próprio, um homem bom" (OC XVIII, p. 78). Afasta-se, com tal precaução, a transferência da crítica e da explicação do mundo para o transcendente divino, tão comum no espírito religioso da época,

entendido por Voltaire, todavia, como superstição. Superstição e fanatismo - umbilicalmente unidos à religião formalizada nas estruturas eclesíásticas - são dois flagelos impossíveis com espírito livre e feitura do bem. "Superstição" aparece da seguinte forma no *Dicionário filosófico*: "Quase tudo o que vai além da adoração de um ser supremo e da obediência a suas leis eternas é superstição" (OC, XX, p. 453). Temos aqui sem dúvida uma definição negativa, sem que ocorra delimitação precisa do efetivo conteúdo do conjunto das superstições. Com certeza Voltaire apostava na espontaneidade da razão (do são entendimento), que haveria de encontrar sempre a boa solução; entendia, contudo, também, que as relações concretas de poder e de autoridade no quotidiano das pessoas influenciava de modo decisivo os critérios ou a prática de distinguir entre a boa e a má fé.

A questão da superstição (e de uma certa intolerância quanto a ela) é importante para abordar o problema do novo e do desconhecido. A perspectiva, nesse particular, é eminentemente moral, e não teórica: para Voltaire, o reino da superstição é também o dos piores crimes e das mais insuportáveis opressões (OC, XX, p. 454). Somente a reflexão filosófica pode superar a superstição, pois o critério e o rigor da filosofia erradicam as trevas e o desvairio da crença injustificada (OC, XX, p. 447). A superstição seria responsável, para Voltaire, pelo atraso e pelo retrocesso, pela identificação do novo com o mal e do desconhecido com o desregramento. A tolerância quanto à diversidade e à diferença, quanto à novidade e à inovação é acompanhada pela intolerância da crítica e da oposição quanto ao obscurantismo e à submissão de qualquer tipo.

Dá importante testemunho do engajamento de Voltaire na realização concreta de ideais e de combate à má intolerância e às trevas da razão (sobretudo quanto ele ou suas propriedades não estão diretamente em jogo) sua incessante preocupação com o caso da família Calas. Esse é apenas um caso, que serve de exemplo apenas para o traço característico de Voltaire, de alinhar-se junto aos perseguidos e injustiçados: Jean Calas, de Toulouse, foi acusado de assassinar seu próprio filho que - possivelmente às presas com uma crise depressiva, provocada por problemas profissionais decorrentes de sua condição de protestante - se havia enforcado. Atribuíram-se ao pai motivos religiosos, pois corria a voz de que o filho tencionava con-

verter-se ao catolicismo. Num processo eivado de irregularidades, o pai foi condenado à morte e executado. Um segundo filho foi coagido a aderir ao catolicismo, as filhas foram separadas da mãe, que ficou na miséria. Graças à intervenção de pessoas influentes em Paris, o Ministério reviu o processo e reabilitou a família Calas, malgrado a resistência da burocracia tolosana (OC, XXV, pp. 18 ss.).

No *Traité sur la tolérance* (1763) Voltaire identifica como motivo decisivo do desrespeito do direito e da justiça, que levou à execução do pai Calas e à perseguição de sua família, o fanatismo religioso, e tomou esse caso como referência para investigar as conseqüências da religião em geral: “Il est donc de l'intérêt du genre humain d'examiner si la religion doit être charitable ou barbare” (OC, XXV, p. 26). Voltaire estuda a história da idéia de tolerância em diversos povos e em diversas religiões e mostra, em especial, que a intolerância era originariamente estranha ao cristianismo. Embora seja o cristianismo a religião na qual a tolerância tenha mais adequadamente seu *tópos* sistemático, Voltaire lamenta que as piores manifestações de intolerância tenham sido de responsabilidade de cristãos. Em geral constata ele que, de qualquer forma, a superstição mais perigosa é a de considerar seu próximo digno de ódio apenas por causa de suas convicções (OC, XXV, p. 102). A intolerância, para Voltaire, somente pode enraizar-se no dogmatismo: “Menos dogmas, menos disputas; menos disputas, menos desgraça”, escreveu no *Traité* (OC, XXV, p. 102). À intolerância deve-se contrapor o espírito da fraternidade, que emerge da consciência de que todos os homens são criados iguais por Deus⁷.

A tolerância fora questão crucial na Inglaterra do século XVII e *A Letter Concerning Toleration* (1689), de Locke, é peça inicial de um movimento que se espraiava pelo século XVIII⁸. Locke denegava tolerância, todavia, àquelas comunidades religiosas que se contrapusessem à sociedade civil instalada ou a tentassem modificar, expondo assim os não-conformistas ao risco da perseguição. A exclusão dos ateus corresponde à tradição da literatura existente, até então, acerca da tolerância; os preconceitos contra o catolicismo correspondem, ademais, aos temores dos protestantes ingleses diante dos papistas. Locke, em sua defesa da separação da igreja e do estado, não se representava, no entanto, que as igrejas pudessem ser

dispensáveis enquanto tal. Para ele, pertencer a alguma igreja e adorar publicamente a Deus como garantia de todas as obrigações morais é dever de todos⁹.

Diferentemente de Locke, os iluministas franceses dão à tolerância um matiz nitidamente anticlerical, até mesmo anticristão. A atitude monopolista da igreja oficial do estado absolutista faz com que a crítica aos grupos dominantes se estenda ao próprio cristianismo. Assim, Jean Edmé Romilly escreve sobre “tolerância” na *Encyclopédia*: “Concluons que l’intolérance universellement établie armerait tous les hommes les uns contre les autres, et ferait naître sans fin les guerres avec les opinions; car en supposant que les infidèles ne fussent point persécuteurs par les principes de religion, ils le seraient du-moins par politique et par intérêt, les Chrétiens ne pouvant tolérer ceux qui n’adoptent pas leurs idées, on verrait avec raison tous les peuples se liguier contre eux, et conjurer la ruine de ces ennemis du genre humain, qui, sous le voile de la religion, ne verraient rien d’illégitime pour le tourmenter et pour l’asservir”¹⁰. Os enciclopedistas visavam uma religião estatal intolerante, que exigia de seus adeptos um “accord total”, uma capitulação incondicional.

O combate de Voltaire é contra todas as religiões positivas, em particular a católica e sua intolerância (“écrasez l’infâme”) - “Le droit de l’intolérance est donc absurde et barbare: c’est le droit des tigres, et il est bien horrible, car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes”¹¹. De que direito, pergunta Voltaire, uma criatura destinada à auto-determinação pode coagir outro ser a pensar como ele mesmo? “Je vais plus loin: je vous dis qu’il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi! Mon frère le Turc? mon frère le Chinois? le Juif? le Siamois? Oui, sans doute; ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu?”¹². Sua indignação já estava presente ainda antes do *Traité*, ao escrever na *Réflexion pour les sots*, em 1760, reagindo asperamente a Rousseau: “Il est affreux d’insinuer que la tolérance est dangereuse, quand nous voyons à nos portes l’Angleterre et la Hollande peuplées et enrichies, et de beaux royaumes dépeuplés et incultes par l’opinion contraire”¹³. O escândalo é tal que Voltaire dá espaço, no *Essai sur les moeurs*, à situação da colonização dos Reis Católicos

nas Américas, para ecoar as inquietações de Bartolomé de las Casas: “Enfin, soit qu’ils crussent la haine de ces insulaires implacable, soit qu’ils craignissent leur grand nombre, soit que la fureur du carnage, ayant une fois commencé, ne connût plus de bornes, ils dépeupèrent en peu d’années Hispaniola, qui contenait trois millions d’habitants, et Cuba qui en avait plus de six cent mille. Barthélémi de las Casas, évêque de Chiapa, témoin de ces destructions, rapporte qu’on allait à la chasse des hommes avec des chiens. Ces malheureux sauvages, presque nus et sans armes, étaient poursuivis comme des daims dans le fond des forêts, dévorés par des dogues, et tués à coups de fusil, ou surpris et brûlés dans leurs habitations. Ce témoin oculaire dépose à la postérité que souvent on faisait sommer, par un dominicain ou par un cordelier [*franciscano*], ces malheureux de se soumettre à la religion chrétienne et au roi d’Espagne; et, après cette formalité, qui n’était qu’une injustice de plus, on les égorgeait sans remords. Je crois le récit de las Casas exagéré en plus d’un endroit; mais, supposé qu’il en dise dix fois de trop, il reste de quoi être saisi d’horreur”¹⁴. Não há pretexto de desconhecimento, novidade ou estranheza que justifique desqualificar fenômeno, pessoa ou local como irreal, inumano ou utópico.

A recusa do dogmatismo, que teve por consequência a recusa da intolerância, resulta da posição empirista fundamental de Voltaire, fundada “na sábia e modesta filosofia de Locke”¹⁵. Voltaire seguiu Locke na exigência de fundamentar empiricamente a filosofia e a ciência, e de não aceitar qualquer conhecimento que não esteja exclusivamente baseado em observações. A filosofia cartesiana julga Voltaire não passar de um romance engenhoso, mesmo se Descartes tenha angariado méritos na geometria e na óptica, mas sobretudo no método racional e crítico que, afinal, ter-se-ia voltado contra o autor. Em Newton, Voltaire afirma reconhecer o espírito superior e dominante da época. Pertence ao cerne das convicções metafísicas de Voltaire - conquanto ele critique a metafísica, enquanto tal, como um discurso sem sentido¹⁶ - a firme crença na existência de Deus. Essa crença é fundamental para manter, na convicção voltaireana, a visão de que a realidade é um todo com sentido, conexo e obediente às leis que lhe foram imbutidas na natureza, por seu autor. Esse desígnio minimalista serve de fundamento à atitude metódica de um espírito simultaneamente confiante

na descoberta das regras processuais do funcionamento natural das coisas - com Newton - e desconfiado do egoísmo dos homens. Se a filosofia nos demonstra que Deus existe, não nos indica, todavia, em que ele consiste, o que faz, por que o faz e como o faz - ocupar-se com isso é perder-se em descaminhos de uma metafísica especial ultrapassada, porque sem objeto¹⁷.

Voltaire recusa, assim, o panteísmo e, por via de consequência, o materialismo. Assim, a ordem do mundo é criada, como repetidas vezes diz, e a descoberta de suas leis é o penhor da maestria do desconhecido e do novo que, como tais, só podem ser enquanto inseridos na temporalidade histórica que é seqüencial apenas para nós, escravos do calendário e do passado, sem domínio, embora com projeção para o futuro. O materialismo não explica o fato da consciência nem consegue evitar suas consequências fatalistas, que devem ser recusadas, sobretudo com respeito à responsabilidade social de cada indivíduo. O deísmo de Voltaire é simultaneamente um humanismo, pois a ele pertencem, essencialmente, consequências práticas da fé racional em Deus: "Queremos uma religião, mas uma religião simples, sábia, sublime, que seja menos indigna de Deus e mais para nós; queremos, em suma, servir a Deus e ao homem"¹⁸. Com um tal conceito de Deus está imediatamente conexa a concepção voltaireana de uma teleologia da natureza. A ordem do mundo, a vinculação da natureza à prosequção de fins eram, para Voltaire, evidentes: "Toutes les pièces de la machine de ce monde semblent pourtant faites l'une pour l'autre" (OC, XVIII, p. 102). Tal vale não apenas para contextos funcionais, como só se fala de teleologia naqueles casos em que a uma circunstância está invariavelmente conexo determinado efeito ("une cause finale est universelle et invariable en tout temps et en tout lieu" - OC, XVIII, p. 103-105). Daí não poder ser dito que o mundo não pode ser esférico - como tanto se havia criticado em Colombo - ou que o nariz só exista para sustentar óculos, na medida em que ele naturalmente existe para perceber odores (OC, XVIII, p. 103). Em *Candide* Voltaire justamente ataca os representantes do otimismo ingênuo, com ferina ironia, afirmando que eles só admitiriam a existência de narizes para sustentar óculos e de pernas para podermos enfiar botas (OC, XXI, p. 139). A crítica de Voltaire ao otimismo vai em dois sentidos, que considera ingênu-

os: um, de que tudo ocorra da melhor forma no melhor dos mundos; outro, de que os fins se esgotem na aparência funcional imediata, à primeira vista, como no caso do nariz e das pernas. A teleologia funcional e causal, no entanto, é-lhe aceitável e única justificável. Voltaire recorre a sua testemunha-chave, Newton, para corroborar a tese da teleologia da natureza, pois é ele o “verdadeiro filósofo”. Em *Les Cabales* (1772) versos famosos resumem magistralmente essa profunda convicção:

“L’univers m’embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n’ait pas d’horloger”.

Agir por fins e fazer com esses justifiquem os meios que a ele levam, vale também para a ação humana. “L’homme se détermine à ce qui semble le meilleur” (OC, *Traité de métaphysique*, XXII, p. 219), mediante recurso a sua liberdade. Ser livre é uma disposição do homem para decidir-se pelo que parece ser o melhor. Esse “melhor”, no caso do agir humano, depende das condições históricas sob as quais as sociedades vivem, e exigem do homem presença de espírito, capacidade de discernimento, são entendimento e elevação moral: “Il n’y a rien sans cause. Un effet sans cause n’est qu’une parole absurde. Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu’en vertu de mon jugement bon ou mauvais; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l’est aussi. En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu’il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au gré de son caprice. Il agirait au hasard, et on sait que le hasard n’est rien. Nous avons inventé ce mot pour exprimer l’effet connu de toute cause inconnue”¹⁹. Voltaire deixa aqui claro que, para o pensador que tem nas causas e nos fins as chaves da explicação do mundo, nada pode ser deixado ao acaso. Pode-se mesmo dizer que nada pode ser descartado *a priori* como impossível, exceto se contradizer imediatamente a natureza das coisas e as coisas da natureza. Assim, continua ele: “Mes idées entrent nécessairement dans mon cerveau; comment ma volonté, qui en dépend, serait-elle à la fois nécessitée, et absolument libre? Je sens en mille occasions que cette volonté ne peut rien; ainsi quand la maladie m’accable, quand la

passion me transporte, quand mon jugement ne peut atteindre aux objets qu'on me présente, etc., *je dois donc penser que les lois de la nature étant toujours les mêmes*, ma volonté n'est pas plus libre dans les choses qui me paraissent les plus indifférentes que dans celles où je me sens soumis à une force invincible". Está posto, assim, o paradoxo entre a coerção do inteligível e a veleidade de independência da vontade. A solução da questão estará em distinguir rigorosamente o que se impõe pela circunstância natural da ordem dos seres e o que se pode fazer no plano inteligível dos decidíveis.

"Ser verdadeiramente livre", segue Voltaire, "é poder. Quando posso fazer o que quero - eis minha liberdade. Mas o que quero, quero-o necessariamente, pois de outra forma quereria sem razão, sem causa, o que é impossível. Minha liberdade consiste em andar quando desejo andar e que a gota não o impeça. ... Minha liberdade consiste em não fazer, de forma alguma, uma ação má quando meu espírito a represente a si mesmo como necessariamente má; em subjugar uma paixão quando meu espírito faz-me senti-la perigosa e que o horror dessa ação combate poderosamente meu desejo. ... Seguimos necessariamente nossas idéias; faço, pois, o que elas necessariamente me ditam. É estranho que os homens não estejam contentes com esta medida da liberdade, isto é, *com o poder que receberam, da natureza*, de fazer, em muitos casos, o que querem; os astros não o têm: nós o temos, e nosso orgulho nos faz pensar que alguns de nós o têm ainda mais. Imaginamo-nos ter o dom incompreensível e absurdo de querer, sem outra razão, sem outro motivo se não o mero querer"²⁰. Em que medida a concepção voltaireana de liberdade importa para a questão do novo e do desconhecido? Se tivermos presente que, para a continuidade das leis naturais, não pode persistir estranheza por parte do espírito esclarecido, a vontade [obviamente livre] de explorar tudo o que dedutivamente possa ter sido avançado como representável no mundo da coisas pode e deve ser respeitada e, quanto possível, posta em prática. Assim, ao esforço "filosófico" de Colombo de deduzir a forma esférica da Terra e, por extensão, a política e economicamente interessante rota ocidental das Índias, necessariamente deve corresponder a vontade de execução. É nessa persistência decorrente do exercício da liberdade que Voltaire reconhece mérito especial a Colombo. Não apenas a ruptura do quadro mental da concepção do mundo de então

- com sua pretensão de cientificidade [mortalmente comprometida, ao olhos de Voltaire, pelo dogmatismo] - emerge na atitude de Colombo, mas irrompe igualmente um efeito a que o mundo [no caso, o mundo político] deve a instauração prática da novidade e da inovação: o mundo mesmo é, desde então, novo. Voltaire insiste incansavelmente que a instauração da nova atitude filosófica e o uso das faculdades da inteligência e da liberdade trouxeram a prática de um fazer que só foi possível porque denunciaram-se e superaram-se o fanatismo, o dogmatismo, a intolerância.

O mundo da natureza e a natureza do mundo, em Voltaire, repousam em dupla concepção do direito natural. De uma parte, Voltaire afirma, como Locke, o caráter intuitivo das relações morais e jurídicas e assevera que as decisões sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto são tomadas pela razão. Tal intuição é do mesmo tipo, segundo ele, do que a intuição de que dois mais dois perfazem quatro, e pode ser alcançada tão logo a razão tenha desenvolvido a capacidade de formular juízos morais. De outra parte, “direito natural” significa, para Voltaire, a súpula de todas as regras que são necessárias ao funcionamento da sociedade, como por exemplo as normas do direito de propriedade ou dos contratos. Segundo essa posição, tais normas não possuem validade absoluta, mas devem ser relativas ao homem e às condições de sua existência social. Como Voltaire estava convicto de que a medida objetiva das valorações - inclusive as que dizem respeito às inovações e às explorações do desconhecido - é o bem comum, concluiu que as modificações das condições sociais acarretariam necessariamente modificações das representações de justo e injusto (*Traité de mét.*, OC, XXII, p. 226). Decorre daí que é necessário estabelecer o que valha como justo (correto) com fundamento na estrutura instintiva do homem e levando em conta sua condições efetivas de vida (OC, XXII, p. 227 ss.). No *Traité de métaphysique*, Voltaire afirma explicitamente que as leis fundamentais da sociedade baseiam-se em sentimentos - sentimentos esses infundidos por Deus nos homens. Nesse particular não diverge fundamentalmente Voltaire de uma contemporânea sua, a escola escocesa do sentimento moral, de que são expoentes Shaftesbury, Butler, Hutcheson e Adam Smith²¹. No *Philosophe ignorant* proclama Voltaire a idéia de justiça como um desenvolvimento da razão dada por Deus (OC, XXVI, p. 82), determinando-

a como uma relação entre ações e fins sociais - nos quais atuam-se a vontade e a liberdade -, de forma que “justo” seria o que promovesse a realização de tais fins ou que, ao menos, não a entravasse.

As relações sociais devem ser consideradas, além do ponto de vista da justiça, também da perspectiva da igualdade e da liberdade. A idéia da igualdade diz respeito, para Voltaire, exclusivamente à natureza do homem, e não às pretensões sociais dos indivíduos. Embora afirme, de um lado, que “todos os homens são iguais, pois possuem as mesmas faculdades integradas em sua natureza”²², admite, de outro, que os homens, sob as condições de nosso “infeliz mundo”, ao viverem em sociedade não têm como não estar divididos em duas classes: a dos ricos, que dão as cartas, e a dos pobres, que ficam submissos. Os homens só se tornariam de fato iguais, e não apenas em princípio, quando tivessem as mesmas necessidades e as mesmas faculdades de satisfazê-las, o que obviamente não é o caso: “Ceux qui disent que tous les hommes sont égaux disent la plus grande vérité, s’ils entendent que tous les hommes ont un droit égal à la liberté, à la propriété de leurs biens, à la protection des lois. Ils se tromperaient beaucoup, s’ils croyaient que les hommes doivent être égaux par les emplois, parce qu’ils ne le sont point par leurs talents”²³. Os integrantes da classe dos súditos nem sempre devem ser considerados como dignos de comiseração. A maior parte dos pobres nasceu nessa condição e sequer a percebe como deficiente, pois a necessidade incessante de trabalhar a impede de refletir sobre sua situação (OC, XVIII, p. 476). Tão logo tornam-se conscientes de seu estado eclodem guerras e revoltas que conduzem a novas servidões, como Voltaire azedamente declara, opondo-se às ideologias revolucionárias.

Ademais, a seu ver, a tendência de comandar outros é natural, de forma que o ideal da igualdade dificilmente pode ser realizado; Voltaire considera mesmo que, para a preservação da humanidade, deve existir um grande número de homens “úteis”, sem propriedades (OC, XVIII, p. 476), de forma a dependerem do trabalho para ganhar a vida. Para a realização da conquista de novos espaços, como a ocupação do Novo Mundo e a utilização das riquezas dele oriundas, aliás, Voltaire fustiga a apropriação, pois ela traz consigo acomodação e decadência.

Já em seu século diagnostica ele a perda de importância e de rentabilidade

bilidade das possessões espanholas e portuguesas, por falta de engenho e operosidade, depois que as populações trabalhadoras se tornaram menos numerosas e parte delas se transformou em proprietária. Assim, a igualdade é simultaneamente a mais natural e a mais quimérica coisa do mundo (OC, XVIII, p. 477). Dessa forma compreende-se que o esclarecido Voltaire não seja um esclarecedor por opção e não se dedique à instrução das massas enquanto tal: teatro, sátira, história, filosofia e política são apenas para alguns: “Considero bom que algumas crianças aprendam a ler, a escrever e a contar; mas a grande massa, sobretudo os filhos dos trabalhadores, devem poder apenas cultivar os campos, pois de duzentos a trezentos braços basta um saber manejar a pena” (OC, XIX, p. 111).

Para Voltaire, o exercício da razão e a prática da liberdade não exigiam diretamente leituras e escritas. O elogio da leitura em 1765, ironicamente feito à moda de proclama, sob o título de “De l’horrible danger de la lecture”, dirigido contra o obscurantismo dos maometanos, não prejudica o caráter elitista suposto por Voltaire para a partilha das funções culturais na sociedade. Assestando seu sarcasmo contra seus adversários e desafetos, Voltaire desqualifica as letras e a pretendida aptidão intelectual do médico dos Habsburgos, van Swieten - seu declarado opositor -, a título de exemplo para a circunstância - que defende - de que nem toda formação significa esclarecimento, mui particularmente quando fala de alguém que discorda dele e combate a difusão de suas idéias²⁴.

Abstraindo-se da vaidade pessoal que possa estar presente e que reforça, psicologicamente, a consciência do esclarecimento que nada teme, tudo pode conhecer e, forçosamente, tudo pode explicar por recurso a princípios abrangentes, a aversão de Voltaire a qualquer tipo de intolerância toma igualmente a forma de recusa intolerante do despotismo, em particular do político. A forma política do Estado monárquico, desde que se oriente pelo direito natural de todos os cidadãos, sobretudo do direito da livre expressão das opiniões, é aceitável e desejável. Nela, politicamente, o homem como cidadão não se vê exposto ao risco de um desconhecido hostil, pois ausente de seu entendimento. Os espíritos esclarecidos, no entender de Voltaire, podem perfeitamente cooperar com os titulares do poder, desde que estejam ambos sob o império dos princípios explicadores do mundo, e

não da superstição ou do dogmatismo.

A relação entre o espírito esclarecido e o poder tiveram posição de destaque no pensamento de Voltaire. O desdobramento dessa relação, no tempo, sempre foi por ele considerado como história. Sem dúvida não a exaltação de personagens ou de indivíduos, mas de paradigmas e de símbolos. Decifrar o sentido intrínseco ao fluxo do tempo era, no seu entendimento, desvelar o sentido mesmo do ser homem e, com isso, exorcizar sombras e dogmas, sacudir poeira dogmática e consagrar o espírito crítico. Nas *Nouvelles considérations sur l'histoire*²⁵, Voltaire exprime o desejo - que é idêntico a um programa - de que algum dia faça-se na escrita da história o que se lograra fazer na física. Pela história nova, moderna²⁶, poder-se-á conhecer o gênero humano - esse grandê desconhecido, ocultado pelos véus dos indivíduos e dos eventos equivocadamente elevados e exaltados - da mesma forma que se conseguiu desvendar os mistérios do mundo pela filosofia natural.

A historiografia reconcebida como crítica, secularizada, independente, nada pode ter por escopo senão tornar conhecido, segundo regras e princípios, o humano nos homens e em seus tempos. Assim, não lhe parece abusivo ou ousado retomar o dito de Terêncio: *Homo sum, humani nil a me alienum puto*²⁷. Seu propósito é, pois, desbravar - com um leve traço agostiniano - o que de alguma maneira, intuitiva e conatural mas indistintamente, já se saberia: a natureza humana. "Il faudrait donc, me semble, incorporer avec art ces connaissances utiles dans le tissu des événements. Je crois que c'est la seule manière d'écrire l'histoire moderne en vrai politique et en vrai philosophe"²⁸. Essa missão só pode ser levada a cabo, no entanto, por "hommes qui connaissent autre chose que les livres. Il faut qu'ils soient encouragés par le gouvernement, autant au moins pour ce qu'ils feront, que le furent les Boileau, les Racine, les Valincour ..." (OH, p. 49). O poder em si, no julgamento de Voltaire, não está *a priori* contaminado de ilegitimidade - para grande irritação de seus contemporâneos revolucionários. Colocado em seu devido lugar, é ele útil e produtivo; dele tiram-se lições e conhece-se o mundo²⁹.

A perspectiva voltaireana tem por traço característico considerar que a organização dos dados da tradição se dá desde o ponto de vista da teste-

munha. É digna de confiança sobretudo a testemunha esclarecida. Os testemunhos são tão mais aceitáveis quanto pareçam verossímeis, prováveis. O critério espontâneo para decidir da aceitabilidade enraiza-se no suposto de que todo o humano é, de algum modo, “conhecido” de todo homem, faltando-lhe explicitá-lo. Ficam excluídas de qualquer consideração, por conseguinte, as “histórias” em que a tradição tenha sido contaminada pelo fanatismo, pela fantasia ou pela superstição. A tarefa de corrigir uma memória histórica distorcida por séculos de erros é difícil de ser executada, reconhece o próprio Voltaire (OC, XIII, p. 174). Como Montesquieu, também Voltaire reconhece macrofatores como relevantes: clima, política, religião, poder. Não se pode negligenciar, todavia, as circunstâncias particulares, causas singulares, que fizeram do agir de tal ou qual personagem a marca registrada de uma época, seu sinal diferenciador. Somente a consciência histórica de um espírito esclarecido pode reconhecer, na selva de crimes, desvairios e desgraças de que se compôs a crônica até então, o humano, o virtuoso, o racional, enfim o “novo” - e somente novo porque teria ficado obscurecido pelo tempo que fez o propriamente humano parecer desconhecido, estranho.

Na medida em que, para Voltaire, a historiografia necessariamente há de ser crítica, sob pena de não ser história, não se admite a especulação teo-teleológica que, segundo seu sentir, desviara os espíritos do reto caminho da autoconsciência. Sua crítica à *Histoire universelle* de Bossuet, expressa no escrito *Le pyrrhonisme de l'histoire* (1768), afirma que não ser ela uma história universal, mas uma exposição da história de cinco povos, desde a perspectiva da revelação divina, com especial destaque para o povo eleito. Uma história universal, para o mestre de Ferney, só pode ter sentido e fim se for imanente, intrahumana. Transpor para o transcendente o foco de referência do ser humano é velá-lo, relegá-lo a um “desconhecido” que não pode ter lugar no espírito crítico.

Esse espírito, que se sente tão à vontade com tudo o que lhe seja conato e que à sua volta gire, é apenas pretensamente “ignorante”³⁰. Voltaire, agudo lobo mal disfarçado na pele de uma modéstia fingida, tanto mais fala de ignorância e de aprendizado quanto mais está certo de saber: “Quel sera donc le devoir d’un philosophe? Il attaquera la superstition, il montrera aux

gouvernements la paix, la richesse, la puissance, comme l'infailible récompense des lois qui assurent la liberté [religieuse]".

Pode-se concluir aqui, pois, que a luz projetada pela crítica voltaireana parte do pressuposto metafísico acerca do conhecimento de que o que se nos aparece como novo e desconhecido não passa de um momento transitório do processo de descoberta, desvelamento, explicação, domínio. Parodiando Terêncio e Voltaire, poderíamos dizer: *Nihil cognoscibilium a hominibus alienum puto*.

NOTAS

¹ Condorcet: *Vie de Voltaire* [1787]. *Oeuvres Complètes de Voltaire* [OC]. Paris: Firmin-Didot, 1864 (de acordo com a edição de Kehl, 1777), vol. I, p. 60. As passagens citadas, quando em português, foram traduzidas livremente a partir dos originais referidos.

² *Essai sur les moeurs*, cap. 146. OC, I, p. 429.

³ *Essai sur les moeurs*, cap. 145, OC, I, p. 425: "C'est à ces découvertes des Portugais dans l'ancien monde que nous devons le nouveau, si pourtant c'est une obligation que cette conquête de l'Amérique, si funeste pour ses habitants, et quelques fois pour les conquérants mêmes". Cf. *Dictionnaire philosophique*: "Amérique". OC, VI, p. 77-78.

⁴ W. Röd, historiador austríaco da filosofia, escreve, com pertinência, acerca dessa circunstância da análise do pensamento de Voltaire: "Voltaire's Persönlichkeit lässt sich nicht angemessen darstellen, wenn nicht die Spannungen und Widersprüche berücksichtigt werden, durch die sie charakterisiert war". *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*. München: Beck, 1984, p. 172. Y. Belaval já ressaltava - como forma de contornar a crítica à "inseqüência" de Voltaire - seu comportamento e sua atitude "práticas": *L'esprit de Voltaire*, in: *Studies on Voltaire* 24 (1963) 139-154.

⁵ *Essai sur les moeurs*, cap. 145, OC, I, p. 425 ("De Colombo et de l'Amérique").

⁶ Cf. abaixo, nota 24.

⁷ "Somos todos cheios de fraquezas e de erros. Perdoemo-nos uns aos outros nossas sandices" (OC, XX, p. 518). "Se houvesse na Inglaterra apenas uma religião, seria de se temer o despotismo; se houvesse duas, degolar-se-iam; haja porém trinta, viverão felizes e em paz" (OC, XXII, pp. 99 ss.). A experiência inglesa da tolerância [muito particularmente depois das duas grandes revoluções do século XVII - de Cromwell, de 1639 a 1661 e a Gloriosa, em 1668] é assim corretamente interpretada por Voltaire.

⁸ John Locke: *A Letter Concerning Toleration* 1 (1689). *Works*, 6 (1823, reimpr. 1963), 16.

⁹ Cf. Reinhardt Koselleck: *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, em Trutz Rendtorff (org.): *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*. Güterloh, 1982. *Encyclopédie*, tome 16, p. 393 (1765, reimpr. 1967).

¹¹ OC, XXV, p. 40.

¹² OC, XXII, p. 104. Cf. *Correspondance* (1863-64), OC, XLII-XLIII.

¹³ OC, XXIV, p. 122.

¹⁴ OC, III, cap. 145, p. 429 a-b.

¹⁵ *Lettres philosophiques*, XIII. OC, XXII, p. 126.

¹⁶ "Coloquemos, ao término de quase todos os capítulos da metafísica, aquelas duas abreviaturas utilizadas pelos juízes romanos, quando não entendiam o caso: N.L., *non liquet*, não está claro". OC, XVII, p. 586.

¹⁷ *Il faut prendre son parti*. OC, XXXVIII, p. 452. *Eléments de la philosophie de Newton I*, 1; OC, XXII, p. 407.

¹⁸ *Dieu et les hommes*. OC, XXVIII, p. 243.

¹⁹ *Le philosophe ignorant* (1766). OC, VI, p. 26.

²⁰ Cf. também o verbete XXIX. *De Locke* (OC, VI, p. 55) e *Il faut prendre un parti, XIII. De la liberté de l'homme et du destin* (OC, VI, p. 71-72). *Discours en vers sur l'homme. Deuxième discours: de la liberté*: "On entend par ce mot Liberté le pouvoir de faire ce qu'on veut. Il n'y a et ne peut y avoir d'autre Liberté. C'est pourquoi Locke l'a si bien définie Puissance" (*Mélanges*, ed. J. van den Heuvel, Paris: Gallimard, 1961, *Encyclopédie de la Pléiade*, p. 216).

²¹ Acerca da escola do *moral sense* pode-se ler, embora sob o ângulo da sua influência sobre a ética pré-crítica de Kant, Estevão de Rezende Martins: "O moralismo escocês no século XVIII e sua influência sobre a concepção de liberdade no Kant pré-crítico (I): do sentimento estético à consciência moral", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 39 (1983) 294-311 e (II): Hutcheson e Kant", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 40 (1984) 225-247.

²² Cf. verbete "Egalité", no *Dictionnaire philosophique*. OC, XVIII, p. 473.

²³ *Essai sur les mœurs*, cap. 98. OC, III, p. 514. Nesse capítulo Voltaire discute e busca explicar (e justificar) o surgimento da nobreza na Europa, uma das "nove partes do mundo".

²⁴ O *tópos* da leitura e das letras, em Voltaire, não é uniforme, como aliás não o são inúmeros outros *tópoi* de sua obra. A dialética entre a realidade das massas iletradas (que não necessariamente precisam das letras para serem livres) e a realidade dos letrados ilustrados que as ensinam e guiam é uma questão rica em temas a ser analisados. A atitude de Voltaire, ele mesmo, parece ser típica do esclarecido pedagógico. Não seria

outra a interpretação mais justa, diante do espectro multifacetado de seus escritos. Preso entre o céu (da reflexão) e a terra (da história concreta), o escritor Voltaire não quer ser refém das “nuvens” de Aristófanes. Jean-Michel Raynaud percebeu e destacou esse aspecto, escrevendo: “Le récit voltairien est en quelque sorte la mimésis des rapports réels des philosophes contraints à un dialogue de sourds avec les anti-philosophes. Ainsi s’expliquerait que Candide ne puisse rester dans l’Eldorado: le philosophe est un homme social et non pas un homme de cabinet; le mythe n’est pas pour lui.” (“Mimésis et philosophie: approche du récit philosophique voltairien”, em *Dix-Huitième Siècle* 10 (1978) 405-415, p. 411.) O pragmatismo empírico voltaireano valoriza, pois, uma reflexão filosófica admoestadora, paradigmática, exortativa. Raynaud ressalta o papel destacado do personagem “texto”, em Voltaire: “... 1) en dénonçant l’organisation sémantique absurde de la représentation officielle du monde, en organisant une mimésis [fábula], le texte adjuvant (a) interdit de la confondre avec l’objet cherché par le lecteur; (b) affirme son pouvoir idéologique de permettre la venue du sens [história crítica]. ... 2) mais en établissant une nouvelle disjonction entre le niveau de la représentation mythique et celui de la représentation du monde naturel, en renonçant à sa fonction d’emblème (a) il refuse ce dont se nourrit le roman à thèse, c’est-à-dire la possibilité de la simple transcription d’un niveau à l’autre; (b) il décrit au lecteur l’objet-sens comme une problématique des conditions de la représentation de la vérité depuis la situation des hommes, fussent-ils philosophes, dans le monde sublunaire [Paul Veyne]. L’homme ne peut être le destinataire de son savoir. Ce qui, de façon rassurante en ce qui concerne Voltaire, est très socratique” (pp. 414-415; as indicações entre colchetes são minhas).

²⁵ *Oeuvres historiques*. (OH). Edit. por René Pomeau. Paris: Gallimard, 1957. Encyclopédie de la Pléiade, pp. 46-49.

²⁶ Voltaire não quer o incenso idolátrico e o culto das personalidades “retocadas” para emocionar ou provocar adesão acrítica: “Je veux parler ici de l’histoire moderne, dans laquelle on ne trouve ni poupées qui embrassent les courtisans ni évêques mangés par les rats”. OH, p. 46.

²⁷ OH, p. 48. Terêncio: *Heauton Timoroumenos* (O auto-atormentador, 163 a.C.), I, p. 1.

²⁸ OH, pp. 48-49.

²⁹ Na abertura do primeiro capítulo do “Século de Luís XIV” (OH, p. 616), Voltaire deixa clara essa intenção metódica: “Ce n’est pas seulement la vie de Louis XIV qu’on prétend écrire; on se propose une *plus grand objet*. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d’un seul homme, mais *l’esprit des hommes* dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais.” E, no *Traité sur la tolérance*, insiste: “... or l’on ne peut nier que la connaissance de la vérité ne soit pour les hommes le premier des biens. ... Il est impossible qu’une vérité aussi reconnue s’efface jamais de la mémoire, ou que l’erreur puisse l’emporter sur elle. C’est là, *dans toutes les constitutions politiques*, la seule barrière solide qu’on puisse opposer à l’oppression arbitraire, à l’abus de la force” (OH, p. 1421)

³⁰"LI. - Ignorance: Vous me demandez à quoi bon tout ce sermon si l'homme n'est pas libre? D'abord je ne vous ai point dit que l'homme n'est pas libre; je vous ai dit que se liberté consiste dans son pouvoir d'agir, et non pas dans le pouvoir chimérique de *vouloir vouloir*. Ensuite je vous dirai que, tout étant lié dans la nature, la Providence éternelle me prédestinait à écrire ces rêveries, et prédestinait cinq ou six lecteurs à en faire leur profit, et cinq ou six autres à les dédaigner, et à les laisser dans la foule immense des écrits inutiles. Si vous me dites que je ne vous ai rien appris, souvenez-vous que je me suis annoncé comme un ignorant". *Le Philosophe ignorant* (OH, p. 927). Esse verbete do *Filósofo ignorante* revela o quão falsa era a modéstia do "ignorante Voltaire", para cujo espírito nada de desconhecido seria suposto ser-lhe estranho.

RESUMO

A descoberta e a prática do empirismo inglês deram rapidamente a Voltaire o tom blasé que lhe permitiu uma abertura nova acerca do desconhecido. Vivendo em um século-testemunha de uma avalanche de novidades, Voltaire as considera com grande naturalidade. Assim, a descoberta do Novo Mundo que, como se sabe, transformou a visão de mundo comum ao século 15 e modificou definitivamente a estrutura social, política e econômica da velha Europa hegemônica e ecocêntrica, não passou, para ele, de um 'esforço de filosofia', mesmo se o resultado foi inteiramente novo.

[PALAVRAS CHAVES: Voltaire, tolerância, Novo Mundo, descobrimentos.]

ABSTRACT

La découverte et la pratique de l'empirisme anglais ont rapidement donné à Voltaire le ton *blasé* qui lui permit une ouverture nouvelle sur l'inconnu. Vivant dans un siècle témoin d'un déferlement de nouveautés, Voltaire les regarde avec le plus grand naturel. Ainsi, la découverte du Nouveau Monde, qui, comme on le sait, bouleversa la vision du monde commune au XVème siècle et modifia définitivement la structure sociale, politique et économique de la vieille Europe hégémonique et égocentrique, n'était guère pour lui qu'un "effort de philosophie", même si le résultat en était entièrement nouveau.

[MOTS-CLÉS: Voltaire, tolérance, Nouveau Monde, découvertes.]