

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

RODRIGO BRANDÃO

**A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e
moral em Voltaire**

São Paulo

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

RODRIGO BRANDÃO

**A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e
moral em Voltaire**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Prof.^a Dra. Maria das Graças de Souza, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

SÃO PAULO

2008

Agradecimentos

À professora Maria das Graças de Souza, por todos os anos de apoio aos meus estudos sobre Voltaire e o século XVIII.

À professora Marilena Chauí e ao professor Pedro Paulo Garrido Pimenta, pelos preciosos comentários quando do exame de qualificação.

Ao colega e amigo Vinícius Figueiredo, pelos comentários à introdução.

Aos colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, que permitiram o afastamento necessário para a conclusão da tese, especialmente a Maria Isabel Limongi, cujo projeto do qual pude participar auxiliou a aquisição das obras necessárias para a realização do presente trabalho, e a Luiz Eva e Paulo Vieira Neto, pelas conversas e pela amizade.

À Consuelo, minha esposa, pela paciência, amor e incentivo. À Fátima e ao Zeca.

À Sarita, minha mãe, e aos meus irmãos.

A Leandro Cardim e Sylvia Cardim, pela amizade, carinho e pelo constante acolhimento.

Aos amigos Antônio José Pereira, Fernando Moraes Barros, Gabriela Doll Ghelere, Alexandre Amaral, Vicente Sampaio, Ana Lima Cecílio, Marco Mello, Laura Rivas Gagliardi, Alex Calheiros, Anderson Gonçalves, Bruno Simões e Cassiano Terra Rodrigues.

À Marie e à Maria Helena.

Ao CNPq, pelo auxílio no início da pesquisa.

À Consuelo e ao Pedro

« B – En conscience êtes-vous bien sûr de votre système?

A – Moi! Je ne suis sûr de rien. Je crois qu'il y a un être intelligent, une puissance formatrice, un Dieu. J'affirme une idée aujourd'hui, j'en doute demain; après-demain je la nie; et je puis me tromper tous les jours. [...]

B – Il est vrai qu'en fait de systèmes il faut toujours se réserver le droit de rire le lendemain de ses idées de la veille »

Voltaire *L'A, B, C*

BRANDÃO, Rodrigo. **A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire**. 2008. 254 f. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

Resumo: O presente trabalho visa compreender a relação entre a ordem do mundo e o homem nas obras de Voltaire, ou seja, elucidar a posição e condição do homem num mundo ordenado por leis e a compreensão desse mundo do ponto de vista humano. Para tanto se enfrentou os temas que tal relação oferecia ao autor: a liberdade e a necessidade, o destino, a providência e o mal. Estes tópicos, como se sabe, constituem os assuntos tradicionais da teodicéia, de sorte que o presente trabalho é concebido também como a elucidação da leitura crítica de Voltaire do otimismo filosófico.

Palavras-chave: Voltaire – liberdade – necessidade – fatalismo – mal - teodicéia – razão- ceticismo – diálogo

BRANDÃO, Rodrigo. **The order of the world and man: a study on metaphysics and morals in Voltaire's thought**. 2008. 254 f. Thesis (Doctorate), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

Abstract: The present work tries to understand the rapports between the order of the world and man in Voltaire's works, that is, it aims at shedding some light on man as part of an ordered world and on the understanding of that ordered world from a human standpoint. In order to do that it focused the subjects which the comprehension of that relation required: liberty and necessity, destiny, providence and evil. Those topics, as one knows, constituted the traditional themes of the theodicy, so that the present work can also be considered as an account of Voltaire's critique of the philosophical optimism.

Keywords: Voltaire – liberty – necessity – fatalism – evil – theodicy – reason – skepticism – dialogue

SUMÁRIO

Apresentação	8
Introdução: sobre história e filosofia em Voltaire	13
<i>- A filosofia e seu tempo: gênio e gosto segundo Voltaire - Século de Luís XIV ou século dos ingleses? - A visada histórica e a filosofia experimental</i>	
Capítulo I – Deus e o mundo	46
<i>- O vazio e a existência de Deus - O conhecimento da existência Deus - Sobre a gênese da crença</i>	
Capítulo II – A liberdade	63
<i>- Liberdade e necessidade - A tentação do determinismo: Clarke contra Anthony Collins – A correspondência entre Voltaire e Frederico sobre a liberdade (1737-1738)-Voltaire determinista</i>	
Capítulo III – O destino	110
<i>- Liberdade particular e harmonia universal em Zadig: uma solução leibniziana? - A visão global e a visão parcial - O sentido de Zadig e o episódio do eremita - A pneumatologia de Voltaire - Voltaire fatalista: sobre a cadeia dos acontecimentos após Zadig - Causas finais e providencialismo</i>	
Capítulo IV – O mal	157
<i>- Nota especulativa sobre o mal - Breve histórico da questão sobre a origem do mal: Agostinho, Bayle e Leibniz – Voltaire e o mal como argumento materialista contra a existência de Deus - Voltaire e o terremoto (metafísico) de Lisboa – A carta de Rousseau a Voltaire – Sobre Cândido e o mal – Nota sobre o problema do mal nos anos 1770</i>	
Conclusão	237
Referências Bibliográfica	247

Apresentação

O objeto da presente tese de doutoramento surgiu ao final da dissertação de mestrado. Durante aquele período, o objetivo era percorrer algumas das obras centrais daquilo que poderíamos chamar de formação filosófica de Voltaire (1734-1739). Em Cirey,¹ acompanhado de Mme. du Chatélet, Voltaire, que já se dedicara ao estudo de Locke², passou a estudar pacientemente Newton e todas as querelas que cercavam o inglês, sobretudo aquela travada entre Leibniz e Clarke. Voltaire também se tornou leitor de Shaftesbury, Bolingbroke, Pope, Berkeley, Collins, Mandeville e outros. A dissertação de mestrado procurou compreender o sentido destes estudos e leituras por meio da crítica à filosofia de sistema e da consolidação do deísmo de Voltaire.

De acordo com a imagem corrente, Voltaire se manteve fiel às concepções de Locke sobre o conhecimento e às de Newton sobre a natureza. Eles serão sempre os representantes da “sã filosofia”, em especial Newton, que teria aliado como ninguém a experiência ao cálculo. Quanto à ordem do mundo, o francês estaria muito próximo do otimismo filosófico de Shaftesbury, Bolingbroke e Pope.³ Todavia, era aí que um problema de interpretação se impunha. Se a adesão a Locke e Newton era irrestrita⁴, a

¹ O período de Cirey se estende de 1734 a 1744, quando a ascensão de seu amigo marques d'Argenson ao posto de Ministro das Relações exteriores lança nosso filósofo em novas aventuras diplomáticas. Sobre isto ver: SAREIL, J. La mission diplomatique de Voltaire en 1743. In: *Dix-huitième siècle*. n.º 4. 1972. p. 271-299. Daqueles dez anos nos interessaram apenas os cinco primeiros que constituem o aprendizado filosófico do autor, cujo resultado será a redação do *Tratado de Metafísica* (1734-1737) e a publicação dos *Elementos da Filosofia de Newton* (1738-1741).

² A familiaridade com o *Ensaio* de Locke é antiga. Voltaire teve conhecimento do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* por volta de 1724. Em carta do mesmo ano, Bolingbroke menciona e recomenda a leitura da obra. Mais tarde, já na Inglaterra em 1726, Voltaire lerá a versão original do *Ensaio*. Sua biblioteca continha uma versão em inglês e a tradução de Coste. É interessante que, para Voltaire, Locke será, sobretudo, o autor do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Voltaire nada fala sobre outras importantes obras que, no entanto, não poderia deixar de conhecer. Nenhuma menção a *Carta sobre a Tolerância* (1689) e aos *Dois Tratados sobre o governo civil* (1690). Voltaire toda vez que defrontado com uma questão metafísica retornará ao autor, como “o filho pródigo retorna a casa de seu pai”.

³ Os capítulos VI, VII, VIII da importante obra *A Grande Cadeia do Ser*, de Arthur O. Lovejoy, mostram muito bem o sentido desse otimismo filosófico do século XVIII do qual estamos falando. A despeito da particularidade de cada autor, eles partilhavam as noções de plenitude e continuidade que estão na base da noção de *chain of being*, a qual condensa a imagem de um mundo ordenado e proporcional, cuja conseqüência moral pretendia ser a interdição da lamentação perante os males que não passariam, na verdade, de miopia da parte. Esta perspectiva é resumida nos conhecidos versos de Alexander Pope: “All Nature is but Art, unknown to thee;

All Chance, Direction, which thou canst not see;

All Discord, Harmony, not understood;

All partial Evil, universal Good:

And, spite of Pride, in erring Reason's spite,

One truth is clear, “Whatever IS, is RIGHT.” (An Essay on Man. In: *The Poems of Alexander Pope*. Methuen & Co. LTD. London, 1977. p. 515)

⁴ A única ressalva a Locke aparece claramente na vigésima quarta e na vigésima quinta dúvida d'*O Filósofo Ignorante*: Locke teria ido longe demais ao negar a universalidade das idéias morais.

mesma coisa não se dava em relação ao otimismo filosófico e à concepção da cadeia dos seres. Desde o *Discurso em Verso sobre o Homem* (1738), Voltaire hesitava em aceitar a perspectiva popiana segundo a qual o universo é uma corrente do ser que se estende de Deus ao nada, o que reservaria ao homem uma posição adequada da qual não poderia se lamentar. No entanto, aceitar a filosofia da natureza de Newton e muitos dos avanços da filosofia moderna em questões de física conduzia a uma visão de mundo que trazia consigo as idéias de continuidade e plenitude que estão na base da noção de cadeia do ser.⁵ Como diria o próprio Voltaire, era preciso aceitar que a filosofia da natureza de Newton concordava em alguns aspectos com a metafísica de Leibniz.⁶

Ora, a entrada da filosofia leibniziana só vem complicar ainda mais as relações de Voltaire com a questão da ordem do mundo e do lugar do homem nessa ordem. Sabemos da tão conhecida oposição entre Voltaire e Leibniz, o que exigiria a melhor localização do lugar do filósofo alemão no debate de Voltaire sobre o otimismo. Afinal de contas, como entender o flerte com a filosofia de Leibniz por parte do autor de *Candide*? Como entender esta aproximação por parte daquele que escreveu os *Elementos da Filosofia de Newton* e que não deixou de tomar partido na histórica querela entre Leibniz e Clarke?

Após estudos como o de William H. Barber e Jacques Van Den Heuvel⁷, sabemos que o ambiente intelectual na primeira metade do século XVIII na França e a própria obra de Voltaire estavam em grande parte contaminados por perspectivas leibnizianas e que este ambiente colocava lado a lado, não sem conflitos, autores que consideramos antípodas. Ademais, é certo que a maneira pela qual Voltaire e seu tempo

⁵ Esta questão já estaria presente no início da idade moderna. Sobre a noção de plenitude em Giordano Bruno e sua concepção de um mundo infinito, por exemplo, ver: KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard. Paris, 1973. p. 63 – ss.

⁶ Em 1739, num opúsculo intitulado *Réponse aux objections principales qu'on a faites en France contre la philosophie de Newton*, Voltaire nos oferece uma imagem interessante dessa concordância entre Newton e Leibniz. Ao comentar a questão da curvatura dos ângulos de refração e reflexão da luz, que não poderiam passar a um ângulo absolutamente agudo de uma só vez, com o que haveria um salto, “uma mudança de estado sem razão suficiente”, Voltaire diz: “Tout se fait par gradation, comme l’a très bien remarqué le célèbre Leibnitz; et c’est en conséquence de ce principe invariable de la nature qu’il n’y a aucun passage subit dans aucun cas; la chaîne de la nature n’est jamais cassée. Ainsi un rayon ni ne se réfléchit ni ne se réfracte tout d’un coup d’une ligne droite dans une autre ligne droite, et la physique de Newton s’accorde en ce point à merveille avec la métaphysique de Leibnitz » (grifos nossos). Nesse momento, em que a oposição a Leibniz ainda não se consolidara, e cujo sistema atraía os que cercavam Voltaire como Mme. Du Châtelet, o princípio de continuidade é aceito, bem como sua implicação: a noção de cadeia do ser. Ao nível da natureza é impossível não perceber que tudo se move por graus, sem saltos, ligando toda a corrente da criação por eles muitas vezes imperceptíveis. A física newtoniana concordava com a visão do tipo leibniziano sobre a ordem do mundo.

⁷ Refiro-me a *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: a study in French reaction to Leibnizianism* e a *Voltaire dans ses contes* respectivamente.

interpretavam um sistema muitas vezes não coincide com nossa imagem desse mesmo sistema. Exemplo disso é a imagem determinista que se fazia do sistema de Leibniz, ao que tudo indica partilhada por boa parte do século XVIII.

O próprio Voltaire, como veremos, não é alheio à “influência” da filosofia leibniziana. Sua oposição a ela se fortalecerá lentamente, e traços do leibnizianismo sempre estarão presentes - em especial ao que se refere à questão da liberdade do homem. Mesmo na *Metafísica de Newton*, na verdade, como diz o subtítulo, um paralelo dos sentimentos de Leibniz e Newton, o filósofo alemão tem um lugar muito importante, apesar de algumas brincadeiras sarcásticas. Na correspondência com Frederico em que trata da liberdade e da necessidade (1737-1738), a despeito de Voltaire afirmar que segue Clarke e condenar a posição supostamente leibniziana de Frederico, as posições do *philosophe*, como aponta van den Heuvel, não estariam tão distantes dos verdadeiros sentimentos do filósofo alemão⁸, e a solução final ao problema do mal em suas três últimas obras se vale da perspectiva de Leibniz.⁹

Além disso, o ambiente intelectual de Cirey estava cercado de newtonianismo e de leibnizianismo. Newtonianos, como Maupertuis, e leibnizianos, como Koenig. A própria Mme du Châtelet, tradutora dos *Principia* de Newton, tornara-se leibniziana, adesão apresentada em sua obra *Instituições de Física* (1740). Sem que se possa negar a filiação ao newtonianismo sobre a natureza e sobre o procedimento filosófico, em algumas questões particulares de caráter metafísico Voltaire não deixará de se aproximar da filosofia do alemão, do qual é costumeiramente considerado como antípoda. Daí a necessidade de nos afastarmos da imagem corriqueira de Voltaire como um antípoda superficial e leviano do otimismo de lastro leibniziano, imagem tão bem condensada pelo sucesso de *Cândido ou o otimismo*, encarregado que parece estar de resumir todo o pensamento de seu autor sobre este assunto, certamente a contragosto do próprio Voltaire.¹⁰

Então, a pergunta de ordem filosófica que se impunha e que poderia ser articuladora destes aspectos historiográficos era: como Voltaire concebe a ordem do mundo e a relação do homem com ela? Como Voltaire articula os pólos ordem do

⁸ VAN DEN HEUVEL, J. *Voltaire dans ses contes*. Armand Colin. Paris, 1967. p. 157-182.

⁹ Refiro-me a *Tout en Dieu, commentaire sur Malebranche* (1768), *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) e *Dialogues d'Évhémère* (1777).

¹⁰ No artigo *La Métaphysique du mal* (*Revue Europe*, 1994. n.º 781. Vol. 72. 1994. p. 63-78), Jean Goldzink reconhece que *Candide* não é um boa entrada na discussão voltairiana sobre o mal, pois ele é apenas um ponto de vista dentro de quarenta anos de especulações sobre o tema, de sorte que considerá-lo como porta-voz da posição final e acabada de Voltaire seria um enorme erro.

mundo e homem, todo e parte, metafísica e moral? Para tanto, é preciso tratar as questões que a noção de ordem do mundo impunha aos homens do século XVII e XVIII: a liberdade de Deus e do homem, a providência e a questão do mal. Ora, como nos mostra Leibniz, esses temas são os objetos da teodicéia.¹¹ Queremos pois analisar os dois termos da questão da teodicéia para Voltaire: a ordem do mundo e a inteligência divina, de um lado, e o lugar específico do homem nessa ordem, de outro. A compreensão dessas questões sob a perspectiva do patriarca de Ferney parece nos levar a estabelecer uma relação toda particular entre metafísica e moral e uma outra visão sobre o *philosophe*. Não aquela do filósofo desprezador da metafísica e confiante naquilo que Locke e Newton lhe ensinaram; ao invés do abandono da metafísica em nome da certeza de alguns poucos conhecimentos, uma rica dialética entre os âmbitos metafísico e moral. O que marcará seu pensamento é a contínua comparação e oscilação entre dois pólos aos quais o homem parece estar preso. No lugar do pensador decidido, um filósofo *trop* ignorante, hesitante, e que, crítico da metafísica, nunca foi capaz de abandoná-la definitivamente, nunca pode deixar de oscilar entre a confissão de ignorância e a curiosidade insaciável.¹² É esta oscilação constante que caracterizará a razão livre do *philosophe*, uma razão crítica quanto à metafísica e afirmativa quanto à superioridade da moral. Voltaire confessa sua ignorância, a impossibilidade de conhecimento das questões metafísicas, no entanto, ele não deixará de ser perturbado por elas. Esse movimento, contudo, tem de ser reconstruído para que todo o seu sentido seja apreendido; a relação da metafísica e da moral vai ganhando contornos mais claros e relações mais sólidas com o desenrolar do debate em torno da liberdade, do destino e do mal. Espelhando a oscilação entre conhecimento e ignorância, entre *libido sciendi* e ceticismo metafísico, a razão livre do filósofo estabelecia uma relação entre o todo e a parte em termos de ignorância metafísica e otimismo prático.

Em uma palavra, temos por hipótese que para responder a pergunta colocada por Voltaire sobre a relação entre o todo e a parte, entre a ordem da natureza e a realidade humana, é preciso atinar para a oscilação entre otimismo prático e ceticismo teórico. É esta relação entre a incapacidade de responder às questões metafísicas e a crença na possibilidade de uma moral, e de todas as disciplinas particulares que ela englobava no

¹¹ LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme e la origine du mal*. GF. Paris, 1969.

¹² Sobre a relação entre a dúvida e o desejo de conhecimento em Voltaire ver o artigo de Stéphane Pujol: “Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L'impossible mot de la fin” In: *Revue Voltaire*. N.º 5 – 2005 PUPS. Paris, 2005.

século XVIII, que permitirá compreender a riqueza do Voltaire filósofo, cujo itinerário revela a separação entre uma razão especulativa e a razão moral, sublinhando a prerrogativa da última em relação à primeira. A compreensão da relação da ordem da natureza com o homem deve ser realizada a partir da consideração dos temas da liberdade, do destino e do mal, que trazem uma imbricação privilegiada entre metafísica e moral e que constituem o objeto do presente estudo. Tentaremos mostrar como desde o início as questões metafísicas estavam atreladas a perspectivas morais e como com o tempo nosso autor, sem abandonar a metafísica, concederá mais ênfase à perspectiva particular do homem que sofre, cujo testemunho sobre o mundo não poderá mais ser completamente superado pela razão especulativa.

Porém, antes de lidar com os temas metafísicos que ora nos preocupam, cabe saber qual é o significado da presença constante de outros autores e da visada histórica sobre a filosofia nas obras de Voltaire; cabe compreender um procedimento que passa em revista as diversas posições filosóficas ao tratar deste ou daquele tema tradicional da filosofia. É claro que no limite todo estudo autoral implica um diálogo com a tradição filosófica, mas no caso de Voltaire é imprescindível se ater a outros filósofos que constituem por assim dizer a trama de pensamento do *philosophe*. Em vista disso, foi preciso antes de mais nada tentar compreender o significado desse aspecto dialógico no pensamento de Voltaire, foi preciso iniciar pela pergunta sobre qual era o sentido da relação de Voltaire com a tradição filosófica. Ora, esta relação está pautada pela centralidade da história em suas múltiplas acepções: coleta e recenseamento dos dados da experiência, exame dos costumes e da sociedade, bem como trajetória cumulativa dos saberes. Mais do que isto, a introdução que se segue intenta sublinhar que para Voltaire a filosofia tem uma visada histórica e só pode se constituir como discurso histórico.

Introdução: sobre história e filosofia em Voltaire

Onde residiria o interesse pela filosofia de Voltaire - se é que lhe cabe o epíteto de filósofo -, já que nosso autor não passaria de um divulgador francês das idéias de Locke e Newton? Além disso, a dispersão dos temas em suas obras e sua falta de sistematicidade não contribuiriam com a imagem segundo a qual o pensamento de Voltaire seria “um caos de idéias claras”? Esta dispersão e a variedade dos temas encontrados em suas obras têm resultados conflitantes. Por um lado, a obra de Voltaire se torna fonte para os mais diversos estudos¹³, por outro, a dispersão e a visão compartimentada dos especialistas neste ou naquele assunto ou área impediu que se identificasse uma solidez no pensamento de Voltaire e se lhe confiasse sem titubear o título de filósofo. Mesmo a grande e indispensável obra de René Pomeau dedicada ao estudo de Voltaire parece compartilhar em certa medida desse prejuízo: o que interessaria o nosso autor seriam as questões religiosas mais do que as propriamente filosóficas.¹⁴ Mais uma vez reconhecemos a imagem de um pensamento “conservador” que não nos apresentaria nada de filosoficamente interessante.

No entanto, essa imagem de Voltaire tem mudado. Estudos por todo o mundo têm colocado nosso autor no centro do debate filosófico do XVIII e alguns têm mesmo lhe concedido uma importância ainda maior.¹⁵ Nosso trabalho se insere nessa tentativa de revalorizar o Voltaire *philosophe*, cujas obras pertencem tematicamente em certa medida tanto ao século XVII quanto ao século XVIII. A bem da verdade, seria possível acompanhar nas obras de Voltaire a passagem das questões do século XVII aos temas e preocupações próprios da Ilustração.

Mesmo a conhecida divulgação das idéias de Locke e Newton na França não se faz sem mais. Principalmente ao transpor o newtonianismo ao compasso francês, Voltaire realiza um movimento que é prenhe de conseqüências.¹⁶ A *articulação* das

¹³ Estudos sobre literatura e tradução, sobre a recepção das obras do autor nos mais diversos países, estudos sobre o teatro e sua relação com a tradição clássica etc. Para se ter uma idéia da vastidão dos estudos sobre Voltaire, ver a bibliografia levantada por Frederik A. Spear em *Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire (1966-1990)*, Voltaire Foundation, Oxford, 1992.

¹⁴ POMEAU, R. *La religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris, 1974.

¹⁵ Para citar apenas os trabalhos que me parecessem mais interessantes: BACZKO, B. *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*. Gallimard. Paris, 1997; MALKASSIAN, G. *Candide: un débat philosophique*. Ellipses. Paris, 2005; e principalmente, MARTIN-HAAG, E. *Voltaire, du cartésianisme aux Lumières*. Vrin. Paris, 2002, além de diversos artigos que indicaremos no desenrolar do trabalho.

¹⁶ Por vias diversas dois autores mostram claramente a importância e o sentido dessa divulgação da obra de Newton para o público leitor francês. Paolo Casini no livro *Newton e a consciência européia*. Ed. Unesp, São Paulo, 1995; e no artigo *Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance*. In: KÖLVING,

perspectivas de Locke e Newton operada por Voltaire e a constituição da imagem do que ele chamará de filosofia experimental *singularizam* o pensamento do autor, de forma que não basta subsumir seu pensamento àqueles autores que estudava. É preciso reconhecer as distorções, adaptações e nuances por que passam as doutrinas dos autores sobre os quais Voltaire se debruçava. Veremos que o resultado não é pequeno.

No que se refere a Locke, além da já conhecida defesa da primazia da experiência e da crítica ao inatismo, o interessante é notar a especial relevância que Voltaire concede à diferença do perfil e do propósito da filosofia entre Locke e o empirismo e Descartes e a filosofia de sistema.¹⁷ A crítica ao procedimento dedutivo cartesiano, a necessidade da observação, a recusa de pensar a partir dos princípios, a caracterização negativa da filosofia de sistema, tudo isso surge no embate que Voltaire empreende entre Locke e Descartes. Além disso, outro ponto importante é a tentativa de responder à tradicional questão sobre a comunicação entre as substâncias - a relação entre a alma e o corpo lhe parecia um enigma que nenhum dos sistemas do século XVII decifrou - a partir da possibilidade de Deus ter adicionado o pensamento à matéria e a partir de uma identificação entre os homens e os animais, de maneira a negar a existência de uma substância espiritual, afastando assim a dualidade do pensamento cartesiano, por um lado, e evitando o materialismo ateu, por outro. O homem, como os animais, seria apenas uma máquina à qual Deus adicionou pensamento, ou apenas organizada de forma a possibilitar o pensamento.¹⁸ Sem dirimir as dúvidas sobre a formação e o funcionamento do pensamento, ao menos as dificuldades dos ocasionalismos e das harmonias preestabelecidas seriam evitadas pelo recurso acima.¹⁹

U. & MERVAUD, C., *Voltaire et ses combats*. Voltaire foundation. Oxford, 1997. t. I. Em seu artigo, Casini tenta mostrar como o estudo e vulgarização da ótica newtoniana conduziram Voltaire a estabelecer uma verdadeira teoria do conhecimento. Já em seu livro, Casini dedica um capítulo para mostrar como a divulgação do newtonianismo como um todo faz com que Voltaire procure estabelecer um novo senso comum e uma nova imagem do mundo na Europa e principalmente na França. Já Eliane Martin-Haag, em seu livro supracitado, leva mais adiante o sentido da relação de Voltaire com Newton. Segundo a autora, o newtonianismo forneceria para Voltaire um “quadro teórico” insuperável que conduziria nosso autor a constituir uma epistemologia *avant la lettre*. Há outro artigo de Cinta Cantela que também releva o aspecto epistemológico da relação de Voltaire com Newton: *Newtonianisme et anticartésianisme dans l'Essai sur la nature du feu, et sur sa propagation*. In: KÖLVING, U. & MERVAUD, C., *Voltaire et ses combats*. Voltaire foundation. Oxford, 1997. t. I.

¹⁷ Cf. *infra*. p. 22.

¹⁸ Cf. VOLTAIRE, Cartas Inglesas. In: *Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. Abril Cultural. São Paulo 1978. pág. 21-22; e Lettre sur l'Âme. In: VOLTAIRE, *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. pág. 43 e ss.

¹⁹ Mesmo que Voltaire pareça aceitar a perspectiva segundo a qual Deus adicionou pensamento à matéria, ela será sempre considerada apenas como a mais verossímil, já que não atribui a uma causa desconhecida aquilo que podemos atribuir a uma causa mais próxima, e a questão da comunicação das substâncias será sempre para Voltaire um daqueles problemas metafísicos insolúveis e todas as teorias sobre a alma, pouco convincentes.

Contudo, o mais importante para nós está no elemento histórico dos comentários de Voltaire a respeito do procedimento filosófico de Locke em oposição ao de Descartes. Já em seus comentários sobre Bacon, Voltaire permitia identificar a adoção de um viés histórico sobre a filosofia. Como “pai da filosofia experimental”, Bacon teria aberto caminho para outros que conduziram o procedimento experimental a lugares que seu iniciador já vislumbrara.²⁰ Na verdade, apesar de antes dele a filosofia experimental não ter sido conhecida, grandes descobertas tinham sido feitas, como a bússola e a pólvora. Mas o acaso dessas descobertas não se confunde com a “sã filosofia” inaugurada por Bacon. Mesmo que o “andaime” que foi seu *Novum Scientiarum Organum* tenha sido abandonado após o desenrolar da filosofia experimental, Bacon já “indicava todos os caminhos que conduziam” à natureza, e tudo isto “num século em que não se conhecia muito a arte de bem escrever e, ainda menos, a boa filosofia”.²¹

Bacon, apesar de não conhecer a natureza, é elogiado quando passamos a considerar seu valor numa perspectiva histórica. Quando levamos em conta o grande caminho percorrido pela filosofia experimental, os primeiros passos do chanceler são muito importantes. Além disso, ao considerá-lo perante seu tempo, seu valor é ainda maior, pois numa época que não conhecia a filosofia, ele foi capaz de esboçá-la e ao mesmo tempo ser “um escritor elegante, um historiador, um homem cultivado”. É uma visada retrospectiva dos progressos da filosofia que permite conceder a Bacon o seu devido valor.

Quanto a Locke, a décima terceira carta das *Cartas Inglesas* também concede um importante lugar para a história. Nesta carta, Voltaire afirma que Locke fez a *história* da alma observando e duvidando, enquanto Descartes fez seu *romance* a partir de sua imaginação. Para compreender esta oposição operada por Voltaire é preciso se remeter ao *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, em que Locke fala do seu *historical, plain method*, cujo objetivo seria dar uma explicação de como chegamos a ter as noções das coisas, estabelecendo assim as medidas da certeza e os limites do conhecimento. No capítulo XII do quarto livro do *Ensaio*, Locke contrasta diretamente a experiência e a história ao conhecimento dedutivo matemático. Na verdade, a crítica ao apriorismo se endereça tanto àqueles que desejam fazer do procedimento matemático o método para todo o conhecimento, daí a crítica ao procedimento cartesiano, quanto àqueles que

²⁰ VOLTAIRE, *Cartas Inglesas*. In: *Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1978. pág. 19-20.

²¹ *Idem, ibidem*. p. 18.

raciocinam a partir de máximas, e o alvo declarado aqui é a escolástica. No que se refere à crítica a extensão do método geométrico para todos os domínios do saber, Locke afirma que a matemática fornece o “verdadeiro método para avançar no conhecimento considerando nossas idéias abstratas”, a partir de “*very plain and easy beginnings, by gentle degrees, and a continued chain of reasonings*”. Contudo, este procedimento tem um limite, pois quando se trata do conhecimento de corpos, do “conhecimento das substâncias”, a “falta de idéias de suas verdadeiras essências nos envia dos nossos próprios pensamentos às coisas elas mesmas como elas existem”. Assim, a história a que se refere Locke nada mais é do que a coleta e organização dos dados da experiência. É este o sentido do termo utilizado por Voltaire, cujo oposto se encontra no termo romance, que, como veremos, está ligado ao excesso de imaginação daqueles que abandonam a história, tanto neste sentido que ora identificamos quanto em outro do qual falaremos mais a frente, isto é, a história como a comunicação com o passado e com o seu tempo.

Na verdade, Descartes tem importância, pois parece ter “nascido para descobrir os erros da Antiguidade”, já que a Grécia, “berço das artes e dos erros”, produziu muitas tolices sobre a alma. Tolicies que ainda podem ser encontradas na filosofia do próprio Descartes, bem como em Malebranche. Se Descartes mostrou o erro dos antigos, Locke veio para afastar os erros do cartesianismo. E assim caminha o conhecimento sobre a alma, entre fábulas e romances pouco a pouco vai se constituindo sua história. O próprio assunto, o humilde avanço de nosso conhecimento sobre a alma, é apresentado a partir da história dos erros dos sistemas filosóficos, dos gregos a Malebranche.²² Todavia, paralela à história dos erros, há a história concebida como acúmulo de conhecimento. Certamente o conhecimento sobre a alma não é muito vasto, no entanto, suas operações são mais compreensíveis após Locke do que antes dele.

O espírito de sistema, que quer “definir de um só golpe aquilo que não conhecemos”, encontra seu grande opositor naquele que provou que “se poderia ter o espírito geométrico sem o apoio da geometria”. Mas, no final das contas, Descartes inaugurou o caminho fazendo justamente aquilo a que se propõe também a filosofia de

²² A *Carta sobre a Alma*, que é a primeira redação da décima terceira carta das *Cartas Inglesas*, reforça a dimensão histórica tanto da abordagem quanto da relação dos temas com a história. Nesse texto, Voltaire conta como foi preciso muito tempo para se chegar à concepção da espiritualidade da alma. Ele diz: «Certainement, il s'est passé bien du temps avant que les hommes aient été assez ingénieux pour imaginer un Être inconnu qui est en nous, qui fait tout en nous, qui n'est pas tout à fait nous, et qui vit après nous.». *Lettres Philosophiques*. In: *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. pág. 46.

Locke, limpar o terreno dos entulhos que obstam no caminho ao conhecimento.²³ Seu erro, no entanto, se encontra justamente no abandono da história, na recusa de aprender com a experiência e com a comunicação entre os homens, algo característico do isolamento de um saber que se pretende completo e ao alcance de um único homem senão de fato, ao menos de direito. Locke, ao contrário, pressupõe já em sua metáfora do filósofo e da filosofia os avanços que a ciência de seu tempo representada por nomes como Newton e Huyghens lhe oferecia, e neste caso o sentido da história como recenseamento dos dados da experiência é ampliado, passando a significar também uma valorização da relação com os saberes de seu tempo e do passado. Este sentido, que põe em evidência a relação do filósofo como o seu tempo, é ainda mais marcante nos comentários de Voltaire sobre Newton.

Quanto a Newton, no entanto, o ponto mais comumente comentado da leitura de Voltaire se encontra precisamente na contribuição do inglês para a formação e consolidação do deísmo do francês.²⁴ Sem dúvida, mesmo que nas *Cartas Inglesas* o interesse pelo Deus newtoniano ainda não tenha surgido, - Voltaire ainda era um neófito no que se refere ao newtonianismo - posteriormente veremos essa preocupação retornar diversas vezes, e de certa maneira nunca mais abandonar o *philosophe*. A primeira parte dos *Elementos da Filosofia de Newton*, assim como o *Tratado de Metafísica* são marcados pelo Deus newtoniano. Em primeiro lugar, o Deus apresentado pela filosofia de Newton era um ser presente, ativo no universo como seu regulador e mantenedor constante. Porém não é isto que mais atrai o *philosophe*, mas sim o fato de que as “provas” do Deus newtoniano eram fornecidas pela própria natureza, por sua

²³ “The common-wealth of learning is not at this time without master-builders, whose mighty designs in advancing the sciences will leave lasting monuments to the admiration of posterity; but everyone must not hope to be a Boyle or a Sydenham; and in an age that produces such masters as the great Huygenius, and the incomparable Mr. Newton, with some other of that strain, it is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing some of the rubbish that lies in the way to knowledge (...).” *An Essay Concerning Human Understanding*. Epistle to the Reader. *Op. cit.* p. 6-7.

²⁴ René Pomeau e Jean Ehard sublinham o interesse religioso de Voltaire pela filosofia de Newton. No caso de Pomeau, a “obsessão religiosa” de Voltaire se faz presente em toda a sua vida, com o que não podemos deixar de concordar. A relação entre Deus e os homens estará sempre presente nas preocupações do *philosophe*. Sobre o newtonianismo, Pomeau afirma: « Ce fut donc l’aspect religieux du newtonisme qui d’abord attira son attention. ». *La Religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris, 1974. pág. 192. Todavia, este aspecto está ausente nas diversas cartas dedicadas a Newton nas *Cartas Inglesas*. Quanto a Jean Ehard, apesar de notar que o Deus de Newton sob a pena de Voltaire se torna frio e distante, Jean Ehard afirma: “Voltaire a besoin que Newton ait raison: pour lui le newtonisme n’est pas un système scientifique parmi d’autres, simple objet de curiosité abstraite, mais véritablement une religion. » *L’idée de nature en France à l’aube des Lumières*. Flammarion. Paris, 1970. pág. 81. Também para nós - como se verá -, o newtonianismo não é um “sistema científico dentre outros”, mas o que o torna especial é outra coisa que não a idéia de Deus, e, se ela é central para Voltaire, é porque nela se condensa toda a inteligibilidade do mundo.

organização e regularidade, indício da sábia e grandiosa mente que a criou, e não por argumentos intrincados de uma metafísica ou de uma teologia incerta. Newton foi capaz não só de unir o céu e a terra pela sua teoria da gravitação universal, mas também de fornecer uma filosofia que, como diz Voltaire, nos encaminha ao ser supremo, ao passo que a filosofia de Descartes conduziu ao ateísmo de Espinosa. Para Voltaire, a filosofia de Newton conduz à existência de Deus por duas razões: primeiramente, porque apresenta uma natureza regular e ordenada que “demonstraria” a existência de uma inteligência organizadora, em segundo lugar, porque o sistema de Newton relegava à vontade de Deus muitas coisas que sem ela não teriam sentido. A quantidade de planetas e a direção de seu movimento eram exemplos privilegiados de como muita coisa no universo depende tão somente da vontade divina.²⁵ Além disso, a afirmação newtoniana *Procedes huc, et non ibis amplius* soava a Voltaire um limite à compreensão humana que relegava a Deus os últimos segredos da natureza, Newton nunca quisera explicar a nova propriedade da matéria que havia descoberto.²⁶ De acordo com essa leitura, para Voltaire, toda a importância de Newton residiria na consolidação de seu deísmo. A obra de nosso autor não passaria de uma tediosa tentativa de sustentar um deísmo a qualquer preço, todas as questões seriam resolvidas tendo em vista a necessidade de afirmar a existência de Deus.

Contudo, ao nos aproximarmos das perspectivas de Voltaire sobre a questão da existência de Deus e seus atributos, veremos que o Deus de Voltaire, mesmo que de certa forma estabelecido pela via newtoniana, não se confunde com o Deus do inglês. Apesar da filiação à perspectiva newtoniana segundo a qual a metafísica não está no começo da investigação, ela não é a raiz da árvore do conhecimento, mas o seu fruto,

²⁵ Na *Metafísica de Newton*, capítulo III, Voltaire diz: “(...) a vontade do ser supremo é a única razão para que os planetas se movam do ocidente para o oriente e não de outro modo, que haja um tal número de animais, de estrelas, de mundos e não outro, que o universo finito esteja em tal ou qual ponto do espaço etc.” *Elementos da Filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. Unicamp. Campinas, 1996. pág. 34. A fonte para esta perspectiva era provavelmente a querela entre Leibniz e Clarke, cujos termos Voltaire conhecia bem. Discutindo o princípio de razão suficiente aplicado a Deus na criação do universo, Clarke, na sua segunda resposta a Leibniz, afirma: “It is very true that nothing is without a sufficient reason why it is, and why it is thus rather than otherwise. And, therefore, where there is no cause, there can be no effect. But this sufficient reason is often times no other than the mere will of God. There can be no other reason but the mere will of God, for instance, why this particular system of matter should be created in one particular place, and that in another particular place, when (all place being absolutely indifferent to all matter) it would have been exactly the same thing vice versa, suppose the two systems (or the particles) of matter to be alike.” *Leibniz and Clarke correspondence*. Ed. by Roger Ariew. Hackett Publishing Company. Indianápolis/Cambridge, 2000. pág. 11.

²⁶ Marcando este limite, Voltaire teria dito a sua companheira leibniziana o seguinte: “Tenons-nous en donc à l’attraction, jusqu’à ce que Dieu en révèle la raison suffisante à quelque leibnizien”. *Apud POMEAU, R. Op. cit.* p. 212. Sobre isto ver as páginas 211 e 212 da obra de René Pomeau.

sua “flor inodora”²⁷ - posição que favorece a prova da existência de Deus pelo *design* -, as características do Deus de Voltaire são distintas daquela do newtoniano. Apesar ainda da utilização do newtonianismo contra as conclusões apressadas dos materialistas, a providência divina e sua contínua intervenção no mundo são amenizadas por Voltaire. Se comparado ao Deus de Newton, o Deus do *philosophe* é muito frio e muito distante dos homens.

Observando os textos teológicos de Newton, como *Doze artigos de fé e Esquema abreviado da verdadeira religião*²⁸, o que vemos é a presença de um Deus pai, bíblico, distinto do Deus ressequido do francês. Já no escólio geral dos *Principia*, Newton afirma a existência de um domínio divino que será deliberadamente escamoteado por Voltaire:

“Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo Senhor Deus *Pantokrátor*, ou *Soberano Universal*; pois Deus é uma palavra relativa e tem uma referência a servidores; e *Deidade* é o domínio de Deus não sobre seu próprio corpo, como imaginam aqueles que supõem Deus ser a alma do mundo, mas sobre os serventes.”²⁹

Ora, a ausência nos *Elementos* de Voltaire de algo tão marcante no texto newtoniano não pode ser sem significado. Voltaire fala do Deus de Newton, mas quase não menciona seu domínio, no final das contas, o Deus de Voltaire é o velho deus frio e

²⁷ A expressão é de Paolo Casini. *Op. cit.* pág. 52.

²⁸ Considerem-se as seguintes passagens para sublinhar a diferença com a postura de Voltaire: “Artigo 1. Existe um só Deus Pai, perpétuo, onipresente, onisciente e onipotente, criador do céu e da Terra, e um só mediador entre Deus e o homem: o homem Cristo Jesus.(...)Artigo 12. Para nós, existe um único Deus pai, a quem pertencem todas as coisas e a quem pertencemos, e um único Senhor Jesus Cristo, por quem todas as coisas existem e por quem existimos. Ou seja, devemos adorar somente o Pai como Deus Todo-Poderoso, e somente Jesus como Senhor, o Messias, o Grande Rei, o Cordeiro de Deus, que foi imolado e nos redimiu com seu sangue, e fez de nós reis e padres.” Doze artigos de fé. In: NEWTON, I. *Textos, antecedentes e comentários escolhidos e organizados por Bernard Cohen e Richard S. Westfall*. Contraponto/Ed. UERJ. Rio de Janeiro, 2002. p. 422-423. & “Devemos, pois, reconhecer um só Deus, infinito, eterno, onipresente, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas, o mais sábio, o mais justo, o mais bondoso, o mais sagrado, e não ter outros deuses senão Ele. Devemos amá-lo, temê-lo, honrá-lo, confiar nele, orar para Ele, dar-lhe graças, louvá-lo, santificar Seu nome, obedecer a seus mandamentos e reservar tempo para servi-lo, como nos é ordenado no terceiro e quarto mandamento”. *Esquema abreviado da verdadeira religião*. In: *Op. cit.* 2002. p. 419-420.

²⁹ NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Abril Cultural. São Paulo, 1974. pág. 26.

distante dos filósofos, criador, mas distante de sua obra e despreocupado com o seu andamento.³⁰ Da providência divina que se exerce, segundo Newton, também sobre os servos de Deus, Voltaire se refere tão somente à preocupação divina com a ordem geral, com o restabelecimento do movimento em um sistema em que ele se dissipa com o tempo. Como resume o próprio autor em uma de suas anotações:

« Dieu est l'éternel géomètre, mais les géomètres
n'aiment point ». ³¹

Se o Deus de Voltaire não é então aquele de Newton, já não basta dizer que Newton apenas fornece elementos para o deísmo voltairiano. É preciso deixar claro, no entanto, que a questão da relação do newtonianismo com o deísmo de Voltaire é de grande importância, mas não se deve resumir a relação entre os dois apenas por este aspecto. Além do mais, para compreender a rica relação entre Newton e questões de ordem religiosa, e distinguir aí o lugar de Voltaire, é preciso que levemos em conta o fato da física de Newton ter sido recebida num ambiente religioso e ela própria ter pretendido contribuir para este ambiente.³² Todavia, o que queremos sublinhar é que, para Voltaire, Newton é um filósofo completo. O francês considera Newton não somente o porta-voz de uma religião racionalizada, mas também um autor que lhe fornece um método, uma física e uma imagem do universo com ordem e finalidade.

O distanciamento de Voltaire em relação a Newton, ou, como diz Eliane Martin-Haag, as escolhas de Voltaire dentro do newtonianismo, não se resumem apenas à questão do domínio de Deus sobre a natureza, não é somente ao distanciar Deus do

³⁰ Jean Ehard compara na obra supracitada o Deus de Newton e o de Voltaire e afirma que nosso autor já indicava “comment le Maître souverain de l'univers newtonien tend à redevenir simplement le Dieu-horloger du mecanisme français”, o mesmo que é acusado por Pascal de ser responsável apenas pelo primeiro piparote. Eliane Martin-Haag concorda com essa permanência de um “cartesianismo escondido” de Voltaire: “À ses yeux, Dieu ne saurait intervenir directement dans l'Univers et se réduire à un vil ouvrier, toujours occupé à corriger un ouvrage imparfait en remettant, par exemple, les planètes sur leurs orbites. Dieu reste en effet à une distance infinie de l'homme et de la matière : il a produit la mécanique primordiale des atomes afin que le monde se conserve et comprenne, par son inaltérabilité, une trace de l'immutabilité divine.» *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*. Vrin. Paris, 2002. pág. 80. René Pomeau também reconhece que o Deus de Voltaire é « frio » e « distante »: “Ce Dieu voltairien se définit comme le “Dieu des philosophes” rajeuni par la théologie newtonienne, cet ancien Dieu stoïcien, esprit pur et souverain, mais fort lointain et assez froid”. *Op. cit.* p. 220.

³¹ Voltaire's Notebooks *Apud* POMEAU, R. *Op. cit.* p. 221.

³² Cf. FORCE, J. E. & POPKIN, R. *Newton and Religion: Context, Nature, and Influence*. International Archives of the History of Ideas. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

mundo que Voltaire desenha seu próprio quadro do newtonianismo, há dois outros momentos em que Voltaire achou necessário advertir o inglês.³³

Em primeiro lugar, Newton foi enganado por experimentos inadequados que o precipitaram a aceitar a transmutação. Segundo o francês, foi o próprio procedimento de Newton - correto, não esqueçamos, - que o levou ao erro, já que havia se sustentado sobre um experimento que posteriormente se revelaria falso. Contra a transmutação, Voltaire defende um atomismo segundo o qual os “seres primitivos” são imutáveis. O capítulo VII da *Metafísica de Newton* mistura um ceticismo quanto às possibilidades de conhecimento da matéria, cujo resultado será a desconfiança quanto aos futuros progressos da filosofia natural³⁴, com a afirmação de um universo fixo, composto por elementos inalteráveis, cada qual combinado por Deus para formar este ou aquele corpo.

O segundo ponto de distanciamento se encontra na hipótese newtoniana da existência do éter. Entre o vazio da edição latina da *Ótica* de 1706 e o éter da edição de 1717 dos *Principia*, Voltaire fica com o vazio. Na verdade, ele omite sistematicamente a hipótese do éter ao falar de Newton, afinal de contas, aceitá-la seria abandonar o lema newtoniano *hypotheses non fingo*, e dar razão a suposições como os turbilhões de Descartes.³⁵ A bem da verdade, esses distanciamentos de Voltaire em relação a Newton encaminham nosso *philosophe* à constituição de um pensamento sobre a natureza que

³³ Poderíamos mencionar também a estranha adesão à teoria da visão de Berkeley no meio de um texto sobre Newton, algo como uma correção da *Ótica* de Newton. Sobre isto ver: CASINI, P. Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance. In: KÖLVING, U. & MERVAUD, C., *Voltaire et ses combats*. Voltaire foundation. Oxford, 1997. t. I. p. 39-45.

³⁴ O ceticismo quanto à possibilidade de que venhamos a conhecer a matéria é recorrente na obra de Voltaire. Acreditamos que ele é tributário da mesma postura de Locke no *Ensaio*, postura esta que fez com que o filósofo inglês precisasse afirmar que não desprezava a física. Locke diz: “This way of getting and improving our knowledge in substances only by experience and history, which is all that the weakness of our faculties in this state of mediocrity, which we are in this world, can attain to; makes me suspect, that natural philosophy is not capable of being made a science. We are able, I imagine, to reach very little general knowledge concerning the species of bodies, and their several properties. Experiments and historical observations we may have, from which we may draw advantages of ease and health, and thereby increase our stock of conveniences for this life; but beyond this I fear our talents reach not, nor are our faculties, as I guess, able to advance.” *An Essay Concerning Human Understanding*. Livro IV, cap. 12, seção 10. Acreditamos também que a consideração desse paralelo entre Locke e Voltaire quanto aos progressos da filosofia natural poderia ter contribuído para a análise de Eliane Martin-Haag da ligação entre Voltaire e a ciência de seu tempo, ainda mais porque a dúvida quanto aos progressos da física sai do interior da consideração do procedimento experimental e histórico, cujos limites são os limites de nossos sentidos.

³⁵ O lema newtoniano *hypotheses non fingo* pode nos parecer estranho, pois hipóteses são essenciais ao método científico, cujo exemplo clássico é a própria descoberta da gravitação. Newton, no entanto, define hipótese como “whatever is not deduced from the phenomenon” e se refere a “metaphysical hypotheses” e “occult causes”, o que pode estabelecer uma diferença em relação ao que nós chamamos de hipóteses, que partem dos fenômenos e são verificadas por eles. Desse modo, é preciso ter em mente o descrédito do termo “hipótese” no tempo de Newton, descrédito também encontrado, por exemplo, nas palavras de Locke na seção 13 do capítulo 12 do livro IV do *Ensaio*. Esta má reputação está ligada às conjecturas metafísicas inverificáveis sobre fenômenos físicos.

não pode ser subsumido ao do inglês. Ademais, as duas recusas de Voltaire estabelecem dois pontos sobre os quais o autor alicerçará sua crítica ao dogmatismo tanto materialista quanto aquele do otimismo filosófico. Dessas recusas saem os dois pontos que constituem a visão de Voltaire sobre a natureza: a fixidez dos elementos do universo e o vazio.

A fixidez do universo será o ponto sobre o qual Voltaire se apoiará para recusar as perspectivas de qualquer dinamismo, bem como a crítica aos saberes geológico e biológico que começavam a se estabelecer em seu tempo. Se, por um lado, a defesa de Newton representava um avanço para a física de seu tempo na França, por outro, o mundo voltairiano retirado da leitura de Newton representaria um obstáculo ao desenvolvimento daquilo que Eliane Martin-Haag chamou de “*savoirs du vivant*”. Quanto ao vazio, ele servirá, primeiramente, para afirmar a existência de Deus e evidenciar a consequência materialista do mundo pleno, e, em um segundo momento, será utilizado para evitar a aceitação da cadeia dos seres criados, noção central do otimismo filosófico.

Entretanto, o que mais nos interessa por agora não se encontra nem na oposição das teses sobre a natureza, nem na concepção de Deus. Apesar de podermos explorar a oposição dos conteúdos da filosofia desses autores de maneira profícua, o que visamos no momento se encontra naquilo que está para além das teses propriamente ditas, naquilo que se refere à perspectiva histórica pela qual Voltaire considera os filósofos de que trata. O interessante está no sentido mesmo da oposição entre Descartes e a filosofia inglesa operada nas *Cartas Inglesas*. De saída, já se percebe o aspecto histórico da visada sobre os problemas filosóficos quando Voltaire reconstrói as diversas maneiras pelas quais os problemas foram enfrentados. A discussão filosófica se faz a partir de uma consideração sobre uma breve história dos problemas filosóficos e de suas distintas formulações e respostas. Vejamos como essa perspectiva histórica vai se aprofundando e ganhando mais sentido à medida que Voltaire apresenta sua oposição entre Descartes e a filosofia inglesa.

Na décima quarta carta das *Cartas Filosóficas*, sobre Descartes e Newton, vemos como um francês, ao desembarcar na Inglaterra, encontrará um outro mundo. Lá as concepções newtonianas fornecem um outro formato da Terra, outras concepções sobre o vazio e a luz, bem como outras explicações para a rotação terrestre e o fenômeno das marés. No entanto, a oposição entre estes dois mundos não é apenas a oposição entre teorias científicas sobre a natureza. A terra de Descartes é um lugar de

fanáticos, que o filósofo, assim como o autor das cartas, teve de abandonar para fugir às perseguições. Lá escritores e artistas não são reconhecidos, sofrem perseguições e são levados a se exilar em algum lugar mais livre e mais tolerante. Newton, ao contrário, já nasceu num lugar e num tempo de liberdade, suas investigações científicas não foram objeto de perseguições e nem seu autor teve de levar uma vida atribulada por fugas e pela intolerância que se abateram sobre o francês.³⁶ Como compreender essa mistura feita por Voltaire entre a oposição das teses físicas de Descartes e Newton e a oposição entre as vidas dos dois filósofos e os costumes de seus respectivos países?

A resposta está na consideração de que a teoria da gravitação só poderia surgir na Inglaterra, pois lá havia uma atmosfera de liberdade e de reconhecimento das ciências que a França não possuía. O romance do cartesianismo não é apenas fruto da excentricidade ou da imaginação insuflada de seu autor, a hipertrofia imaginativa dos filósofos de sistema do XVII é resultado de sua insularidade, da imaginação sem comunicação, do isolamento intelectual, por assim dizer. Segundo Voltaire, não é possível separar a filosofia de seu tempo. Para que compreendamos o avanço que significa a física newtoniana é preciso reconhecer a diferença entre os costumes da Inglaterra e da França, entre o fanatismo de um tempo e a liberdade e tolerância de outro. Numa época e num país de perseguições e fanatismo, de contendas violentas, o resultado teórico só poderá ser o dogmatismo da filosofia de sistema, a imaginação sem a comunicação se perde. Quanto a isto Newton também é diferente, a filosofia experimental não é um sistema como os demais, ela nasce com Bacon, cresce e se desenvolve com Locke e outros, atingindo seu ápice com o descobridor da atração universal. A filosofia experimental tem uma história que é negada aos sistemas filosóficos estanques. A bem da verdade, de um lado, temos a história do desenvolvimento da “sã filosofia”, de outro, a história dos erros dos sistemas filosóficos. No entanto, estas duas histórias se unem numa perspectiva mais ampla. Daí o sentido dos comentários aparentemente contraditórios sobre Descartes.

³⁶ VOLTAIRE, Cartas Inglesas. In: *Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1978. pág. 24. A carta XIV é um exemplo privilegiado de como devemos compreender o escopo geral de uma obra com temas tão heterogêneos como as *Cartas Inglesas*. Ela não é um amontoado de temas, um *patchwork*, mas a tentativa de buscar armas na Inglaterra para combater o atraso francês, tanto no que se refere aos costumes quanto aos avanços teóricos realizados pelos ingleses. Assuntos tão diversos como a inoculação da varíola, a física de Newton e o parlamento inglês se juntam numa perspectiva que não quer separar a filosofia do solo no qual ela frutifica. Somente pela consideração desse aspecto as *Cartas Inglesas* ganham todo o seu valor e podem ser compreendidas como cartas filosóficas, título que ganharão posteriormente.

“(…) ousou-se dizer que Descartes não era um grande geômetra. Os que assim falam podem censurar-se por baterem em sua nutriz. Descartes impulsionou a geometria tanto quanto Newton depois dele. Foi o primeiro a encontrar equações algébricas para as curvas.”³⁷

E ainda:

“(Descartes) Destruíu as quimeras absurdas com que se enfiava a juventude há mais de dois mil anos. Ensinou os homens de sua época a raciocinar e a servir-se de suas armas contra ele próprio. Se não pagou com a moeda boa, já é muito que tenha desmascarado a falsa”.³⁸

Considerada por si só, a obra de Descartes, principalmente suas considerações sobre a alma e o mundo físico, não têm valor algum, são quimeras. No entanto, basta colocá-lo em seu tempo, basta considerar os progressos do conhecimento humano para reconhecer a sua importância.

Por um lado, Descartes é aquele que revolucionou a filosofia ao atacar a tradição aristotélica e escolástica e ao desenvolver a geometria, por outro, trata-se de um autor incapaz de ver seus grandes enganos – os romances da alma e do mundo físico, autor de um castelo sistemático e fantasioso. Perante a “obra-prima” da filosofia de Newton, o cartesianismo é apenas um “ensaio”, “mas aquele que nos pôs na via da verdade talvez valha tanto quanto aquele que encontramos depois, no final desse caminho”.³⁹ Eis aí o que Eliane Martin-Haag chamou de ambivalência do gênio.⁴⁰ A genialidade traz consigo algo positivo e algo negativo. Se, de certa maneira, ela é o símbolo máximo da inteligência, da imaginação e da criatividade – de uma singularidade forte, - ela é, de outra, a marca do distanciamento do mundo, do isolamento e do excesso de imaginação.

³⁷ VOLTAIRE, Cartas Inglesas. Trad. Marilena Chauí. In: *Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1978. pág. 24.

³⁸ *Idem, ibidem*. Pág. 25.

³⁹ *Idem, Ibidem*. Pág. 25

⁴⁰ MARTIN-HAAG, E. *Voltaire : du cartésianisme aux Lumières*. VRIN. Paris, 2002. p. 17-28.

A filosofia e seu tempo: gênio e gosto segundo Voltaire

Genie, m. penac. Genius. *Est le naturel et inclination d'un chacun*
Jean Nicot *Thésor de la langue française*

Reconhecemos uma visão muito particular da relação estabelecida por Voltaire entre a filosofia inglesa e a filosofia do continente. Quisemos, sobretudo, pôr em evidência a visada histórica de Voltaire, mostrar como a *diaphonia* da filosofia presente em seus textos tem uma dimensão histórica que a distingue da mera oposição atemporal de sistemas e argumentos como na tradição cética, por exemplo.

Além disso, as *Cartas Inglesas* realçavam o elo entre a teoria e a sociedade.⁴¹ É esse mesmo elo que impede que vejamos a obra como um amontoado de assuntos os mais variados, trata-se justamente de mostrar as vantagens de uma sociedade mais livre e mais tolerante, que sabe conceder aos seus grandes homens e à suas artes e ciências o devido reconhecimento.

Bem, foi justamente esse elo entre a filosofia, a história e a sociedade que encontramos na formidável obra de Elaine Martin-Haag, *Voltaire du cartesianisme aux Lumières*. A autora pretende apresentar uma leitura perspicaz de nosso autor, retirando Voltaire do ostracismo ao qual foi relegado pelos historiadores da filosofia. Pois, se por um lado a imensa bibliografia que Frederik Spear consagrou a Voltaire (1966-1990) mostra a vastidão dos estudos dedicados a sua obra, por outro, a mesma bibliografia revela que pouco se estudou a rica relação de Voltaire com o século XVII, sobretudo com o cartesianismo.

Segundo a autora, no movimento que oscila entre cartesianismo e newtonianismo, Voltaire foi capaz de se afastar do pensamento cartesiano e fazer escolhas no interior do newtonianismo que o conduziram a um pensamento da história, a despeito e, em certa medida, por causa da concepção da fixidez da natureza. Contra a interpretação segundo a qual Voltaire não teria propriamente inaugurado uma verdadeira filosofia da história, porquanto ainda se manteria preso à concepção cartesiana da atemporalidade e universalidade da razão, Eliane Martin-Haag sustenta que Voltaire tem, sim, um pensamento da história.

⁴¹ Sobre este aspecto, Eliane Martin-Haag afirma: “Voltaire s’est en effet attaché à restituer une histoire des relations entre les mœurs et la connaissance théorique.» *Voltaire: du cartésianisme aux Lumières*. Vrin, Paris, 2002. p. 18.

Além disso, a autora pretende estabelecer paralelos entre o pensamento de Voltaire e perspectivas contemporâneas. Em primeiro lugar, o estudo das obras de Voltaire mostra como a retomada de temas tipicamente cartesianos conduz nosso autor a outras concepções distantes daquelas de sua fonte. Segundo a autora, isso permitiria defender a concepção de “transformação contínua”, que se faz na retomada, na reconsideração de problemas que pouco a pouco vai transformando aquilo que foi retomado. Nesse sentido, a oposição entre uma história feita por rupturas e outra por continuidade seria falsa, já que a história poderia ser pensada a partir de retomadas transformadoras, de continuidades que conduziriam lentamente a uma transformação decisiva; a mudança seria imanente à continuidade. Assim, o trabalho do historiador da filosofia ganharia relevância, contra aqueles que negam valor ao que consideram estudo superficial de autores; ou ainda, a reconstituição paciente das transformações das epistemes “legitima o estudo das obras individuais”.⁴²

Em segundo lugar, Voltaire teria elaborado uma epistemologia e uma história da ciência *avant la lettre*. Ele teria sido capaz de pensar a ciência de uma perspectiva histórica em que a física de Newton forneceria um “quadro teórico” insuperável, de tal modo que a história da ciência poderia ser dividida em um período do “romance”, dos sistemas, e outro da “sã filosofia”. Esta visão não seria sem paralelos com a visão de Gaston Bachelard sobre uma época pré-racional e outra racional.⁴³ Para Voltaire, com o advento do quadro teórico insuperável fornecido pelo newtonianismo, a ciência não é mais a oposição entre sistemas que se anulam, mas entre teorias que passam a ser mais abrangentes e englobar as anteriores. A oposição entre duas eras poderia ser apreendida na oposição operada por Voltaire entre gênio e gosto, nas figuras de Descartes e Newton respectivamente. Ora, como nosso percurso também nos encaminhara por outras vias à dimensão histórica da oposição operada por Voltaire entre a filosofia inglesa e a filosofia do continente, gostaríamos, então, de acompanhar mais de perto a oposição entre gênio e gosto, seguindo aqui em boa parte o trabalho de Eliane Martin-Haag.

O verbete Gênio do *Dicionário Filosófico* considera duas acepções para o termo.⁴⁴ A primeira se refere ao *daimon*, aos anjos, sentido que o autor já discutira no

⁴² Elaine Martin-Haag. *Op. Cit.* Pág. 177.

⁴³ Cf. BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin. Paris, 1993.

⁴⁴ Estas duas acepções são comuns nas línguas vernáculas, fontes contemporâneas também sublinham estes dois sentidos: GÉNIE, subst. masc. Étymol. et Hist. **I. 1.** 1532 « caractère, tendance naturelle de l'esprit » (Rabelais, Pantagruel, VI, éd. V. L. Saulnier, pp. 33-34); 1789 péj. avoir le génie de l'inaction (Staël, Lettres jeun., p. 460); **2.** 1637 « aptitude particulière, accompagnée d'une grande puissance créatrice » (Chapelain, Les Sentiments de l'Académie sur la Tragi-Comédie du Cid ds Z. rom. Philol. t.

verbete Anjo da mesma obra. Deixando de lado esses seres que jamais viu, Voltaire passa a tratar a segunda acepção do termo, aquela que se refere a um “raro talento”. Segundo o autor, apesar dos romanos não utilizarem o termo *genius* para se referir ao “raro talento”, e sim o termo *ingenium*, Voltaire afirma que utilizamos “indiferentemente a palavra gênio quando falamos do demônio que guardava uma cidade da antiguidade, ou de um maquinista, ou de um músico”, enfim, *ingenium* e *genius* teriam se fundido nas línguas neolatinas.

No entanto, não é qualquer talento que merece o nome de gênio. Segundo o autor, o que singulariza este talento é a invenção.

« C’est surtout cette invention qui paraissait un don des dieux, cet *ingenium quasi ingenitum*, une espèce d’inspiration divine. Or, un artiste, quelque parfait qu’il soit dans son genre, s’il n’a point d’invention, s’il n’est point original, n’est point réputé génie; il ne passera pour avoir été inspiré que par les artistes ses prédécesseurs, quand même il les surpasserait »⁴⁵.

Para ser considerado gênio é preciso ser original, a invenção é o apanágio da genialidade. Mais do que isto, o trecho acima revela como o duplo sentido do termo gênio não é fortuito. O gênio como termo ligado à inspiração, ao dom divino, traz consigo o mesmo apelo ao sobrenatural e ao incompreensível presente em seu sentido primeiro, quando se refere ao demônio pessoal.⁴⁶ O artista gênio é o inspirado, cujo dom divino o torna superior àqueles que apesar de excelentes em seus gêneros não são

66, p. 186); 1697 « homme de génie » (Bayle, cité par H. Sommer, *Génie*, *Beiträge zur Bedeutungsgeschichte des Wortes* d’apr. FEW t. 4, p. 105b); 3. 1641 « caractère propre (ici d’un peuple) » (Corneille, *Cinna*, II, 1). **II. 1.** 1571 « esprit bon ou mauvais qui, dans la croyance des Anciens, présidait à la vie de chaque homme » (Ronsard, *Poèmes*, L. II, éd. P. Laumonier, X, 303, 78); d’où 1637 « être mythique bon ou mauvais qui influe sur la destinée » (Malherbe, *Epitre*, 41, éd. Ad. Régnier, II, 411 : c’est le fait du bon génie ou d’une vertu divine qui est dans l’homme de bien); 1689 (Mme de Sévigné, *Lettres*, éd. M. Monmerqué, IX, 144 : il assure que vous êtes son bon génie); 2. 1704 sculpt. (Trév. : figures d’enfants aîles, avec des attributs, qui servent dans les ornemens à représenter les vertus, et les passions); 3. 1791 « être surnaturel doué d’un pouvoir magique » (Volney, *Ruines*, p. 305 : Le génie du mal Ahrimane, figuré par la constellation du serpent). **III. 1.** Av. 1708 « art de fortifier » (Vauban, *Mémoire pour servir d’instruction dans la conduite des sièges ds Fr. mod.* t. 17, p. 67); 2. 1835 génie militaire (Boucher); 3. id. génie des Ponts et Chaussées (ibid.). Empr. au lat. *genius* « démon tutélaire qui préside à la conception, donc à la destinée d’un homme »; le sens de « caractère » est attesté dès le lat. du Bas Empire (TLL s.v., VI, 2, 1831). Le sens III est dû à l’infl. de ingénieur*. *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. Disponível em : www.cnrtl.fr/etymologie/Génie.

⁴⁵ Voltaire. *Génie*. In: *Dictionnaire Philosophique*.

⁴⁶ Sobre a união dos dois sentidos do termo “gênio”, ver Eliane Martin-Haag. *Op. Cit.* Pág. 19.

dotados de originalidade. O gênio marca uma ruptura com seus predecessores – ele é criador. Para Voltaire, Descartes é gênio. Ao invés de continuar uma tradição, ele rompeu com ela; criou um novo modo de raciocinar e revelou os erros da antiguidade substituindo-os pelos seus próprios. Sua originalidade e individualismo é o que o torna um gênio, um indivíduo excepcional, mas, como veremos, se o gênio representa uma ruptura com a tradição, com a história, o gosto, resultado da tradição e da história, mede o valor da genialidade.

O gênio é original, porém não é o melhor em sua arte.⁴⁷ Ele se destaca pela invenção, pela criação, por sua imaginação singular. Diferente de alguns que se inspiram em seus predecessores, o gênio o é por natureza, por isso ele designa tanto esta inventividade natural quanto aqueles que nasceram com o mesmo *ingenium*, com a mesma inclinação, tanto a invenção natural quanto o gênio de uma nação.⁴⁸ Ele se caracteriza pela diferença, o gênio é precisamente o elemento específico, aquilo que diferencia um povo e uma língua. A diferença é também independência e distância daqueles que praticam as artes, a genialidade, enfim, não necessita do cultivo, pois é por natureza.

« Le Poussin, déjà grand peintre avant d’avoir vu de bons tableaux, avait le génie de la peinture. Lulli, qui ne vit aucun bon musicien en France, avait le génie de la musique. »⁴⁹.

A grandiosidade do gênio não se deve ao seu tempo. Ele pode criar sem mestres, por isto são muitas vezes os pais de um gênero. Mas é possível que tudo seja assim? Ou como pergunta Voltaire:

« Lequel vaut le mieux de posséder sans maître le génie de son art, ou d’atteindre à la perfection en imitant et en surpassant ses maîtres? »⁵⁰.

⁴⁷ *Idem, ibidem*: « Il se peut que plusieurs personnes jouent mieux aux échecs que l’inventeur de ce jeu (...) ».

⁴⁸ Lembremos que o termo *nascor* está ligado tanto a *natura* quanto a *natio*, daí a idéia de gênio para as diferentes nações.

⁴⁹ *Idem, ibidem*.

⁵⁰ *Idem, ibidem*.

O que está em jogo na pergunta de Voltaire é a relação entre natureza e história, cabe saber qual delas se deve preferir, ou se é mesmo necessário fazê-las caminhar separadamente. Para Voltaire, a história é mais importante, pois, entre o começo das artes e seu desenvolvimento, não há dúvidas quanto à superioridade das criações da arte já desenvolvida em comparação com os primeiros passos de um gênero, o criador tem grande importância, mas aquele que aperfeiçoa é mais admirado e útil.

«Enfin, chacun avouera, pour peu qu'on ait de conscience, que nous respectons les génies qui ont ébauché les arts, et que les esprits qui les ont perfectionnés sont plus à notre usage. »⁵¹.

Eis a ambivalência do gênio. Indispensável, o gênio não é, contudo, o melhor no seu gênero, a natureza por si só não vale o que a tradição confere ao artista. O gênio é o talento raro, o talento que se distingue por qualidades que só a ele pertencem, e que por isso mesmo se separa do comum, daqueles que têm mestres e se pautam pelos seus predecessores. Condensando a oposição entre uma individualidade independente e isolada, que por isso mesmo é ambígua, e um comum que depende dos mestres e do cultivo, entre a criatividade isolada e a tradição comunicada nas artes, Voltaire afirma:

« Le génie conduit par le goût ne fera jamais de faute grossière: aussi Racine depuis Andromaque, Le Poussin, Rameau, n'en ont jamais fait. Le génie sans goût en commettra d'énormes; et ce qu'il y a de pis, c'est qu'il ne les sentira pas. »⁵².

A perfeição artística exige que gênio e gosto, a natureza e a história, caminhem juntos, sem um dom natural o artista é considerado mero imitador, sem o hábito conferido pela respeito à tradição a imaginação se desgarra. A originalidade e criatividade do gênio o destacam dos demais talentos. Mas é justamente esse desejo de

⁵¹ *Idem, ibidem.*

⁵² *Idem, ibidem.*

se destacar que conduz ao erro, a singularidade genial perde aquilo que a tradição e o cultivo concedem ao artista: o gosto.

O gosto, como diz nosso autor, o sentimento capaz de distinguir “a beleza entre defeitos e um defeito no meio da beleza” não pode se constituir no isolamento. Enquanto o gênio tem algo de inexplicável, um dom divino, o gosto tem de ser desenvolvido e aperfeiçoado. O gosto intelectual, mais do que o gosto sensual, precisa, como diz Voltaire, “do hábito para se formar”.⁵³ O gosto é caracterizado pelo cultivo e pelo aprendizado, a capacidade de julgar e apreciar uma obra não se faz de imediato:

« Ce n'est qu'avec de l'habitude et des réflexions qu'il parvient à sentir tout d'un coup avec plaisir ce qu'il ne démêlait pas auparavant. Le goût se forme insensiblement dans une nation qui n'en avait pas, parce qu'on y prend peu à peu l'esprit des bons artistes. »⁵⁴.

O gosto de uma nação pode ser conduzido pelos bons artistas, um pequeno grupo dentre uma grande massa, e se têm liberdade, toda a nação passa a se pautar por ele e pelos costumes dos mestres das artes.⁵⁵ Os costumes e a tradição historicizam as diferenças naturais, de modo que, a despeito delas ou com elas, o gosto pode se expandir por todo um povo.

O gosto, que precisa de tempo e de mestres para se consolidar, se opõe à originalidade do gênio. A invenção não limitada pelo gosto é justamente aquilo que pode pôr em risco as artes de uma nação. Se todos desejam ser gênios, inovar e abandonar os ensinamentos daqueles que se aperfeiçoaram em seus gêneros, o gosto de uma nação está em perigo:

« Le goût peut se gêner chez une nation; ce malheur arrive d'ordinaire après les siècles de perfection. Les artistes, craignant d'être imitateurs, cherchent des routes écartées; ils s'éloignent de la belle nature, que leurs prédécesseurs ont saisie: il y a du mérite dans leurs efforts; ce mérite

⁵³ O gosto sensual também pode ser aperfeiçoado, mas “*le goût intellectuel demande plus de temps pour se former*”.

⁵⁴ Voltaire. Goût. In : *Dictionnaire philosophique*.

⁵⁵ *Idem, ibidem*: « On lit les livres avec l'esprit des bons auteurs ».

couvre leurs défauts. Le public, amoureux des nouveautés, court après eux, il s'en dégoûte, et il en paraît d'autres qui font de nouveaux efforts pour plaire; ils s'éloignent de la nature encore plus que les premiers: le goût se perd; on est entouré de nouveautés qui sont rapidement effacées les unes par les autres; (...) »⁵⁶.

O medo de apenas imitar conduz a um esforço de invenção que pode ser pernicioso ao gosto, ele pode conduzir a um desvio da bela natureza. Não se deve confundir, no entanto, a inventividade natural com a “bela natureza” de que fala Voltaire no trecho acima, uma coisa é o dom inventivo natural, outra é a bela natureza que se estabelece com a tradição, ela se relaciona como decoro e com as regras da arte.

57

Bem vemos que não se constitui o gosto com uma nação de gênios. Ao contrário, a proliferação de gênios pode ser pernicioso para a manutenção do gosto. O desejo de se destacar e de agradar conduz lentamente à corrupção das artes, o exemplo

⁵⁶ *Idem, ibidem.*

⁵⁷ Nas *Lettres d'un voyageur anglais sur la France, 1781-1782, récit d'une visite faite à Ferney en 1776*, John Moore narra uma pequena história que deixa entrever a distinção entre a bela natureza e a natureza pura e simples. Ele diz: “Un soir, à Ferney, où il fut question dans la conversation du génie de Shakespeare, Voltaire déclama contre l'impropriété et l'absurdité qu'il y avait d'introduire dans la tragédie des caractères vulgaires et un dialogue bas et rampant; il cita plusieurs exemples où notre poète avait contravenue à cette règle, même dans les pièces les plus touchantes. Un monsieur de la compagnie, qui est un admirateur zélé de Shakespeare, observa, en cherchant à excuser notre célèbre compatriote, que, quoique ses caractères fussent pris dans le peuple, ils n'en étaient pas moins dans la nature. « Avec votre permission, monsieur, lui répliqua Voltaire, mon cul est bien dans la nature, et cependant je porte des culottes ». *Apud.* Henri Lagrave. In: *Inventaire Voltaire*. Sous la direction de Jean Goulemot, André Magnan et Didier Masseur. Quarto/Gallimard. Paris, 1995. p. 1246. Sobre isto ver a décima oitava carta (Sobre a Tragédia) das *Cartas Inglesas*, lá Voltaire faz seu julgamento de Shakespeare e distingue o gênio do gosto: “[Shakespeare] Tinha um gênio cheio de força e fecundidade, natural e sublime, sem a menor chama de bom gosto e sem o menor conhecimento das regras”. *Cartas Inglesas. Op. cit.* p. 33. Ver também o brilhante estudo de Leo Spitzer: “Quelques interprétations de Voltaire”. In: *Études de style*. Gallimard. Paris, 1970. p. 336-367. Neste estudo, Spitzer analisa quatro textos de Voltaire: a tragédia *Zaïre*, cuja fonte é *Otelo* de Shakespeare, o poema de salão *Les Vous et les Tu*, um excerto de *O Século de Luís XIV*, cuja referência é Bossuet, e uma carta a Madame Necker de 19 de junho de 1770. Spitzer tenta mostrar na comparação entre *Zaïre* e *Otelo* e do trecho de *O Século de Luís XIV* com um texto de Bossuet sobre o mesmo episódio o que Voltaire conserva de seus modelos e no que ele inova. Quanto a Shakespeare, o que é marcante é o decoro do francês em relação à expressão violenta e direta dos sentimentos do personagem Otelo. Enquanto o diálogo entre Otelo e Desdêmona, no momento em que o personagem principal suspeita que foi traído, expõe um “absoluto humano mais alto que o formalismo do decoro”, o mesmo trecho em que dialogam *Zaïre* e Orosmane revela que “a vida interior individual se insere num quadro formal preestabelecido”, no trecho de *Otelo* há uma violência dos termos que contrasta com as palavras de Orosmane, marcadas por uma dimensão cortês ausente na peça do inglês. Nas palavras de Spitzer: “Là où Shakespeare donne à la puissance de la passion humaine des dimensions cosmiques, dans les métaphores les plus inattendues, le Français, avec la mesure et l'effet de sourdine de la raison, scinde tout ce que est vie, créant ainsi un langage rhétorique où le pathétique est maîtrisé, et qui subjugué l'interlocuteur ». SPITZER, L. *Op. Cit.* p. 347.

dos grandes mestres é abandonado, e o gosto se perde no meio das novidades. A genialidade está ligada a uma imaginação descontrolada; o gosto, por sua vez, exige tempo, cultivo e sociabilidade. A relação entre o surgimento do gênio e uma sociedade com pouca liberdade é complexa. Ao mesmo tempo em que a influência da diferença específica e da inventividade do gênio, do desejo de se destacar, se estabelece e repercute, pondo em risco o gosto da nação com o atrativo do novo, o cerceamento da liberdade contribui para a hipertrofia da imaginação genial. A sociedade, o comércio⁵⁸ entre os homens e a liberdade lapidam o gosto de uma nação e controlam a imaginação do gênio⁵⁹, algo que se mostra no fato de que « *la poésie sera différente chez le peuple qui renferme les femmes, et chez celui qui leur accorde une liberté sans bornes* ».

Transpondo as considerações que Voltaire tece sobre as artes para a filosofia, transposição respaldada pelos termos que Voltaire utiliza para se referir a Descartes e às suas obras (gênio, romance, fábula), é possível afirmar que a falta de liberdade, como na França que perseguiu Descartes, se reflete na razão isolada e apartada do mundo presente no dogmatismo dos sistemas. Já um ambiente livre como o da Inglaterra de Newton e Locke se reflete na relação que estes autores têm com o passado.⁶⁰ É isto que diferencia a filosofia experimental da filosofia de sistema, a primeira traça uma história e se enriquece com ela, a segunda nega a história e faz um “romance” ao pretender avançar um saber todo novo.

Um gênio como Descartes, uma inteligência isolada e perseguida, distante da experiência do século que o sucedeu⁶¹, teve sua imaginação hipertrofiada justamente por não respirar o ar da liberdade, além disso, ele não foi capaz de reconhecer a desmedida da pretensão de inteligência completa do mundo.⁶² Ao contrário de Newton,

⁵⁸ Contentemos-nos aqui com o sentido do termo “comércio” como comunicação, contato e convivência entre os homens, embora não devamos perder de vista que esse termo pode ser também a tradução tolerante e humanista dos anseios de um tempo e de uma classe que começavam a se estabelecer, caso sublinhássemos sua acepção econômica. Não é à toa que um exemplo privilegiado de tolerância fornecido por Voltaire será a bolsa de Londres, na qual o judeu negocia com o árabe e este com o cristão.

⁵⁹ « Quand il y a peu de société, l'esprit est rétréci, sa pointe s'émousse, il n'a pas de quoi se former le goût. » *Idem, ibidem.*

⁶⁰ Nesta altura é preciso dizer mais uma vez que é marcante a ausência de um estudo mais detalhado da leitura voltairiana de Locke no trabalho de Eliane Martin-Haag. Principalmente porque estamos convencidos que, para Voltaire, a tríade Bacon, Locke e Newton - apesar das particularidades de cada autor - tem um sentido comum, especialmente quando opostos a Descartes. Como havíamos dito, a visada histórica da filosofia já se fazia presente desde os comentários sobre Bacon, Locke e Newton nas *Cartas Inglesas*.

⁶¹ “Com efeito, deve-se confessar que, por mais que ele fosse um grande gênio, ainda sabia pouca coisa de verdadeira filosofia: faltava-lhe a experiência do século que se seguiu. Este século é tão superior a Descartes quanto Descartes é superior à Antiguidade”. *Elementos da Filosofia de Newton. Op. cit. p. 71.*

⁶² Sobre esta pretensão considere-se as palavras de René Pomeau : « Pourquoi déprise-t-il si âprement Descartes et les cartésiens, qui furent tout de même des philosophes d'une autre envergure que Locke ?

e também de Locke, os gênios não pensam em termos de comunidade de conhecimento.
⁶³ A própria oposição entre as metáforas do filósofo e da filosofia de Descartes e Locke já antecipavam esta perspectiva. O filósofo cartesiano é um arquiteto - engenheiro, ele estabelece todo o edifício do saber. Mesmo que *de fato* seja impossível, *de direito* ele pode construir tal edifício de seus alicerces até seus últimos andares, e assim parece ser melhor. As construções, diz Descartes, arranjadas por um só homem são mais bem acabadas do que aquelas realizadas por diversas mãos. ⁶⁴ Já o filósofo lockiano é um operário (*under labourer*), para ele filosofia não se constitui mais no isolamento, ela não pretende construir todo o edifício do saber, ela apenas prepara o terreno para que o edifício seja construído pelo esforço conjunto de diversas mãos, sua tarefa é limpar o caminho dos obstáculos que impedem o acesso ao conhecimento ⁶⁵, passamos do artesanato à manufatura, do saber constituído por um só ao saber que se progride com o esforço de muitos.

Na Inglaterra, em filosofia, o gênio se pautou pelo gosto. Num país como a França, onde a intolerância e a falta de liberdade impedem o gosto, o gênio se perde numa imaginação desregrada. Newton só poderia ser inglês e filho de seu tempo.

Século de Luís XIV ou século dos ingleses?

“Os ingleses parecem ter nascido para nos ensinar a pensar.”
 Voltaire

A obra *O Século de Luís XIV*, escrita em 1752, já antecipava essa visão sobre o gênio e o gosto que foi possível identificar há pouco nos verbetes do *Dicionário Filosófico*. No entanto, ela também torna mais complexa as conclusões que devemos retirar dessa relação.

C'est que Descartes construisait la mathématique universelle. Leibniz fabriquait un univers avec des monades. Cette confiance exaspère Voltaire. Il se sent provoqué par la naïveté satisfaite de ceux qui se bercent de leurs imaginations ». *Op. cit.* p. 212.

⁶³ No caso de Newton, Voltaire é claro em dois momentos: quando mostra que o inglês se nutria das experiências realizadas pelos seus contemporâneos (mesmo quando falseavam suas previsões) e quando o filia à tradição da ciência moderna que remonta a Bacon e Galileu.

⁶⁴ DESCARTES, R. Discurso do Método. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Col. Os Pensadores. Vol. Descartes*. Abril Cultural. São Paulo, 1979. p. 34 :« (...) vê-se que os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins”.

⁶⁵ Cf. citação da nota 24.

A análise sobre o gênio e o gosto feita por Eliane Martin-Haag pressupõe que possamos transferir categorias que Voltaire utiliza para as artes (notadamente nos verbetes do *Dicionário* este é o uso) no que diz respeito às ciências. Os verbetes gênio e gosto pareciam ter em vista mais Corneille e Racine do que Descartes e Newton. Mas é certo que os textos de Voltaire parecem permitir essa mudança de registro, afinal de contas, os elementos que caracterizam o gênio (a invenção, a imaginação e a independência), de um lado, e aqueles do gosto (o aprendizado, o tempo e o cultivo do passado), de outro, são os mesmos que caracterizam a oposição entre o cartesianismo e a filosofia experimental, ou melhor, o romance dos sistemas e a sã filosofia. Além disso, gênio é o termo mais utilizado por Voltaire para caracterizar Descartes, autor que tem um valor ambíguo na visão de Voltaire.

O ponto mais difícil, no entanto, se encontra em como coadunar a perspectiva sobre o gênio e o gosto com o quadro histórico geral das ciências na França e na Europa apresentada por Voltaire no *Século de Luís XIV*. A primeira dificuldade a ser enfrentada seria a seguinte: como ficaria o século de Luís XIV perante a defesa da Inglaterra como o berço da filosofia experimental, bem como o país em que ela chegou ao seu ápice com Newton? Não seria, como sugere o próprio autor, o século de Luís XIV, na verdade, o século dos ingleses? Qual é comparativamente o lugar da França e o da Inglaterra neste quadro geral das artes e das ciências do século XVII e início do XVIII? A impressão que temos na leitura da introdução da obra é que a França do XVII é incomparável. Nas quatro eras em que o gosto distingue a grandeza no meio da barbárie, Grécia, Roma, Itália renascentista e o século XVII, o século de Luís XIV aparece como aquele tempo que soube se “enriquecer das descobertas dos três outros” e fazer mais “em certos gêneros do que os três juntos”.⁶⁶ Toda a “Europa deve sua polidez e seu espírito de sociedade à corte de Luís XIV”. Mesmo que as artes não tenham sido levadas muito mais longe do que na Itália renascentista, “a razão humana em geral se aperfeiçoou” e a sã filosofia foi conhecida nessa época. Dentro das quatro eras, só a de Luís XIV conheceu a filosofia experimental, uma estranha na Itália, por exemplo, até ser instituída por Galileu e cultivada por Torricelli. Ora, mas não é a sã filosofia, de acordo com o que vínhamos dizendo até agora, um fruto da Inglaterra?

Antes de mais nada, a filosofia só com muita dificuldade consegue se estabelecer na Europa moderna. O início do XVII não parecia ser capaz de “tirar (a filosofia) do

⁶⁶ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*. Garnier-Flammarion. Paris, 1966. cap.I.

caos em que ela foi submersa”. A inquisição em Portugal, na Espanha e na Itália, as guerras civis na França e o fanatismo do tempo de Cronwell, na Inglaterra, não reservavam lugar para a filosofia, um tempo cujo evento notório foi a condenação de Galileu, forçado a “pedir perdão na idade de 70 anos por ter razão”. Apesar desse terreno pouco fértil para a filosofia, “frágeis tentativas” foram pouco a pouco ganhando espaço. Bacon foi quem “mostrou de longe a rota que se poderia tomar”, e foi seguido por Galileu e Torricelli. Ao mesmo tempo Descartes surgia. Mas com ele as coisas se passam de outro modo. Enquanto Bacon, Galileu e Torricelli se unem na perspectiva experimental, Descartes “fez o contrário do que se deveria fazer, ao invés de estudar a natureza, ele quis advinha-la”. No mesmo parágrafo em que Voltaire fala da aurora da sã filosofia, Descartes é apresentado como seu antípoda:

“Il était le plus grand géomètre de son siècle; mais la géométrie laisse l’esprit comme elle le trouve. Celui de Descartes était trop porté à l’invention. Le premier des mathématiciens ne fit guère que des romans de philosophie. *Un homme qui dédaigna les expériences, qui ne cita jamais Galilée, qui voulait bâtir sans matériaux, ne pouvait élever qu’un édifice imaginaire* »⁶⁷

Uma filosofia que deseja construir sozinha todo o edifício do saber sem a ajuda da observação, da história e de outros homens só pode constituir um edifício imaginário. No retrato de Descartes oferecido n’*O Século de Luís XIV* aparece novamente o seu valor ambíguo, ele é grande geômetra e filósofo metódico, opôs-se aos erros da antiguidade, substituindo-os pelas suas fantasias. Do embate destas duas fábulas a sã filosofia se nutriu, nesse sentido, o valor de Descartes não é apenas negativo:

« C’était beaucoup de détruire les chimères du péripatétisme, quoique par d’autres chimères. Ces deux fantômes se combattirent. Ils tombèrent l’un après l’autre, et la raison s’éleva enfin sur leurs ruines. »⁶⁸

⁶⁷ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*. cap. XXXI. (grifo nosso)

⁶⁸ *Idem, ibidem*.

O grande problema de Descartes se encontra em sua imaginação desregrada, ele tem a característica que define o “raro talento”: o espírito de invenção. O gênio é justamente aquele que constrói sem materiais, mas isto só pode dar bons frutos nas artes, e se mesmo nelas o gênio deve se pautar pelo gosto, a história e a tradição devem lapidar a natureza, nas ciências a história é ainda mais importante. Nas ciências as coisas não se passam da mesma maneira, a imaginação e a invenção já não têm o mesmo lugar que nas artes. É ela que o conduz a quimeras como os turbilhões. Suas suposições são o resultado do desconhecimento dos limites do esforço individual na ciência. ⁶⁹ É por esta razão que Voltaire, no mesmo parágrafo supracitado, opõe a Descartes não uma outra teoria, ou outro método, mas o relato da existência de uma academia de experiências estabelecida por Lorenzo de Médici no ano de 1655 em Florença. ⁷⁰ Este relato vem realçar dois aspectos que escapam à filosofia de Descartes: (1) não se pode desdenhar a observação da natureza e, ainda mais importante, (2) essa observação deve ser empreendida por diversos homens.

« On sentait déjà, dans cette patrie des arts, qu'on ne pouvait comprendre quelque chose du grand édifice de la nature qu'en l'examinant pièce à pièce. Cette académie, après les jours de Galilée, et dès le temps de Torricelli, rendit de grands services. »⁷¹

Examinar o edifício da natureza peça a peça exige a instituição de um estabelecimento como aquele favorecido por Lorenzo de Médici, é preciso uma associação de sábios para que se possa pouco a pouco levantar o véu que encobre a natureza. Como já dizia a introdução da obra, o grande século de Luís XIV só pôde

⁶⁹ Eliane Martin-Haag também concorda a este respeito: “Le défaut majeur du génie reside en effet dans l'ignorance des limites de l'invention individuelle”. *Op. Cit.* Pág. 23.

⁷⁰ Talvez esteja aqui um verdadeiro ponto de aproximação entre Voltaire e Bacon, pois o avanço das ciências está ligado ao desenvolvimento das instituições da sociedade. Sobre a perspectiva baconiana, Maria das Graças de Souza diz: “Para Bacon, portanto, o progresso das ciências está associado ao desenvolvimento institucional, a decisões políticas, a um desenvolvimento do ponto de vista dos interesses e mesmo a uma certa mudança nas opiniões a respeito do lugar que o conhecimento deve ocupar na vida dos homens”. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. Discurso Editorial. São Paulo, 2001. p. 31.

⁷¹ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*. Cap. XXXI.

nascer depois do “estabelecimento da Academia francesa”. Ora, é justamente isto que aconteceu na Inglaterra, a despeito da administração de Cronwell. Alguns filósofos se reuniram e estabeleceram uma sociedade de sábios que posteriormente seria apoiada pelo rei Charles II. Procurando “buscar em paz verdades, enquanto o fanatismo oprimia toda verdade”, esses homens ofereceram à glória de seu país os frutos teóricos de uma associação livre entre sábios.⁷²

O caso inglês serve de exemplo e êmulo para o estabelecimento na França de instituições semelhantes. A academia de ciências francesa criada por Colbert em 1666 inaugura algo nunca antes visto na França: uma comunidade de sábios que partilham seus conhecimentos e suas descobertas.⁷³ É assim que a sã filosofia se desenvolve na França, a partir de um estímulo vindo do outro lado do Mancha. A geografia, as expedições científicas, os jornais, as artes e o “espírito de sabedoria e de crítica” se desenvolvem. Mesmo incapaz de impedir “os furores dos fanáticos”, tudo isso alargou os conhecimentos e diminuiu os efeitos da superstição, constituindo a glória da nação francesa.

Entretanto, as luzes da filosofia vêm da Inglaterra. Apesar do grande geômetra que foi Descartes, a filosofia francesa só tardiamente consegue se separar da filosofia de sistema. Descartes foi um gênio, cujo espírito de invenção não pôde fazer avançar a filosofia na mesma proporção de uma livre associação entre homens. Esta entrada tardia da França no caminho da sã filosofia é importante, mas lhe concede um lugar não tão glorioso na história das ciências:

“La saine philosophie ne fit pas en France d’aussi grands progrès qu’en Angleterre et à Florence; et si l’Académie des sciences rendit des services à l’esprit humain, elle ne mit pas la France au-dessus des autres nations. Toutes les grandes inventions et les grandes vérités vinrent d’ailleurs ».⁷⁴

⁷²Sobre os resultados desta associação criada na Inglaterra, Voltaire diz: «C’est de son sein que sortirent, de nos jours, les découvertes sur la lumière, sur le principe de la gravitation, sur l’aberration des étoiles fixes, sur la géométrie transcendante, et cent autres inventions, qui pourraient, à cet égard, faire appeler ce siècle le siècle des Anglais, aussi bien que celui de Louis XIV ». *Le Siècle de Louis XIV*. Cap. XXXI.

⁷³ E o abandono dos sistemas contribui para o progresso do conhecimento : « On acquit peu à peu des connaissances de toutes les parties de la vraie physique, en rejetant tout système ». *Idem, ibidem*.

⁷⁴ *Idem, ibidem*. Em carta a Frederico de 27 de maio de 1737, Voltaire faz um diagnóstico semelhante sobre o estado das ciências na França, ressaltando a permanência do isolamento dos sábios franceses: “À l’égard de nos universités, elles n’ont guère d’autre mérite que celui de leur antiquité. Les Français n’ont

Contudo, se no que concerne à filosofia natural a França teve de aprender com os demais países, a mesma coisa não se passa com as artes. Na poesia, na eloquência, na literatura, nos livros de moral e naqueles agradáveis, os franceses foram os legisladores da Europa. As *Provinciais* de Pascal, as *Máximas* de La Rochefoucauld, os *Discursos sobre a História Universal* de Bossuet, *Telêmaco* de Fénelon, os *Caracteres* de La Bruyère, *A Pluralidade dos Mundos* de Fontenelle, o *Dicionário* de Bayle, *Cinna* de Corneille são obras que fazem a glória da França. A grandeza das artes no XVII francês parece ser incomparável, a ponto de Voltaire recordá-lo nostalgicamente.⁷⁵

O século em que as artes receberam a proteção de Luís XIV é, no entanto, um século de gênios. Trata-se de um século povoado de individualidades criativas e originais.⁷⁶ O que une aquelas obras tão distintas é o fato de que todas têm o caráter original do gênio, cada uma em seu respectivo gênero, todas partilham a criatividade dos gestos inaugurais. As *Provinciais* de Pascal pertencem à “época da fixação da língua”, Bossuet inventou algo novo quando “aplicou a arte da oratória à própria história, que parecia excluí-la”, *Telêmaco* de Fénelon e os *Caracteres* de La Bruyère são obras que não encontram modelo no passado, bem como o *Dicionário* de Bayle. Fontenelle também não deixou de inovar, pois “a arte delicada de levar a graça até a filosofia foi também uma coisa nova”. É este o gênio (singularidade – caráter específico) da França de gênios (individualidades criativas) de Luís XIV: a criatividade e originalidade de seus artistas.

« Tous les autres écrits dont on vient de parler semblent
être d'une création nouvelle. C'est là surtout ce qui

point de Wolff, point de Mac-Laurin, point de Manfredi, point de S'Gravesande, ni de Musschenbroeck. Nos professeurs de physique, pour la plupart, ne sont pas dignes d'étudier sous ceux que je viens de citer. L'Académie des sciences soutient très bien l'honneur de la nation, mais c'est une lumière qui ne se répand pas encore assez généralement; chaque académicien se borne à des vues particulières. Nous n'avons ni bonne physique, ni bons principes d'astronomie pour instruire la jeunesse; et nous sommes obligés, en cela, d'avoir recours aux étrangers”.

⁷⁵ « Ce temps ne se retrouvera plus, où un duc de La Rochefoucauld, l'auteur des Maximes, au sortir de la conversation d'un Pascal et d'un Arnauld, allait au théâtre de Corneille ». *Idem, ibidem*.

⁷⁶ É preciso lembrar que Voltaire utiliza o termo “gênio” de forma tão ampla, na direção já indicada da polissemia do termo (anjo, talento raro, caráter específico). Algumas vezes n’*O Século de Luis XIV* o termo gênio aparece no sentido de característica particular, de caráter de um povo. De acordo com este sentido, o termo tem importante lugar na obra, ele se refere à própria tarefa do historiador: ser capaz de captar em cada época o espírito do povo. No entanto, em diversas passagens o termo se refere ao talento raro: as obras e os autores que citamos há pouco revelam o gênio (espírito, característica singular) da França, ao mesmo tempo, mas noutro sentido do termo, aquelas obras são todas frutos dos gênios franceses do XVII.

distingue cet âge illustre; car pour des savants et des commentateurs, le XVIe et le XVIIe siècle en avaient beaucoup produit; mais le vrai génie en aucun genre n'était encore développé ». ⁷⁷

Eis o que caracteriza a grandeza do século XVII francês. ⁷⁸ Sobretudo na literatura, os franceses inovaram. Mas a genialidade deixada a si mesma não pode perdurar. ⁷⁹ Como vimos anteriormente, os gênios são importantes para constituir o caráter de uma nação, bem como o seu gosto, no entanto, eles não podem predominar numa nação por muito tempo. O gênio pode servir para criar os caminhos, mas o desejo de inovar não pode prevalecer, após a construção dos caminhos, “*on est réduit ou à imiter ou à s'égarer* ». Deve haver limites também à criatividade do gênio, afinal de contas todos os gêneros têm suas regras e limitações.

« Quiconque approfondit la théorie des arts purement de génie, doit, s'il a quelque génie lui-même, savoir que ces premières beautés, ces grands traits naturels qui appartiennent à ces arts, et qui conviennent à la nation pour laquelle on travaille, sont en petit nombre. Les sujets et les embellissements propres aux sujets ont des bornes bien plus resserrées qu'on ne pense». ⁸⁰

As paixões e os caracteres não variam ao infinito, a tragédia e a comédia podem variar as cores com que pintam um número pequeno de paixões e caracteres, mas não podem inventá-los.

« Il en est de même dans l'art de la tragédie. Il ne faut pas croire que les grandes passions tragiques et les grands

⁷⁷ *Idem, Ibidem.* Cap. XXXII.

⁷⁸ O mais importante parece ser, no entanto, o estabelecimento na Europa do século XVII de uma comunicação entre os sábios nunca antes vista. Os matemáticos de todos os países se enviavam problemas a serem resolvidos, e a Europa viu nascer uma república literária, nenhuma “correspondência entre os filósofos foi mais universal”.

⁷⁹ « Ainsi donc le génie n'a qu'un siècle, après quoi il faut qu'il dégénère ». *Idem, ibidem.*

⁸⁰ *Idem, ibidem.*

sentiments puissent se varier à l'infini d'une manière neuve et frappante. Tout a ses bornes".⁸¹

Deve haver limites para o gênio, realizados os primeiros passos e os talentos excitados, "cada artista capta em seu gênero as belezas naturais que este gênero comporta". Os gênios são importantes porque instruem os séculos posteriores, criando "*une foule d'esprits agréables*", mas a novidade dos primeiros passos não pode estar sempre presente. Além disso, justamente porque são inventores, os gênios se enganam. Este é o caso de Corneille. Sua grande obra foi *Cinna*, e não *Cid*, já que esta seria uma "cópia" de uma história espanhola, ao passo que *Cinna* é toda nova. Apesar desta grande obra, há diversas peças "indignas dele", « c'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes ». Além disso, Corneille tem a independência característica dos gênios, ele não precisou aprender com a história ou com o seu tempo. Este é o principal ponto que o opõe a Racine. Racine, ao contrário de Corneille, não tem erros, suas obras são sempre elegantes e corretas. Diferente de Corneille, Racine soube se nutrir das grandes obras do passado e das vantagens de seu presente.⁸² A oposição entre Corneille e Racine ilustra muito bem a ambivalência do gênio. A superioridade de Racine reside no fato de que ele é o resultado de toda uma sociedade e do processo da história, enquanto Corneille deve a sua grandeza à sua imaginação e ao seu talento original; Newton é Racine, Descartes é Corneille.

Nesse quadro das artes na Europa da segunda metade do XVII, a França tem lugar privilegiado. A França se tornou modelo de polidez, seu espírito de sociedade e sua língua podem ser encontrados em toda Europa. E a Inglaterra? Quais os lugares da França e da Inglaterra no quadro das artes e das ciências no XVII? Ora, quando se trata das artes, da literatura e da eloquência, a França tem gênios inigualáveis, mas em filosofia "os ingleses foram mestres das outras nações", justamente porque evitaram os sistemas geniais.⁸³ Além disso, os ingleses foram grandes porque souberam superar a

⁸¹ *Idem, ibidem.*

⁸² « Corneille s'était formé tout seul; mais Louis XIV, Colbert, Sophocle, et Euripide, contribuèrent tous à former Racine ». *Idem, ibidem.*

⁸³ « C'est surtout en philosophie que les Anglais ont été les maîtres des autres nations. Il ne s'agissait plus de systèmes ingénieux. Les fables des Grecs devaient disparaître depuis longtemps, et les fables des modernes ne devaient jamais paraître. Le chancelier Bacon avait commencé par dire qu'on devait interroger la nature d'une manière nouvelle, qu'il fallait faire des expériences: Boyle passa sa vie à en

sua insularidade. “Separados do resto do mundo”, eles pareciam condenados à ignorância, mas foram capazes de adquirir um enorme conhecimento sobre a antiguidade: o Egito, a Pérsia, a Arábia foram objeto de estudo dessa nação. Superaram também um tempo em que as querelas religiosas perturbavam o reino.

É por isso que para Voltaire a querela entre os antigos e os modernos parece decidida em favor dos modernos, ao menos quanto à filosofia. Os filósofos da antiguidade não “servem para a instrução da juventude nas nações esclarecidas”, Locke é o grande exemplo da superioridade da filosofia moderna, o único a ter desenvolvido nosso conhecimento sobre o entendimento humano.

De acordo com o que vimos, a relação entre a Inglaterra e a França no quadro geral das ciências e das artes vem complexificar ainda mais a relação entre gênio e gosto que apresentamos anteriormente. Algumas considerações devem ser feitas para que não retiremos dessa relação conclusões erradas. Em primeiro lugar, os termos gênio e gosto não têm sentido apenas como opostos. É certo que são constituídos por elementos contrários, como nos mostra a relação com o tempo e com a história em cada um deles, mas isto não significa que não possam conviver. Uma obra de gênio pode ter gosto, como parece ser o caso das *Provinciais* de Pascal, bem como um gênio pode ter obras que não são frutos de sua genialidade, como é o caso de Corneille. Também é preciso dizer que as artes de uma nação se constituem de gênio e gosto, de criatividade e invenção, bem como de aprendizado e cultivo. O caráter imaginativo do gênio lhe garante um lugar especial nas artes, que comportam melhor a criatividade. Nisso a França é insuperável, é um país de gênios artísticos e literários. Já a filosofia parece guardar menos espaço para a criatividade e originalidade, daí a imaginação de Descartes ser criticada. Descartes nasceu quase poeta, dirá Voltaire, denunciando o avanço indevido da imaginação criativa, que tem lugar nas artes, sobre o campo da filosofia. As artes, mesmo que tenham também seus limites, têm um espaço de criatividade que não encontramos nas ciências, pois nesta última o objetivo é descobrir a verdade e não inventá-la. Ademais, a observação da natureza é fruto do trabalho e da comunicação entre sábios, e não da imaginação de um autor.⁸⁴

faire. Ce n'est pas ici le lieu d'une dissertation physique; il suffit de dire qu'après trois mille ans de vaines recherches, Newton est le premier qui ait découvert et démontré la grande loi de la nature par laquelle tous les éléments de la matière s'attirent réciproquement, loi par laquelle tous les astres sont retenus dans leur cours. Il est le premier qui ait vu en effet la lumière; avant lui, on ne la connaissait pas». *Idem, ibidem*. Cap. XXXIV.

⁸⁴ Isto se coaduna com a interpretação voltairiana do lema newtoniano *hypotheses non fingo*, cujo sentido pretende evitar o caráter demasiado inventivo das suposições no âmbito das ciências.

A visada histórica e a filosofia experimental

Acompanhando obras tão distintas como *O Século de Luís XIV*, os *Elementos da Filosofia de Newton* e *Micrômegas, uma história filosófica*, percebe-se que Voltaire traça uma história da filosofia, uma história dos saberes ou uma história das questões filosóficas e suas soluções que parece ter dois planos. Um plano negativo, por meio do qual são apresentados os erros de todos os tempos, e um outro plano positivo, em que vemos nascer e se desenvolver a filosofia experimental. Todas as questões filosóficas são tratadas a partir de uma *mise-en-scène* que expõe o conflito das filosofias. Mas este conflito, que poderia ser apenas a tradicional exposição cética da diafonia filosófica, ganha um sentido histórico quando atinamos para o lugar ocupado pela filosofia experimental e, principalmente, por Newton. Ele deixa de ser uma oposição de teses e argumentos sem resultado positivo para se transformar numa verdadeira visada histórica sobre a filosofia, em que certos conhecimentos avançam lentamente com a instauração de um novo procedimento filosófico inaugurado por Bacon.

Dessa maneira, é possível reconhecer que Voltaire se afasta dos termos do cartesianismo ao elaborar uma história da filosofia. Não o faria caso ela tivesse somente seu lado negativo, a história *stultitiae*. É sabido que a história não tem lugar no quadro teórico do cartesianismo⁸⁵, e recensear as posições filosóficas da antiguidade até a modernidade não passaria, de acordo com a perspectiva cartesiana, de narrar a história dos erros e da estupidez humana. Nesse sentido, o primeiro plano da narrativa histórica de Voltaire, aquele que narra a *diaphonia* das filosofias, retoma a posição segundo a qual para a verdade só há um caminho enquanto os desvios são muitos, de modo que a história dos conflitos das seitas filosóficas só pode ser a história dos iludidos. Se a verdade tivesse se manifestado em algum dos sistemas conflitantes, o conflito mesmo deixaria de existir.⁸⁶

⁸⁵ Aqui me remeto ao texto de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, *História Stultitiae e História Sapientiae*. In: *Racionalidade e Crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. Discurso Editorial e Editora UFPR. São Paulo/Curitiba, 2001. O autor apresenta a recusa cartesiana da história nos seguintes termos: “Porque, para Descartes, a relação da filosofia com sua história só poderá ser de oposição integral. O que fará com que, caso haja uma história da filosofia, essa só possa ser vista como uma história *stultitiae*, já que a descoberta da verdadeira filosofia terá como consequência a volatilização do passado filosófico. Agora, a certeza racional e matemática deve eliminar a controvérsia e a diversidade das filosofias, já que a verdade é uma e apenas o erro é múltiplo. E a história da filosofia será rejeitada em nome da incerteza fundamental que revela a controvérsia sem fim entre as seitas”. *Op. Cit.* p. 23.

⁸⁶ DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Edições 70. Lisboa, 1989. p. 15.

Contudo, nesse quadro histórico da filosofia, a história *stultitiae* tem um limite: a filosofia experimental surgida na Inglaterra. A partir daí é possível narrar outra história, não mais aquela dos sistemas que se anulam, que pertencem a história dos erros, mas a história do nascimento e desenvolvimento da sã filosofia, do procedimento que agora permitirá que o conhecimento avance pouco a pouco, e não de um saber que sempre recomeça. Não se trata, então, de mera doxografia, pois o advento da filosofia experimental torna o trabalho do “historiador” não apenas um relato de opiniões diversas, mas permite uma história filosófica da filosofia, na qual a disputa cessa para dar lugar aos conhecimentos provenientes de além-mar. O advento da filosofia experimental impede também que o filósofo, perante a supostamente interminável disputa das seitas, se entregue à condição preguiçosa da suspensão do juízo e da negação da filosofia. Perante isso é preciso dizer que, em certo sentido, o valor positivo da história da filosofia, aqui não distinguida da história dos saberes em geral, tem ela própria um percurso anterior àquele de Hegel. É certo que a história da filosofia ganha “direito de cidadania” com Hegel. No entanto, de acordo com o que estamos acompanhando, é certo também que a recusa cartesiana da história em geral e da história da filosofia em particular não é partilhada por Voltaire e outros autores do século XVIII.⁸⁷ Mais do que isso, podemos afirmar, não sem alguma temeridade, que a importância da história, conhecidamente um objeto de reflexão do patriarca de Ferney, significa também que Voltaire não só fazia dela objeto de reflexão filosófica, como transformava a filosofia em um trabalho histórico. Em outras palavras, Voltaire concede um valor filosófico à história dos saberes na medida em que todas as questões que importam aos homens, todos os problemas filosóficos, demandam uma visada histórica caracterizada pelo jogo de oposição das diversas perspectivas oferecidas pela variedade das doutrinas filosóficas. Além disso, a divisão entre os romances, fábulas e sistemas dos antigos e dos modernos, de um lado, e a sã filosofia inaugurada por Bacon e levada a cabo por Newton, de outro, permite que o *philosophe* organize esta história de modo bem particular, evitando que a diafonia filosófica conduza à suspensão do juízo. A idéia de progresso tanto comentada nos autores do XVIII implica uma mudança na própria filosofia, que agora se torna ela também histórica, numa palavra, a filosofia da história permite uma história da filosofia.

⁸⁷ Considere-se, por exemplo, o Quadro do Espírito Humano em meados do século XVIII, de D’Alembert, que abre o *Ensaio sobre os Elementos de Filosofia*.

Portanto, é preciso reconhecer a centralidade da história no pensamento de nosso autor, centralidade conectada às várias acepções do termo: a história no seu sentido aristotélico e lockiano de coleta e recenseamento dos dados da experiência, a história como consideração dos costumes e do passado e a história como processo cumulativo. O primeiro sentido é o que caracteriza o procedimento da filosofia experimental que tanto Voltaire elogia, e que garante o sucesso desta postura filosófica, sucesso que se complementa com a segunda acepção do termo, pois, além da observação dos fenômenos, costumes livres e uma relação rica com o passado e com o seu próprio tempo lapidam uma imaginação que sem ela se desgarraria. Por fim, estes dois sentidos de história se completam com a terceira acepção, pois o sucesso da filosofia experimental, que só é possível pela consideração dos dois primeiros sentidos do termo, faz com que a filosofia não seja um mero conflito interminável de seitas cujas teses e argumentos se equivaleriam, mas que seja possível depreender deste conflito o surgimento de um procedimento filosófico que faz o saber progredir e não uma filosofia de começos sempiternos.

A história da filosofia experimental tem seu ápice com o advento de Newton. A razão nasceu na Inglaterra, ou renasceu talvez, se acompanharmos a introdução de *O Século de Luis XIV*. Ora, qual é o sentido da razão ser filha da Inglaterra? Isto significa dizer que Newton, legatário do método inaugurado pelo chanceler Bacon, foi quem descobriu não apenas alguns mistérios da natureza, organizando a pluralidade caótica dos fenômenos físicos ao remetê-los todos a uma lei; ele é também aquele que levou ao mais alto grau um procedimento filosófico, aquele que concilia a experiência e a matemática, procedimento que não pode ser superado no âmbito das ciências.

Para Voltaire, além do procedimento da filosofia de Newton lhe parecer insuperável, ela também tem outros elementos que constituirão, talvez não de uma vez por todas, mas em grande parte, a visão de mundo do nosso *philosophe*. O quadro histórico do desenvolvimento da filosofia pode então ser dividido em duas partes. O momento dos erros, representado tanto pelas filosofias da antiguidade quanto pelos sistemas modernos⁸⁸, e um segundo momento que é marcado pelo advento da filosofia experimental. Esse segundo momento, por sua vez, tem seu ápice em Newton. Em outras palavras, é como se o procedimento filosófico newtoniano, bem como alguns

⁸⁸ É importante dizer que a crítica à filosofia antiga se refere à filosofia da natureza e à metafísica. Mesmo que desconfie das virtudes estoicas, o alvo de Voltaire ao criticar os antigos não é a moral, sempre elogiada pelo autor, mas as teses sobre o mundo físico e sobre os primeiros princípios.

elementos de sua física, tivessem de tal modo atingido a verdade que não poderiam jamais ser desmentidos; certa parte da ciência acabou, resta agora estender o newtonianismo aos âmbitos aos quais seu autor não pôde se dedicar. Mas negar e desmentir as conquistas do newtonianismo é impossível, pois é impossível desmentir a verdade. Dessa maneira, o newtonianismo fornece ao nosso *philosophe* elementos que constituirão as linhas definidoras de seu universo. Um desses elementos é a existência do vazio.

DEUS E O MUNDO

O vazio e a existência de Deus

Apesar da variedade das discordâncias entre a física cartesiana e a newtoniana, aquela mais significativa para Voltaire é a querela entre o mundo pleno e o mundo vazio. Esse ponto parece ser o mais importante, em primeiro lugar, porque muitas das outras divergências decorrem dele ou estão ligadas a ele, como é o caso das teorias sobre a luz. Além disso, a oposição entre o universo pleno e o mundo vazio é aparentemente aquela com maiores conseqüências metafísicas, pois Voltaire não deixará de repetir que a concepção de um universo pleno conduz ao ateísmo, e a aceitação do vazio conduz ao reconhecimento da existência de um ser criador. Nesse sentido, além do problema propriamente físico que existe em admitir o pleno, afinal como compreender o movimento na matéria sutil, há também a questão metafísica que reativa a querela entre Henry Moore e Descartes sobre o infinito divino e o infinito material.⁸⁹ Para Voltaire, o mundo da matéria infinita, o mundo pleno de Descartes, conduz ao ateísmo, à negação de um ser criador. Ao passo que “se, segundo Newton (e segundo a razão), o mundo é finito, se o vazio existe, então a matéria não existe por si mesma, logo recebeu a existência de uma causa livre”.⁹⁰ O raciocínio de Voltaire é o seguinte: se a matéria fosse infinita, e o vazio impossível, a matéria seria necessária. Se a matéria é necessária ela deve existir desde sempre, deve ter uma existência por si mesma, dispensando assim um criador. Mais do que isso, sendo anterior a tudo, ela seria uma propriedade de Deus ou o próprio Deus. Contrariamente, se aceitamos o vazio, a matéria deixa de ser necessária, passa a ser criada, evitando todos os problemas que se seguem do materialismo. Daí a necessidade de se corrigir Epicuro, segundo Voltaire. Descartes admitia um ser criador e não admitia o vazio. Epicuro negava a existência de um ser criador e admitia o vazio. De acordo com o *philosophe*, as coisas deveriam ser inversas. Descartes deveria ser ateu e Epicuro aceitar a existência de Deus. A existência do vazio “prova” que a matéria não é necessária, “pois aquilo que não está em todo lugar não pode existir *necessariamente* em nenhum lugar”, de modo que ela deve ser resultado da criação. Ao contrário, num mundo pleno, a matéria sendo necessária, “existiria por si mesma com uma necessidade absoluta, inerente à sua natureza, primordial, antecedente a tudo”.

⁸⁹ Cf. KOYRÈ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard. Paris, 1973. p. 139-155.

⁹⁰ VOLTAIRE. *Elementos da Filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. Unicamp. Campinas, 1996. pág. 26.

A oposição entre o mundo pleno e o mundo vazio aparece já na carta XIV das *Cartas Inglesas*.⁹¹ Essa oposição será retomada diversas vezes nos *Elementos da Filosofia de Newton* e em outros textos. Nos *Elementos*, a discussão aparece dentro do debate sobre o espaço, no capítulo II da primeira parte, cujo título é “Do espaço e da duração”. Ali, Voltaire reproduz a polêmica perspectiva de Newton segundo a qual o espaço é um sensorio divino e afirma que “o que diz respeito ao espaço, à duração, aos limites do mundo, Newton seguia as antigas opiniões de Demócrito, Epicuro e de uma multidão de filósofos corrigidos por nosso célebre Gassendi”.⁹² Mais a frente na mesma obra, Voltaire apresentará certas objeções físicas que os defensores do mundo pleno devem enfrentar. No capítulo II da segunda parte, Voltaire diz:

“1. de que modo uma linha reta poderia chegar até nós através de tantos milhões de camadas de matéria movidas em linha curva, e por meio de movimentos diversos?

2. como um corpo tão fino poderia, em sete ou oito minutos, percorrer os espaço de quatrocentas mil vezes trinta milhões de léguas de uma estrela até nós, se, neste espaço, tivesse de penetrar numa matéria resistente? Seria preciso que cada raio desordenasse num instante trinta e três milhões de léguas de matéria sutil por quatrocentas vezes”.⁹³

Entretanto, a disputa sobre o mundo pleno e o mundo vazio será mais uma daquelas disputas insolúveis.⁹⁴ No verbete “Espaço” do *Dicionário Filosófico*, o ceticismo de Voltaire é mais evidente do que aquele que já podíamos vislumbrar nos *Elementos*. Voltaire afirma, então, que tanto faz qual sistema adotemos, a questão do pleno e do vazio não tem conseqüências para a física:

⁹¹ “Ao chegar a Londres, um francês encontrará tudo muito mudado em filosofia, e também no resto. Deixou o mundo cheio, encontrou-o vazio”. *Cartas Inglesas*. *Op. cit.* p. 23.

⁹² *Idem, ibidem*. p.33.

⁹³ *Idem, ibidem*. p.79. Ver ainda a página 75.

⁹⁴ Voltaire não menciona a hipótese do éter da qual Newton lança mão para explicar a gravitação, cuja recepção enfrentava os problemas advindos da concepção da ação à distância. Para ele, Newton é sempre o defensor do mundo vazio.

«Heureusement, quelque chose que disent les philosophes sur ces questions insolubles, que l'on soit pour Épicure, pour Gassendi, pour Newton, ou pour Descartes et Rohault, les règles du mouvement seront toujours les mêmes; tous les arts mécaniques seront exercés, soit dans l'espace pur, soit dans l'espace matériel».⁹⁵

No mesmo verbete, aquela defesa da concepção newtoniana do espaço como sensorio divino é rechaçada. Aquilo que outrora parecia claro e aceitável se torna obscuro e inadmissível:

« Newton regarde l'espace comme le sensorium de Dieu. J'ai cru entendre ce grand mot autrefois, car j'étais jeune; à présent je ne l'entends pas plus que ses explications de l'Apocalypse. L'espace sensorium de Dieu, l'organe intérieur de Dieu! je m'y perds et lui aussi. Il crut, au rapport de Locke, qu'on pouvait expliquer la création en supposant que Dieu, par un acte de sa volonté et de son pouvoir, avait rendu l'espace impénétrable. Il est triste qu'un génie tel que Newton ait dit des choses si inintelligibles ».⁹⁶

Ora, perante isso é preciso inverter as posições dos argumentos físicos e metafísicos no que se refere à disputa sobre o vazio e o mundo pleno. À primeira vista, quando enfrentamos a questão a partir dos *Elementos*, parecem ser os argumentos físicos contra o pleno que conduzem à admissão do espaço puro. No entanto,

⁹⁵ “Espace”. In: *Dictionnaire philosophique*.

⁹⁶ *Idem, ibidem*. É notável que no momento em que Newton é “criticado” mais uma vez reaparece o termo gênio, marcando o desrespeito do inglês pelo seu próprio lema: *hipoteses non fingo*. Em certos assuntos o próprio Newton não foi capaz de limitar sua imaginação genial.

compreender esse espaço puro é tão difícil que, no final das contas, enfrentaríamos tantas objeções sobre essa concepção, ainda mais quando afirmamos o espaço como sensório divino, quantas foram endereçadas à matéria sutil que preencheria todo o universo.

A partir do verbete do *Dicionário*, a questão do espaço puro, do pleno e do vazio aparece como uma questão insolúvel e inútil, já que na física tudo se passa da mesma forma, estejamos com Newton ou com Descartes. Assim, o resultado metafísico de cada uma das teses parece ganhar mais valor do que seus argumentos propriamente físicos. Para Voltaire, os argumentos físicos contra o mundo pleno são fortes o bastante para afastar tal sistema. No entanto, a aceitação desta ou daquela posição não tem resultado algum para a física propriamente dita, que continua a resolver seus problemas sem se preocupar com tais questões. Isso já não se passa com a metafísica. Dependendo de qual sistema somos levados a adotar, o resultado metafísico é diferente. Afirmar o vazio e conceber o espaço puro parece ser muito difícil. No entanto, o raciocínio nos mostra que um sistema de matéria infinita favorece o ateísmo, enquanto que a admissão do vazio favorece a existência de Deus. Não se trata então de afirmar esta ou aquela tese física a partir de argumentos irretorquíveis, mas tão somente de, perante a dificuldade de se decidir por esta ou aquela tese, ver qual delas favorece algo que para Voltaire era *certo*: a existência de Deus.

O conhecimento da existência Deus

Qual é, porém, a natureza dessa certeza? Para compreendê-la é preciso retornar mais uma vez ao deísmo de nosso autor. Nosso objetivo aqui não é detalhá-lo, algo que já fizemos em outro lugar.⁹⁷ No entanto, sendo nosso objetivo fornecer alguns elementos que constituem o universo de Voltaire e ressaltar as relações entre filosofia natural, metafísica e moral, não é possível deixar de reiterar certos pontos.

Sabemos que o Deus de Voltaire é conhecido por seus efeitos. Retomando a perspectiva de seu mestre Newton⁹⁸, Voltaire sempre afirmou que a prova pelo desígnio

⁹⁷ Na dissertação de mestrado, *Voltaire filósofo: metafísica e filosofia inglesa na formação filosófica de Voltaire* (2004-USP), procuramos em dois capítulos estabelecer as vias pelas quais o autor chega ao conhecimento de Deus e quais são os resultados desse conhecimento em relação àquele que encontramos em Locke, Clarke e Newton, autores que constituíam suas fontes.

⁹⁸ No escólio geral dos *Principia*, Newton diz: “Nós o conhecemos somente por suas invenções mais sábias e excelentes das coisas e pelas causas finais; (...)”. In: *Os Pensadores*. Vol. Newton e Leibniz. Abril Cultural. São Paulo, 1974. p. 27.

é a única “demonstração” da existência de Deus.⁹⁹ A conhecida prova *a posteriori* lhe parecia a única a evitar dificuldades comuns a outros argumentos e raciocínios.¹⁰⁰ Entretanto, a via newtoniana de acesso ao conhecimento de Deus não conduz nosso *philosophe* ao Deus do inglês, como mencionamos. O autor professava um deísmo ressequido, aquele do velho Deus geômetra e distante. Mais do que mostrar que o Deus de Voltaire não é aquele Deus bíblico que animava a fé de Newton, o que desejamos no momento é compreender qual é o estatuto do conhecimento de Deus. Isso se faz ainda mais necessário quando temos em mente obras como os *Diálogos de Lucrécio e Posidônio*, a partir do qual seria possível ver por que dificuldades passava a questão. Nesses diálogos, Voltaire reproduz com tanta força a posição materialista que chegamos a duvidar se seu deísmo não se abalava com a força dos argumentos materialistas que recenseava.

Voltaire, sem dúvida, apresenta nesses diálogos um Posidônio convencido da existência de Deus a partir da idéia de que toda a obra demonstra um autor. Entretanto, a apresentação da posição de Lucrécio tem tanta força que chegamos a duvidar se o próprio Voltaire não se abalou com tais argumentos e não percebeu a fragilidade da posição deísta. Mesmo assim, Posidônio reafirma sua crença num Deus do qual nada mais podemos dizer. Ao final do diálogo, Lucrécio, perante a crença inabalavelmente estabelecida em Posidônio, pergunta sobre a relação desse Deus com nossas idéias, sentimentos e sensações, ao que Posidônio replica, confessando sua ignorância:

« J'avoue sur tout cela mon ignorance. Le monde
pourra avoir un jour de nouvelles lumières, mais
depuis Thalès jusqu'à nos jours nous n'en avons
point. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de sentir

⁹⁹ A única exceção a isto se encontra no *Tratado de Metafísica*, quando Voltaire reconhece que a prova *a posteriori* não avança nada sobre os atributos de Deus e se dedica a outras “demonstrações”, recorrendo a Locke e Clarke. Sobre isto ver: POMEAU, R. *La religion de Voltaire. Op. cit.* p.203-204 & BRANDÃO, R. *Voltaire filósofo: metafísica e filosofia inglesa na formação filosófica de Voltaire.* Dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo em junho de 2004.

¹⁰⁰ Isso não impede que Voltaire adicione outras “provas” àquela do desígnio. Por exemplo, nos *Elementos*, capítulo I, o autor recorre à sucessão de gerações. E, no *Tratado de Metafísica*, capítulo II, retoma a perspectiva de Locke apresentada no capítulo 10 do livro IV do *Ensaio sobre o entendimento humano*. É importante notar que essa via para o conhecimento de Deus é tomada no momento em que Voltaire reconhece que a prova *a posteriori* não fornece nada sobre a natureza e atributos divinos, daí a busca de uma outra via cujos resultados sejam mais ricos, mas da qual nosso autor nunca se convencerá.

notre impuissance, de reconnaître un être tout-puissant, et de nous garder de ces systèmes ». ¹⁰¹

O que gostaríamos de ressaltar nesses diálogos não é, entretanto, o seu resultado, que já sabemos ser mais uma defesa de um deísmo ressequido. Gostaríamos, ao contrário, de ressaltar a força com que a posição materialista é apresentada. O que vemos se desenrolar nesses diálogos é a oposição ponto a ponto de teses e argumentos deístas e materialistas, fazendo com que muitas vezes reconheçamos a igualdade de forças das posições, mesmo que, por fim, a balança penda para o lado do deísmo.

O mesmo processo já podia ser identificado no *Tratado de Metafísica*. Ao lidar com a questão da existência de Deus, Voltaire passa em revista a posição materialista tentando responder um a um aos argumentos que visavam negar a existência de um ser superior. E ao que se chegou no *Tratado*? Mais uma vez a um deísmo magro como nosso autor. No entanto, o *Tratado* deixa claro aquilo que a força da posição de Lucrécio apenas sugere; na oposição deísmo versus materialismo, não se trata da certeza contra a falsidade, da crença baseada na demonstração, apesar do uso do termo por Voltaire, contra fábulas ininteligíveis. As dúvidas que surgem no embate entre essas duas posições realmente abalavam o *philosophe*, e seu ponto de apoio deísta não é, como veremos, uma sólida verdade demonstrada.

A oposição entre deísmo e materialismo é, na verdade, a oposição da verossimilhança contra uma tese repleta de dificuldades. O que sustenta a crença de Voltaire é uma verossimilhança, uma probabilidade, e não uma certeza demonstrada. Após todo o percurso de argumentos a favor e contra a existência de Deus, o autor diz:

“Que um leitor equânime, tendo maduramente pesado o pró e o contra da existência de um Deus criador, veja agora de que lado está a verossimilhança!”. ¹⁰²

¹⁰¹ Dialogues entre Lucrèce et Posidonius. In : *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 332.

¹⁰² Tratado de Metafísica. In: *Os Pensadores*. Vol. Voltaire. Trad. Marilena de Souza Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 68.

Qual é, então, o estatuo da crença na existência de Deus? Bem, antes de responder esta questão, devemos dizer que o materialismo é mais dogmático que o deísmo. O dogmatismo materialista teria de aceitar sem provas muito mais coisas do que o deísmo, a eternidade da matéria sendo uma das principais delas.

Em carta a Frederico datada de 17 de abril de 1737, Voltaire apresenta algo que lança luz sobre o que estamos tratando:

« Quelle sera donc l'opinion que j'embrasserai ? Celle où j'aurai, de compte fait, moins d'absurdités à dévorer. Or je trouve beaucoup plus de contradictions, de difficultés, d'embarras, dans le système de l'existence nécessaire de la matière ; je me range donc à l'opinion de l'existence de l'Être suprême, comme la plus vraisemblable et la plus probable. Je ne crois pas qu'il y ait de démonstration, proprement dite, de l'existence de cet Être indépendant de la matière. Je me souviens que je ne laissais pas, en Angleterre, d'embarrasser un peu le fameux docteur Clarke, quand je lui disais : 'On ne peut appeler démonstration un enchaînement d'idées qui laisse toujours des difficultés. Dire que le carré construit sur le grand côté d'un triangle est égal au carré des deux [autres] côtés, c'est une démonstration qui, toute compliquée qu'elle est, ne laisse aucune difficulté ; mais l'existence d'un Être créateur laisse encore des difficultés insurmontables à l'esprit humain. Donc cette vérité ne peut être mise au rang des démonstrations proprement dites. Je la crois, cette vérité ; mais je la crois comme ce qui est le plus vraisemblable ; c'est une lumière qui me frappe à travers mille ténèbres' ». ¹⁰³

¹⁰³ Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 24, pp. 498-499.

A crença na existência de Deus é verossímil e provável, ela não tem o mesmo estatuto das verdades estabelecidas por demonstração matemática.¹⁰⁴ A comparação da crença na existência de Deus com uma demonstração matemática parece nos conduzir a afirmar que esta crença não teria tanto valor, já que não se baseia na mesma força que teria uma demonstração propriamente dita. Além disso, poderíamos ser levados a pensar que o materialismo teria o mesmo valor epistêmico que o deísmo, o mesmo estatuto de opinião provável. Devemos, contudo, evitar esses dois mal-entendidos. Afirar que o deísmo e o materialismo não podem ser demonstrados não significa conceder-lhes o mesmo valor epistêmico. Apesar de ambos serem indemonstráveis, um deles fornece verossimilhança e probabilidade que não estão presentes, ao menos no mesmo grau, na opinião contrária. Achar que porque são ambos indemonstráveis deísmo e materialismo devem ser postos no mesmo nível é dar um valor excessivo à demonstração.

O verbete ‘Certo, Certeza’ do *Dicionário Filosófico* apresenta claramente que, à exceção do conhecimento matemático e o conhecimento de existência de si mesmo, não há propriamente falando certeza. A certeza jurídica e a certeza histórica não são certezas propriamente ditas. A mesma comparação com as verdades geométricas reaparece no momento da crítica à noção de certeza jurídica:

“Il n’y a nulle certitude, dès qu’il est physiquement ou moralement possible que la chose soit autrement. Quoi! il faut une démonstration pour oser assurer que la surface d’une sphère est égale à quatre fois l’aire de son grand cercle, et il n’en faudra pas pour arracher la vie à un citoyen par un supplice affreux! ”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. POMEAU, R. *La religion de Voltaire. Op. cit.* p. 205.

¹⁰⁵ Certain, Certitude. In: *Dictionnaire philosophique*.

A ausência da demonstração faz com que somente por extensão possamos chamar algo certo moralmente, já que não podemos afirmar que o contrário é impossível. É preciso então que nos contentemos com as probabilidades.¹⁰⁶

É importante notar que a questão epistemológica da certeza logo ganha no texto de Voltaire seu teor moral e “militante”, pois da discussão da fragilidade de nossas certezas passamos para a questão da pena capital e das injustiças em geral.¹⁰⁷ O probabilismo de Voltaire resulta numa prática jurídica pautada pela consciência da falta de certeza fora do âmbito matemático, tal consciência engendra a interdição da pena capital, já que não podemos fazer equivaler as probabilidades para a condenação com a certeza da morte do acusado.

A certeza histórica também se baseia na acumulação de indícios que, segundo nosso autor, só pode nos fornecer uma maior probabilidade e jamais uma certeza propriamente dita. Há apenas dois casos em que teríamos uma certeza, em que estaríamos fora do âmbito das probabilidades comuns à prática jurídica e à história: a certeza matemática e a certeza de nossa existência.

« Un jeune homme qui commence à étudier la géométrie vient me trouver il n'en est encore qu'à la définition des triangles. N'êtes-vous pas certain, lui dis-je, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits? Il me répond que non seulement il n'en est point certain, mais qu'il n'a pas même d'idée nette de cette proposition: je la lui démontre; il en devient alors très certain, et il le sera pour toute sa vie.

Voilà une certitude bien différente des autres: elles n'étaient que des probabilités, et ces probabilités examinées sont devenues des erreurs; mais la

¹⁰⁶ « Si tel est le malheur de l'humanité qu'on soit obligé de se contenter d'extrêmes probabilités, il faut du moins consulter l'âge, le rang, la conduite de l'accusé, l'intérêt qu'il peut avoir eu à commettre le crime, l'intérêt de ses ennemis à le perdre; il faut que chaque juge se dise: La postérité, l'Europe entière ne condamnera-t-elle pas ma sentence? dormirai-je tranquille, les mains teintes du sang innocent? ». *Idem, ibidem.*

¹⁰⁷ É importante notar também que Voltaire ataca o fundamento de uma opinião comum àqueles que defendem a pena capital. Muitas vezes a opinião favorável vem seguida pela idéia da certeza da culpa do acusado, algo como: “Só sou a favor da pena de morte se a culpa for certa”. Ora, é justamente esta certeza que Voltaire pensa ser impossível.

certitude mathématique est immuable et éternelle ». ¹⁰⁸

A certeza matemática depois de estabelecida por meio de demonstração permanece inabalável. E quanto à certeza de nossa existência? De acordo com Voltaire, ela está baseada no mesmo princípio das certezas matemáticas: o princípio de contradição. O pensar e o sentir são evidências da minha existência:

« J'existe, je pense, je sens de la douleur; tout cela est-il aussi certain qu'une vérité géométrique? Oui, tout douteur que je suis, je l'avoue. Pourquoi? C'est que ces vérités sont prouvées par le même principe qu'une chose ne peut être et n'être pas en même temps. Je ne peux en même temps exister et n'exister pas, sentir et ne sentir pas. Un triangle ne peut en même temps avoir cent quatre-vingts degrés, qui sont la somme de deux angles droits, et ne les avoir pas ». ¹⁰⁹

Dentre nossos conhecimentos, apenas o matemático e o conhecimento de nossa existência são verdadeiramente certos. Quanto ao restante devemos nos contentar com probabilidades. No entanto, não é por ausência da certeza baseada no princípio de contradição que a prática jurídica e a história deveriam ser suspensas, por exemplo. As probabilidades fornecem o meio tanto para julgar quanto para fazer uma história verossímil. Eis o ponto de afastamento do cartesianismo. A ausência de certeza demonstrativa não pode fazer com que a questão do julgamento e a história sejam expulsas da reflexão filosófica. Além disso, mesmo sem a certeza propriamente dita, posso *crer* em certo evento histórico ou na existência de Pequim, como posso *crer* que certo réu é culpado de assassinato.

¹⁰⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁹ *Idem, ibidem.* Repare-se que Voltaire inverte a proposição cartesiana. Ele diz: “*J'existe, je pense*”. Ora, a certeza da nossa existência é intuitiva; trata-se de um sentimento imediato que prescinde da *démarche* cartesiana.

O próprio *Tratado de Metafísica* já sugerira em relação a um outro problema que havia uma separação entre demonstração e crença, no sentido de que a crença não depende exclusivamente da demonstração. Essa independência da crença em relação à demonstração aparece quando Voltaire trata, no capítulo IV do *Tratado*, o problema da existência de objetos exteriores.

Sobre a gênese da crença

O capítulo IV do *Tratado de Metafísica* é um texto em que Voltaire enfrenta diretamente um conhecido problema epistemológico: a existência dos objetos exteriores, o tradicional problema do mundo exterior. É nesse texto também que Voltaire enfrenta os céticos, aqui pensados como aqueles que negariam a existência de objetos exteriores, ou ao menos, a certeza da existência desses objetos. Seria possível afirmar que Voltaire mais uma vez não compreende seu adversário, visto que o ceticismo de forma alguma negaria a existência do mundo exterior. Entretanto, Voltaire não diz explicitamente que os céticos negam a existência de objetos exteriores; todo o texto indica que o problema central é o da *certeza*: os céticos negam a *certeza* sobre a existência dos objetos exteriores, daí a predileção dessa seita filosófica por termos como “parece” e “aparece”. Ademais, estudos recentes mostram o lugar especial que teve certa associação entre ceticismo e solipsismo, entre a tradição cética e problemas específicos da modernidade, principalmente aqueles encontrados em Malebranche e Berkeley, que poderia conduzir a uma posição cética solipsista ao menos virtualmente possível, chamada então de *egoïsme*.¹¹⁰

O objetivo aqui não é percorrer todos os passos da resposta de Voltaire a esse problema, percurso que não deixa de ser importante para compreender sua atitude em relação à tradição cética, mas tão somente sublinhar os aspectos que delineiam a concepção voltairiana de crença.¹¹¹

Para Voltaire, a existência do mundo exterior também não pode ser demonstrada, como será o caso para Diderot mais tarde, no entanto, isso não significa

¹¹⁰ Sobre esse assunto ver os textos de Sébastien Charles: “Berkeley no país das Luzes, ceticismo e solipsismo no século XVIII”. In: *Dois Pontos*. Vol. 1 n.º 2. 2005. Filosofia britânica nos séculos XVII e XVIII. UFPR/UFSc. Curitiba, 2005. p. 11-34; « Du ‘Je pense, je suis’ au ‘Je pense, seul je suis’, crise du cartésianisme et revers des Lumières ». In: *Revue philosophique de Louvain*, 4, 2004, p. 565-582; « Scepticisme et solipsisme au XVIIIe siècle: la prégnance des débats cartésiens au siècle des Lumières », *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2005, p. 3-22 & « O solipsismo como forma extrema de ceticismo no século XVIII ». In: *Dois pontos*. Ceticismo. Vol. 4 n.º 2. Out. – 2007. p 13-38.

¹¹¹ Tive a oportunidade de tratar esse assunto em outro lugar: Voltaire et le scepticisme. In: *Philosophiques*. Vol. 1.n.º 35. 2008. Canada.

que devemos suspender nosso juízo. Existem fortes *indícios* para *crê-la* verdadeira. A familiaridade e a força com que os corpos se apresentam e a garantia fornecida pelo tato dispensam demonstrações sobre sua existência. Sobre esse assunto um trecho do mesmo capítulo é bastante eloqüente. Confrontado com a questão de saber o que ele deveria responder a Deus se este último se dignasse a lhe perguntar qual das duas proposições seguintes é falsa, “há corpos exteriores” e “entre um círculo e sua tangente uma infinidade de linhas curvas podem passar”, o *philosophe* diria:

“Adivinharia que é a última, pois sabendo que ignorei durante muito tempo esta proposição, e que tive necessidade de uma atenção concentrada para compreender sua demonstração; que acreditei aí encontrar dificuldades; que, enfim, as verdades geométricas só têm realidade em meu espírito, poderia suspeitar que este se enganou”.¹¹²

A proposição sobre os corpos não tem demonstração. A segunda tem. Entretanto sou levado a acreditar na veracidade da primeira e na falsidade da segunda. Por quê? Porque a crença não depende exclusivamente da demonstração, posso crer e normalmente creio sem o auxílio de demonstrações. Para Voltaire, a crença não é do domínio exclusivo da demonstração, a crença não necessita exclusivamente da certeza; a probabilidade também é responsável pelo estabelecimento de crenças, o que podemos constatar na prática jurídica e na história.

« Les vérités historiques ne sont que des probabilités. Si vous avez combattu à la bataille de Philippes, c'est pour vous une vérité que vous connaissez par intuition, par sentiment. Mais pour nous qui habitons tout auprès du désert de Syrie, ce n'est qu'une chose très probable, que nous connaissons par ouï-dire. Combien faut-il de ouï-dire pour former une persuasion égale à celle d'un

¹¹² Tratado de Metafísica. In: *Os Pensadores: Voltaire*. Trad. Marilena Chauí. Ed. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 71.

homme qui, ayant vu la chose, peut se vanter d'avoir une espèce de certitude?

Celui qui a entendu dire la chose à douze mille témoins oculaires n'a que douze mille probabilités, égales à une forte probabilité, laquelle n'est pas égale à la certitude ». ¹¹³

O verbete « Verdade » do *Dicionário Filosófico* retoma o problema da demonstração e da probabilidade como já havia surgido no verbete “Certo, Certeza”. Infelizmente, Pilatos ao perguntar a Jesus “O que é a verdade?” não teve paciência para esperar pela resposta. Perdemos assim a oportunidade da verdade nos ser revelada. Já que ela não nos foi revelada, o que nos resta é a demonstração nas matemáticas e a probabilidade jurídica e histórica. Visto que o julgamento dos acusados e o trabalho do historiador pertencem ao reino da probabilidade, qual é o resultado prático da falta de certeza?

Ora, no que se refere à história, a ausência de certeza só faz aumentar a acribia do historiador, agora encarregado de multiplicar os indícios para que a probabilidade também aumente. No caso do julgamento dos acusados, a probabilidade, como já dissemos, interdita a pena capital, pois perante a impossibilidade de estabelecer a certeza jurídica não podemos concordar em trocar a *probabilidade da culpa*, por maior que seja, pela *certeza da morte*.

« De ce concours de probabilités, il se formera une opinion très forte qui pourra servir à excuser votre jugement. Mais comme vous n'aurez jamais de certitude entière, vous ne pourrez vous flatter de connaître parfaitement la vérité. Par conséquent vous devez toujours pencher vers la clémence plus que vers la rigueur ». ¹¹⁴

¹¹³ Verité. In: *Dictionnaire philosophique*.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*.

A crença, então, pode se estabelecer pela demonstração (no caso das verdades matemáticas) e por probabilidades (como no caso da história e da prática jurídica), afora aquela do sentimento de minha própria existência que, apesar de também se fundar no princípio de contradição, não comporta demonstração, a “verdade que conheceis por intuição, por sentimento”. O verbete “Fé” do *Dicionário filosófico* pode nos auxiliar a compreender a gênese da crença. Lá Voltaire explica que há apenas três modos pelos quais a crença se estabelece.

“Não podemos crer senão naquilo que parece verdadeiro; nada parece verdadeiro a não ser por três maneiras, ou pela intuição, o sentimento, *eu existo, eu vejo o sol*; ou por probabilidades acumuladas que têm lugar de certeza, *há uma cidade chamada Constantinopla*, ou por via de demonstração; *os triângulos que têm mesma base e mesma altura são iguais*”.¹¹⁵

A demonstração é apenas um dos modos pelos quais a crença se estabelece. Há coisas não passíveis de demonstração, a existência de Constantinopla por exemplo, mas dignas de crença. O conhecimento intuitivo de minha existência também não precisa de demonstração; e, como vimos, este conhecimento é um conhecimento certo. Exigir que todos nossos conhecimentos tenham caráter demonstrativo é algo desarrazoado. Ao analisar a crença Voltaire apresenta os elementos que podem engendrá-la: *demonstração*, mas também *intuição* e *sentimento*, colocados na mesma classe por assim dizer, e as *probabilidades acumuladas*, que têm aspecto de certeza.¹¹⁶ Estas são as vias pelas quais as crenças se estabelecem. É preciso, entretanto, não confundir crença com fé. Voltaire deseja distingui-las nitidamente. De acordo com ele, a fé não é uma crença precisamente porque não se estabelece a partir de nenhum dos três modos: intuição/sentimento, probabilidades acumuladas e demonstração. A fé é, na verdade, “incredulidade subjugada”.

¹¹⁵ Foi ou Foy. In: *Dictionnaire philosophique*.

¹¹⁶ Têm aspecto de certeza, mas não equivalem a ela. Elas substituem na prática a certeza, mas não se confundem com ela, pois não estão fundadas sobre o princípio de contradição.

Para Voltaire, então, a fé não é identificável a uma crença, simplesmente porque o autor faz da crença algo razoável, vinculado ao verossímil, enquanto que o artigo de fé, por definição, não tem nenhuma verossimilhança. “O que é a fé? É crer naquilo que parece evidente?”. A resposta é não. “A fé consiste em crer, não naquilo que parece verdadeiro, mais naquilo que parece falso a nosso entendimento”.¹¹⁷ A fé não é uma crença, ela é “aniquilação da razão, um silêncio de adoração perante as coisas que parecem incompreensíveis”.¹¹⁸ Ela é “o respeito pelas coisas incompreensíveis”, em uma palavra, a “fé é obediência”. Aquele que a tem deve “cativar seu entendimento sob o jugo da fé”. A fé não necessita do auxílio da razão. Mais que isso, ela é contrária à razão. Desse modo, de acordo com a perspectiva de Voltaire, não há sentido para os *preambula fidei*. Parece que temos aí uma concepção fideísta.¹¹⁹ Não encontramos justamente em Montaigne e Bayle, autores conhecidos por Voltaire, a articulação fideísta entre razão e fé? Desprezando a tradição cética, principalmente aquela legada por Montaigne e Bayle, mas também por Pascal e La Mothe le Vayer, não estaríamos correndo o risco de perder a oportunidade de esclarecer concepções tão caras ao século XVIII? Penso que a perspectiva de Voltaire é devedora das articulações entre fé e razão elaboradas por estes autores. Esse parece ser um dos aspectos mais ricos da relação entre Ilustração e ceticismo, do ponto de vista historiográfico. Uma das questões que se impõe nessa relação é: como foi possível passar, em dois séculos, de um ceticismo que conserva um lugar para a fé para um “ceticismo” anticlerical? Como se passou do respeito manifestado por Montaigne em relação à religião aos sarcasmos e à ironia voltairiana face à Infâmia?¹²⁰

¹¹⁷ *Idem, ibidem.*

¹¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹¹⁹ Mas não um fideísmo como o compreende René Pomeau, que, de acordo com nossa opinião, não compreende a relação entre crença, fé e razão, de modo a sempre recorrer a elementos exteriores e de ordem biográfica para solucionar algumas dificuldades das obras de Voltaire. Sobre nossa opinião, ver a nota seguinte.

¹²⁰ As respostas para estas questões já foram sugeridas por Richard Popkin: “A teoria de Montaigne e seus seguidores tem sido interpretada de duas maneiras opostas. E estas duas interpretações têm representado as duas direções que o ceticismo moderno tem tomado. Uma, para o libertinismo e o livre pensamento de Voltaire e Hume. A outra, para a defesa irracional e anti-razão da fé de Kierkegaard”. Kierkegaard e o ceticismo. In: *Ceticismo*. EDUFF. Niterói, RJ, 1996. p. 19-43. O ceticismo de Montaigne e Bayle os conduziu a uma separação entre fé e razão que Voltaire parece retomar. A completa exclusão da fé do domínio do racional conduz, portanto, a duas direções possíveis, e a concepção fideísta da fé pode criar devotos ou incrédulos. Se considerarmos esta exclusão da mesma maneira que Frédéric Brahami em *Le travail du scepticisme* podemos ver melhor em que sentido a posição de Voltaire deve ser compreendida. A fim de explicitar sua compreensão do fideísmo, termo inventado no século XIX e que portanto deve ser definido com precisão, Brahami nos apresenta diversas definições desse termo, umas mais precisas que outras, para logo em seguida aplicá-las aos autores modernos. Assim, o fideísmo “afirma a verdade dos conteúdos da fé independentemente de toda razão para crer”, ele é “uma heresia caracterizada pela rejeição da construção dogmática das relações entre a fé e a razão”, que vem invalidar “as provas da

O verbete “Crer” do *Dicionário* já sugerira a distinção entre crença e fé. O religioso, um muçulmano no caso, confunde crença com fé. Ele toma algo absurdo, sem a menor verossimilhança, como algo em que ele crê. Todavia, o que acontece é que ele apenas tem fé, ele repete passivamente algo absurdo. Como diz Voltaire:

« Le fond du discours de Moustapha est qu’il croit
ce qu’il ne croit pas. Il s’est accoutumé à prononcer,
comme son molla, certaines paroles qu’il prend pour
des idées ». ¹²¹

Toda fé é submissão à autoridade, toda crença é verossímil. O que constatamos então é a independência da crença em relação à demonstração e à certeza. Estas duas têm apenas um pequeno lugar na vastidão dos nossos conhecimentos, a maioria deles fundados sobre a probabilidade e a verossimilhança. Afora a crença estabelecida por demonstração e aquela da existência de mim mesmo, que são poucas comparadas às restantes, há sempre uma grande dose de dúvida, por não se basear numa demonstração, certas crenças nunca são inabaláveis, sempre abertas a novas dúvidas, ou como diz o autor: “*Croire, c’est très souvent douter*”.

existência de Deus” e a recusar “o valor epistemológico dos preâmbulos da fé”. Enfim, na medida em que o fideísmo separa a ordem da razão daquela da religião, ele visa apresentar “em todo o seu caráter profano este elemento da vida ordinária dos homens que é a crença”. É aí que reencontramos a perspectiva de Voltaire porque, para ele, a fé não pode se estabelecer a não ser pela falta de motivos que favoreçam a crença. A fé é independente da razão, é mesmo oposta a ela. Vemos que o ceticismo é uma via de mão dupla, que permite tanto se chegar à devoção quanto ao ateísmo. Uma vez separadas a fé e a razão, ateísmo ou agnosticismo se tornam posições que não são mais determinadas pelo ceticismo epistemológico, e outros fatores não epistêmicos determinam a escolha desta ou daquela posição. Assim, Voltaire pode logicamente afirmar que existe indícios para a crença na existência de Deus. Mas esses indícios não repousam sobre demonstrações e não permitem uma adesão dogmática. Eles se apresentam como probabilidades, como verossimilhanças, pois estão fundados na observação de diversos aspectos de um universo que parece manifestar uma inteligência divina na organização do todo. Não estamos, todavia, na ordem da demonstração, e é justamente essa crença sem demonstração, essa verossimilhança, que permite evitar, de um lado, a total suspensão do julgamento e, de outro, a fixidez da adesão dogmática, engendrando por sua vez a tolerância. A crença fundada na verossimilhança não é um freio, mas ao contrário um incentivo à busca incessante da verdade, busca que se nutre da ausência da certeza. Recusando ao mesmo tempo a submissão fideísta e a arrogância e precipitação do dogmatismo e do espírito de sistema, a posição de Voltaire não reifica nem exclui completamente nenhuma posição filosófica. Assim, o materialismo é tão simplesmente menos verossímil que o deísmo.

¹²¹ Croire. In: *Dictionnaire philosophique*.

A LIBERDADE

Liberdade e necessidade

« Dans le cours de nos ans, étroit et court passage,
 Si le bonheur qu'on cherche est le prix du vrai sage,
 Qui pourra me donner ce trésor précieux?
 Dépend-il de moi-même? est-ce un présent des cieux?
 Est-il comme l'esprit, la beauté, la naissance,
 Partage indépendant de l'humaine prudence?
 Suis-je libre en effet? ou mon âme et mon corps
 Sont-ils d'un autre agent les aveugles ressorts?
 Enfin ma volonté, qui me meut, qui m'entraîne,
 Dans le palais de l'âme est-elle esclave ou reine? »

Voltaire *Discours en vers sur l'homme*

Compreendido o sentido da crença na existência de Deus, é preciso retornar à pergunta final de Lucrecio a Posidônio e questionar nosso autor sobre a relação do ser supremo com os homens. Como veremos mais a frente, a relação do Deus de Voltaire com suas criaturas vai se estreitando com o passar dos anos.¹²²No início, durante os anos de aprendizado filosófico em Cirey, Deus é frio e distante; um geômetra, mas “os geômetras não amam”, dirá nosso autor. O personagem Lucrecio quer que Posidônio explicita a relação de Deus com os homens. Afinal de contas, mesmo que nos abstenhamos de especular sobre os atributos divinos, a prova pelo desígnio - a prova preferida por Newton e Voltaire - pressupunha dois elementos, a ordem e a finalidade, que constituem uma visão de mundo singular. O argumento *a posteriori* em favor da existência de Deus se baseia na constatação desses dois elementos; é reconhecendo na natureza uma ordenação do todo e a finalidade das partes que somos levados à existência de um ser supremo.

Ora, cabe agora compreender qual é o espaço humano nessa ordem, qual é o lugar do homem nessa concepção arquitetônica do universo. E mais especificamente: onde reside a liberdade humana em face de Deus e de um universo ordenado? Vejamos

¹²² A questão da relação de Deus com suas criaturas e a questão da liberdade se modificam nas obras de maturidade de Voltaire, sem falar na aproximação a Malebranche em textos como *Tout en Dieu*(1768) e *Il faut prendre un parti ou le principe d' action* (1775). Isso precisa ser exposto e analisado se queremos evidenciar o valor filosófico das obras de Voltaire e as sutilezas e mudanças por que passou seu pensamento. Tudo muito distante da imagem corrente de Voltaire como um autor de pouca envergadura, cuja vastidão de escritos apenas repetiria um número bem reduzido de opiniões pouco originais.

como a liberdade é tratada nos primeiros textos filosóficos de Voltaire, pois a relação de Deus com suas criaturas e todas as questões envolvidas por ela fazem parte das preocupações do autor desde os *Elementos da Filosofia de Newton* e do *Tratado de Metafísica*.¹²³

No *Tratado de Metafísica*, Voltaire não deixará de criticar as dificuldades criadas pelas mais diversas filosofias em torno da liberdade e a diafonia filosófica que se seguiu daí.¹²⁴ No entanto, para o *philosophe*, a liberdade do homem é um dos resultados que a confirmação da existência de Deus traz consigo. Afinal de contas, Deus não pode nos enganar a respeito do sentimento de liberdade que temos. A existência de Deus conjugada com o sentimento de liberdade mostra que ela realmente existe. Sabemos, porém, que algumas vezes nos enganamos; os sentidos estão aí para não nos deixar mentir, seus erros são sempre chamados para prestar testemunho de nossa falibilidade. De acordo com a posição de Voltaire, no entanto, os pretensos erros dos sentidos não podem ser comparados ao erro de nossa sensação de liberdade, do poder de escolha disto ou daquilo. Não podemos dizer: ‘os sentidos nos enganam então o sentimento de liberdade também o faz. Deus nos engana a respeito da liberdade da mesma maneira que o faz com nossos sentidos’. Esta comparação é proibida, em primeiro lugar, porque os conhecidos erros dos sentidos não são propriamente erros. Não há nada de erro em ver um bastão mergulhado n’água parecer torto ou quebrado. Para alguém versado nas leis da ótica, a afirmação de que há um “erro” na percepção do bastão não faz sentido, bem como essa percepção não prejudica em nada a vida dos pescadores. Da mesma maneira, não há nada de enganoso em perceber os objetos na proporção da distância.

¹²³ Poder-se-ia dizer que Voltaire se faz claramente discípulo de Locke no *Tratado de Metafísica*, o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* marcaria todos os capítulos da obra. Já a *Metafísica de Newton*, a primeira parte dos *Elementos*, seria na verdade um comentário das cartas trocadas entre Leibniz e Clarke, que constituíram “o maior monumento literário de todos os tempos”, segundo nosso autor. Mas se reduzíssemos nossos comentários a isso teríamos apenas um quadro parcial do pensamento do *philosophe*. Isso porque, em primeiro lugar, as fontes de nosso autor não são tão estanques assim. Os dois livros dialogam e se enriquecem com elementos encontrados num e noutro. Nesse sentido, é que algumas vezes Locke surge no livro sobre Newton, bem como questões da correspondência Leibniz/Clarke aparecem no *Tratado*. Ainda mais importante que isso são as escolhas que Voltaire realiza dentro do pensamento de Locke e Newton, que não fazem do autor um discípulo propriamente fiel dos ingleses, e sim um filósofo com uma leitura toda própria desses autores e dos problemas de seu tempo. Nesse sentido, Voltaire não é meramente lockiano no que se refere ao conhecimento e newtoniano no que se refere à natureza. Sem falar em metafísica. É preciso ter cuidado nestas aproximações e procurar distinguir também as distâncias. A questão da liberdade do homem é uma dessas questões metafísicas que nos permitem realizar tal movimento.

¹²⁴ “As dificuldades com que os filósofos eriçaram tal matéria, a temeridade com que se quis arrancar de Deus seu segredo e conciliar a presciência com o livre arbítrio, obscureceram a idéia de liberdade com a pretensão de esclarecê-la”. *Tratado de Metafísica. Op. Cit.* p. 75.

“Deus não me enganou fazendo-me ver o que está distante de mim com uma grandeza proporcional à sua distância. As leis matemáticas da ótica provaram que não posso e não devo perceber os objetos senão na razão direta de seus tamanhos e de seu afastamento, e a natureza de meus órgãos é tal que, se minha vista pudesse perceber a grandeza real de uma estrela, eu não poderia ver nenhum objeto sobre a Terra. O mesmo acontece com o sentido da audição e com o do olfato. Sendo todas as coisas iguais, só terei sensações mais ou menos fortes conforme os corpos sonoros e odoríferos estejam mais ou menos longe de mim. Não há nisso erro algum.”¹²⁵

Voltaire não concorda com o valor atribuído aos tradicionais exemplos dos erros dos sentidos.¹²⁶ Os erros dos sentidos e o argumento do sonho comuns à tradição cética, seja ele um verdadeiro ceticismo ou um ceticismo metódico como o de Descartes, não se sustentam perante as aquisições da ciência moderna, pois as leis da ótica e da física em geral explicam os fenômenos aparentemente enganadores e apresentam a adequação dos nossos sentidos ao nosso mundo e à nossa vida. No verbete ‘Aparência’ do *Dicionário Filosófico*, Voltaire reitera sua perspectiva:

« Toutes les apparences sont-elles trompeuses? Nos sens ne nous ont-ils été donnés que pour nous faire une illusion continuelle? Tout est-il erreur? Vivons-nous dans un songe, entourés d’ombres chimériques? Vous voyez le soleil se coucher à l’horizon quand il est déjà dessous. Il n’est pas encore levé, et vous le voyez paraître. Cette tour

¹²⁵ *Idem, ibidem*. p. 76.

¹²⁶ Eis aqui outra crítica endereçada ao ceticismo, crítica que já traz em si elementos da perspectiva prática adotada pelo autor para se desviar das aporias céticas.

carrée vous semble ronde. Ce bâton enfoncé dans l'eau vous semble courbé. Vous regardez votre image dans un miroir, il vous la représente derrière lui; elle n'est ni derrière, ni devant. Cette glace, qui, au toucher et à la vue, est si lisse et si unie, n'est qu'un amas inégal d'aspérités et de cavités. La peau la plus fine et la plus blanche n'est qu'un réseau hérissé, dont les ouvertures sont incomparablement plus larges que le tissu, et qui renferment un nombre infini de petits crins. Des liqueurs passent sans cesse sous ce réseau, et il en sort des exhalaisons continuelles, qui couvrent toute cette surface. Ce que vous appelez grand est très petit pour un éléphant, et ce que vous appelez petit est un monde pour des insectes ». ¹²⁷

Para o *philosophe*, o « desespero de nada conhecer » derivado das dificuldades expostas acima gerou diversas posturas filosóficas. Os tradicionais argumentos sobre o erro dos sentidos e do sonho conduziram tanto ao ceticismo propriamente dito, que se contenta em acrescentar o termo “parece” em todas as suas afirmações, quanto a outras seitas filosóficas como o espiritualismo, entendido como a posição que afirma a existência apenas do espírito ¹²⁸, e a certa filosofia chinesa que afirma “que o nada é o princípio e o fim de todas as coisas”. ¹²⁹

Contudo, esse “desespero de nada conhecer” desaparece quando percebemos a proporção das coisas. Os pretensos erros dos sentidos são todos explicados pela física moderna, que além de dar conta desses fenômenos particulares, fornece-nos uma visão da economia do todo, cuja ordem e proporção é inegável. A vastidão do universo e o reconhecimento de sua ordem e proporção conduzem a um *páthos* metafísico de adequação, contrário àquele causado pelos erros dos sentidos. Enquanto este último

¹²⁷ ‘Apparence’. *Dictionnaire philosophique*.

¹²⁸ Lembremos aqui mais uma vez os trabalhos de Sébastien Charles que analisam justamente o cruzamento teórico entre a tradição cética e problemas modernos que poderiam conduzir a um ceticismo solipsista e espiritualista.

¹²⁹ Voltaire identifica a origem do “sentimento comum” a todas essas seitas tão diversas: o excesso de valor concedido aos tradicionais erros dos sentidos.

engendra um desespero, o primeiro conduz ao reconhecimento do lugar na ordem do todo.¹³⁰

« Tout est proportionné. Les lois de l'optique, qui vous font voir dans l'eau l'objet où il n'est pas, et qui brisent une ligne droite, tiennent aux mêmes lois qui vous font paraître le soleil sous un diamètre de deux pieds, quoiqu'il soit un million de fois plus gros que la terre. Pour le voir dans sa dimension véritable, il faudrait avoir un oeil qui en rassemblât les rayons sous un angle aussi grand que son disque; ce qui est impossible. Vos sens vous assistent donc beaucoup plus qu'ils ne vous trompent.

Le mouvement, le temps, la dureté, la mollesse, les dimensions, l'éloignement, l'approximation, la force, la faiblesse, les apparences, de quelque genre qu'elles soient, tout est relatif. *Et qui a fait ces relations?* »¹³¹

A relatividade das grandezas no universo revela proporção e ordem; apresenta uma ordenação e adequação que, longe de criar um desespero do conhecimento, conduz ao reconhecimento de uma inteligência ordenadora. As leis da natureza unificam e explicam os fenômenos pretensamente enganosos, além disso, indicam um ser inteligente e impedem o *páthos* desesperado dos que acreditam fortemente na ilusão dos sentidos. Desse modo, o conhecimento da natureza e o conhecimento de Deus ao qual ela conduz têm um resultado moral: limitam o desespero; fornecem um mínimo de

¹³⁰ Esta consequência, no entanto, não é necessária, e o próprio Voltaire é exemplo disto. Do reconhecimento da vastidão do mundo, de um universo infinito, não decorre necessariamente o sentimento de adaptação, há outra possibilidade: a pequenez e a insignificância. Arthur O. Lovejoy, em sua importante obra *A Grande Cadeia do Ser*, mostra como a ciência moderna e sua nova cosmografia apresentavam uma vastidão do universo que poderia conduzir a dois *páthos* distintos. Um de “satisfação” e “admiração estética”, encontrado em Giordano Bruno, por exemplo, e outro de “opressão” e desorientação, cujo maior exemplo seria Pascal. C.f. LOVEJOY, A. O. *A Grande Cadeia do Ser*. Ed. Palíndromo. São Paulo, 2005. p. 126-127. Estas duas posturas podem ser encontradas nos *Entretiens sur la pluralité des mondes*, de Fontenelle, muitas vezes adornadas pelo tom jocoso do autor. Os dois sentimentos também podem ser encontrados em textos de Voltaire. Na verdade, os textos de Voltaire parecem oscilar entre o reconhecimento da adequação e satisfação com a grandeza do universo e a concepção do homem inseto, da pequenez e insignificância humana.

¹³¹ Apparence. In: *Dictionnaire philosophique*. (grifo nosso)

conhecimento para a vida prática, evitando os excessos de outras posturas filosóficas. O conhecimento do mundo físico está garantido; os erros dos sentidos são apenas desconhecimento da proporção e ordenação estabelecidas por uma inteligência superior.

Disso tudo resulta ser inapropriada a comparação entre os sentidos enganosos e o possível engano sobre o sentimento de liberdade. Os sentidos não nos enganam, de modo que Deus não pode ser culpado por nos ter dado instrumentos tão falíveis. Ao contrário, reconhecemos a existência dessa inteligência suprema na adequação de nossos sentidos à nossa posição no universo. Já o engano sobre nossa liberdade é incompatível com essa inteligência suprema. Um Deus que se dedicasse a nos enganar quanto à nossa liberdade e à existência do mundo exterior seria inaceitável.

“E que não se diga ser indigno de um filósofo recorrer a Deus nesse ponto. Pois, primeiramente, estando provado esse deus, está demonstrado que é a causa de minha liberdade, caso eu seja livre, e que é o autor absurdo de meu erro, se, tendo-me feito um ser puramente paciente sem vontade, me fizesse acreditar que sou agente e que sou livre.

Em segundo lugar, se não houvesse Deus, quem me teria lançado no erro? Quem me teria dado o sentimento de liberdade, colocando-me na escravidão? Seria uma matéria que alcança a inteligência de si mesma? Não posso ser ensinado nem enganado pela matéria, nem receber dela a faculdade de querer; não posso ter recebido de Deus o sentimento de minha vontade sem ter uma; tenho realmente uma vontade, portanto sou um agente”.¹³²

Perante a existência de Deus e o sentimento de liberdade é preciso escolher entre reconhecer que sou livre, e Deus me concedeu esta liberdade, ou não sou livre, e Deus me deu um sentimento enganoso. Mas o que significa então essa liberdade? “Liberdade é unicamente o poder de agir”, dirá o autor. A liberdade deve ser pensada na relação

¹³² *Tratado de Metafísica. Op. cit. p. 76.*

entre querer e agir. Tanto Deus quanto os homens são livres no sentido de que podem agir de acordo com o seu querer.

“Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo sua vontade. Se supuséssemos sua vontade determinada necessariamente, dizendo que teve necessidade de querer o que fez, cairíamos num absurdo tão grande quanto se disséssemos “há um Deus” e “não há um Deus”, pois se Deus fosse determinado necessariamente não seria mais agente, seria paciente e não seria mais Deus”.¹³³

Ora, o texto acima parece, no entanto, embaralhar duas ordens de questões distintas. Uma é aquela que pensa a liberdade na relação entre querer e agir, sou livre quando posso realizar algo que quero, a definição hobbesiana e lockiana de liberdade. A outra é a perspectiva da liberdade em relação ao próprio querer. Nesse momento, Voltaire parece defender a existência da liberdade em ambos os casos. Há uma aproximação da perspectiva de Locke que pensa também a liberdade como um poder, ligada a um agente, bem como uma preocupação em defender a liberdade da vontade contra a necessidade, tanto nas escolhas humanas quanto nas escolhas divinas, e aqui o alvo parece ser a concepção segundo a qual Deus teve de escolher o presente mundo e não outro.¹³⁴ Entretanto, uma coisa é pensar a liberdade como o poder de realizar ou impedir algo de acordo com o querer, outra coisa é pensar a questão do querer livre.

A primeira dificuldade a se afastar em relação à liberdade como poder é o conflito das paixões. Segundo o autor, a força de nossas paixões, que nos arrastam ora para um lado ora para outro, não impõe obstáculos à liberdade. A liberdade é como a saúde. Nesse sentido, sermos algumas vezes arrastados pelas paixões é prova de que também somos algumas vezes livres, do mesmo modo que a doença mostra que já gozamos de saúde. Nossa liberdade é limitada e relativa como nossa saúde, as paixões não são pensadas então como obstáculos intransponíveis à liberdade. É certo que

¹³³*Idem, ibidem.* p. 76.

¹³⁴ Cf. a primeira parte dos *Elementos da filosofia de Newton*.

quando somos arrastados por elas não somos livres, mas é certo também que muitas vezes somos capazes de freá-las, de resistir à sua força e agir de acordo com nossa vontade. Elas são apenas obstáculos circunstanciais à realização de nossa vontade, e não impedimentos absolutos.

“Quando tivestes uma paixão furiosa, vossa vontade não era mais obedecida por vossos sentidos; nessa ocasião éreis tão livres como numa paralisia que vos impedisse de movimentar o braço que querieis mexer. Se um homem fosse durante toda sua vida dominado por paixões violentas ou por imagens que passam incessantemente em seu cérebro, faltar-lhe-ia a parte de humanidade que consiste em poder pensar algumas vezes naquilo que se quer. Tal é a situação de muitos loucos que trancafiamos e mesmo a de muitos outros que não estão trancafiados”.¹³⁵

Como nossa saúde e nossas faculdades, a liberdade é limitada e varia de homem para homem, além de poder ser exercitada e fortalecida como nossas faculdades. Até agora Voltaire defendeu a liberdade como *puissance*, como a capacidade que temos de realizar algo que queremos. Entre o querer e o agir há um espaço ora preenchido pela liberdade, quando somos capazes de agir de acordo com o nosso querer, ora preenchido pelas paixões ou outros entraves, quando agimos contra nosso querer ou quando deixamos de agir.¹³⁶

O problema da liberdade, no entanto, não está resolvido, já que as maiores dificuldades incidem sobre o outro aspecto da liberdade. É a questão da liberdade da vontade que parece envolver os mais difíceis obstáculos. O que importa saber agora, e este é problema mais espinhoso, é se o nosso próprio querer é livre, se o nosso próprio

¹³⁵ *Idem, ibidem*. p. 76-77.

¹³⁶ Nesse sentido o tradicional problema da incontinência ou fraqueza da vontade seria pensado na mesma chave da saúde e da doença. Algumas vezes o fenômeno da *acrasia* se apresenta, mas ele não é senhor da vontade dos homens, que dão testemunho de sua liberdade em vários outros momentos, bem como podem se exercitar e fortalecer a força de sua vontade contra o movimento de suas paixões.

querer é nosso, ou é mero resultado de fatores externos que o determinam. Voltaire formula da seguinte maneira o problema da liberdade da vontade, atribuindo a formulação aos “encarniçados inimigos da liberdade”:

“‘Mas essa vontade’, dizem eles, ‘é necessariamente determinada, como uma balança sempre é inclinada para o lado do peso maior. O homem só quer o que julga melhor, seu entendimento não é senhor de não julgar bom o que lhe parece bom. O entendimento age necessariamente. A vontade é determinada pelo entendimento; portanto, a vontade é determinada por uma necessidade absoluta, conseqüentemente o homem não é livre’”.¹³⁷

Segundo Voltaire, o que está na base desse encarniçamento contra a liberdade é um mal-entendido quanto ao sentido do termo faculdades. Entendimento e vontade não são seres separados, não têm existência real e independente, são apenas “idéias abstratas” para se referir a processos que nossa mente realiza. Ambas se referem ao eu em ação, ora querendo, ora pensando. Esse nominalismo professado por Voltaire em relação às nossas faculdades sublinha que não devemos considerá-las entes físicos agindo um sobre o outro.

“Aqueles que dizem que o assentimento do espírito é necessário e determina necessariamente a vontade supõem que o espírito age fisicamente sobre a vontade. Dizem um absurdo visível, pois supõem que um pensamento é um pequeno ser real que age realmente sobre um outro ser chamado vontade, e não refletem que as palavras vontade, entendimento, etc. são somente idéias abstratas, inventadas para clarificar e ordenar nossos discursos, e que

¹³⁷ *Tratado de Metafísica. Op. cit. p. 77.*

significam apenas o homem pensando e o homem querendo”.

Entendimento e vontade: eu pensando, eu querendo. A base comum desses processos é o eu, e as faculdades são apenas palavras que visam distinguir atividades realizadas pelo eu. Ora, nesse sentido, a relação entre entendimento e vontade não pode ser de constrangimento. Quando o entendimento me apresenta algo bom, sou eu que me apresento algo, do mesmo modo que sou eu que quero. A liberdade aqui é a autodeterminação por vezes obscurecida pelo sentido que tradicionalmente se deu às faculdades, erroneamente pensadas como entidades separadas. Não se trata de “seres diferentes”, são apenas as atividades, os poderes do homem, de acordo com a terminologia lockiana. A bem da verdade, não é apenas a terminologia que é lockiana.¹³⁸ A própria defesa da liberdade feita por Voltaire se faz a partir de um nominalismo em relação às faculdades que se inspira no texto lockiano. Para Locke, *will* e *understanding* só podem ser chamados de faculdades com o devido cuidado. Devemos atentar que não significam seres separados, partes da alma ou entidades realmente distintas, mas sim poderes, bem como a própria liberdade é um poder de um agente.¹³⁹

“These powers of the mind, viz., of perceiving and of preferring, are usually called by another name: and the ordinary way of speaking, is that the understanding and will are two faculties of the mind; a word proper enough, if it be used, as all words should be, so as not to breed any confusion in men’s thoughts by being supposed (as I suspect it has been) to stand for some real beings in the soul, that performed those actions of understanding and volition”.¹⁴⁰

¹³⁸ Decerto um trabalho mais extenso deveria remeter o estudo do tema da liberdade a uma tradição mais recuada e mais ampla; Hobbes, Espinosa, Agostinho e os estóicos deveriam ser consultados para esclarecer os termos do problema. Contudo, nosso objetivo, aqui, é percorrer as fontes do próprio Voltaire, que certamente não se encerram nos autores que tratamos, mas que encontram seus principais elementos em Locke, Clarke e Collins, eles próprios devedores dessa tradição mais ampla.

¹³⁹ “The idea of liberty is the idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, (...)”. *An Essay concerning human understanding*. Op. cit. p. 159-160.

¹⁴⁰ *Idem, ibidem*. p. 159.

Vontade e entendimento não são seres reais, partes da alma, são apenas poderes. A liberdade, por sua vez, também é um poder, o poder de um agente realizar aquilo que a vontade lhe apresenta. O interessante está, no entanto, no fato de que Locke afirma que a “liberdade não pertence à vontade”, mas a um agente. Ao conceber a liberdade ligada à ação, como um poder, como a possibilidade de concretizar aquilo que queremos, deixa claro que a vontade não é livre.

“Liberty, which is but a power, belongs only to agents, and cannot be an attribute or modification of the will, which is also but a power”.¹⁴¹

A liberdade, sendo um poder, se refere a um agente, ao homem, e não à vontade, que também é um poder. O erro de tomar as faculdades como seres separados é a causa da confusão sobre a liberdade. Afastando todos os erros que o termo faculdade pode engendrar, a questão da liberdade da vontade se resume à seguinte questão: se o homem é livre para querer. De acordo com Locke, nossa liberdade reside em sermos capazes de iniciar uma ação ou evitá-la de acordo com o que nossa vontade nos apresenta, ela não se refere ao ato de volição.

“That willing or volition being an action, and freedom consisting in a power of acting or not acting, a man, in respect of willing or the act of volition, when any action in his power is once proposed to his thoughts, as presently to be done, cannot be free”.¹⁴²

Enquanto Voltaire parece ainda se prender a uma liberdade da vontade, Locke deixa claro que há liberdade na ação, em agir de acordo com o nosso querer, mas não há liberdade na volição.¹⁴³ Portanto, a perspectiva de Voltaire sobre a liberdade no *Tratado de Metafísica* não pode ser completamente identificada com a de Locke. É certo que

¹⁴¹ *Idem, ibidem.* p. 160.

¹⁴² *Idem, ibidem.* p. 161.

¹⁴³ “First, then, it is carefully to be remembered, that freedom consists in our being able to act, or not to act, according as we shall choose or will”. *Idem, ibidem.* p. 162.

Voltaire se nutre da leitura do *Ensaio*, o núcleo da questão, o nominalismo em relação às faculdades e a definição de liberdade como poder, advém dessa leitura. Mas Voltaire, por agora, não parece seguir a posição de Locke quanto à liberdade da vontade.¹⁴⁴

Portanto, podemos dizer que no que se refere ao tema da liberdade, o *Tratado de Metafísica* tem um teor bem positivo. Voltaire se esforça em defender tanto a liberdade como *puissance* quanto a liberdade da vontade. Esta defesa se baseia no sentimento de liberdade conjugado com a existência de Deus, bem como na profissão de um nominalismo quanto às nossas faculdades que resulta no reconhecimento de uma relação entre vontade e entendimento pensada como autodeterminação. Quanto a um outro embaraço que a liberdade tem de enfrentar, a presciência divina, Voltaire se desvencilha dele com a confissão de ignorância dos atributos divinos.¹⁴⁵

A defesa da liberdade do homem ganha novas dimensões, e talvez comece a ser abalada, nos *Elementos da Filosofia de Newton*. O capítulo IV da primeira parte recenseia as dificuldades que a idéia tem de enfrentar, após a discussão da liberdade de Deus. Voltaire pretendia no capítulo anterior mostrar a força dos argumentos newtonianos apresentados por Clarke, que defendia a liberdade completa de Deus na criação, contra a concepção leibniziana segundo a qual Deus teria de escolher o melhor. Não nos interessa aqui retomar os argumentos comentados por Voltaire, basta lembrar que o *philosophe* compreendeu muito bem que o que estava por trás dessa discussão era o sentido e alcance do princípio de razão suficiente e do princípio dos indiscerníveis que, conjugados, constituíam a base da afirmação leibniziana segundo a qual Deus deve sempre escolher o melhor. Mas se no caso da liberdade de Deus a balança de Voltaire pende sem titubear para o lado de Newton e Clarke, o mesmo não se dará com a questão da liberdade do homem.

No capítulo intitulado ‘Da liberdade dos homens’, Voltaire mantém a descrição da posição de Clarke, e portanto também a de Newton, não mais contra a posição de Leibniz, mas a de um outro inglês, Anthony Collins.¹⁴⁶ O capítulo é composto de um

¹⁴⁴ Sem falar que Voltaire também não segue as correções que Locke fez na segunda edição do *Ensaio*, em que a idéia segundo a qual a vontade é determinada pelo maior bem é substituída pela idéia de que a vontade é determinada pelo desconforto (*uneasiness*). O quadro do funcionamento da volição apresentado por Locke é mais complexo. C.f. LOCKE, J. *An Essay concerning human understanding*. Op. cit. p. 165-166.

¹⁴⁵ “A disputa sobre a presciência de Deus causou tantas querelas só porque somos ignorantes e presunçosos. Que custaria dizer: não sei o que são os atributos de Deus e não fui feito para abarcar sua essência?”. VOLTAIRE, *Tratado de Metafísica*. Op. cit. p. 78.

¹⁴⁶ Mesmo a referência direta sendo Collins, Leibniz também é considerado, afinal de contas, o determinismo do inglês se inspirava em formulações leibnizianas e foi associado à filosofia do alemão por Clarke. Sobre este aspecto ver a introdução de J. O’Higgins S. J. no volume *Determinism and Freewill*

primeiro momento em que Voltaire apresenta as possíveis vias para se tomar o partido da liberdade, seguido das dificuldades que essa idéia tem de enfrentar. O resultado, no entanto, não é uma defesa tão firme da liberdade como vimos no *Tratado de Metafísica*. Na verdade, Voltaire termina o capítulo com um apelo a um âmbito prático em que pressuporíamos sempre a liberdade em nossas ações, mas no âmbito teórico a questão da liberdade não é resolvida.

A tentação do determinismo: Clarke contra Anthony Collins

Na abertura do capítulo sobre a liberdade dos homens, Voltaire distingue mais uma vez duas ordens de questões sobre a liberdade: uma acerca da liberdade entendida como *puissance* e outra acerca da liberdade da vontade.¹⁴⁷ Quanto à primeira, trata-se do “simples poder de aplicar seu pensamento a tal ou qual objeto, e de começar o movimento”. Mas, segundo o autor, é sobre a segunda que pairam as maiores dificuldades. Se bem que defendida por Newton e Clarke, a liberdade da vontade é objeto de longas disputas entre os filósofos. Apesar disso, “não há nenhum homem sobre a terra que alguma vez não tenha sentido que possui esta liberdade”.¹⁴⁸

Mais uma vez é o sentimento de liberdade que aparece como prova de sua existência. No entanto, muito se escreveu contra ela. E, segundo Voltaire, o autor que escreveu com “mais método, força e clareza” foi Anthony Collins em sua obra *A philosophical inquiry concerning human liberty*, publicada em 1716.¹⁴⁹

A estratégia de defesa da liberdade se inicia com a tentativa de encontrar ao menos uma instância em que o homem seja livre. Já que o determinismo de Collins é

Anthony Collins' A philosophical inquiry concerning human liberty. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976. Tendo isso em vista compreendemos o sentido da aparição de Collins num paralelo dos sentimentos de Newton e Leibniz.

¹⁴⁷“Não se entende aqui por liberdade o simples poder de aplicar seu pensamento a tal ou tal objeto, e de começar o movimento; não se entende apenas a faculdade de querer, mas a de querer muito livremente com uma vontade plena e eficaz, e de querer mesmo algumas vezes sem outra razão que não seja a vontade”. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças do Nascimento. Ed. Unicamp. Campinas, 1996. p. 37.

¹⁴⁸*Idem, ibidem*.

¹⁴⁹ Anthony Collins (1676-1729) foi um deísta inglês muito amigo de Locke. Collins manteve uma amizade próxima com Locke nos dois últimos anos de vida do autor do *Ensaio sobre o entendimento humano*, que tinha o jovem amigo em alta conta e como grande conhecedor de sua filosofia. A obra de Collins que consideramos aqui faz parte de um longo debate sobre a liberdade da vontade que teve lugar na Inglaterra do século XVII, cujo marco inicial foi a querela entre Hobbes e John Bramhall sobre o tema. A obra de Collins é um inteligente e erudito apanhado dos prós e contras a liberdade da vontade e está repleta de citações. No entanto, as grandes influências podem ser resumidas a Hobbes, Locke e Bayle. A obra teve algumas edições no século XVIII e teve duas traduções francesas e comentários nos periódicos da época. Sobre uma leitura detalhada da obra, suas fontes e influências ver: O'Higgins S. J., J. *Determinism and Freewill: Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*. Martinus Nijhoff. The Hague. 1976. p. 1 - 45.

absoluto, bastaria um único caso em que fôssemos livres para refutar a perspectiva do magistrado inglês. É dentro dessa estratégia que a liberdade de indiferença surge como exemplo privilegiado da existência da liberdade do homem. Como um dos argumentos contra a liberdade da vontade se refere ao entendimento como aquilo que determina a vontade nas escolhas, cabe agora achar um exemplo em que o entendimento não aponta para lugar algum, deixando espaço para que a vontade seja livre. Quando, por exemplo, sugerem que eu tome o caminho da direita ou da esquerda, e nada me atrai ou me causa repulsa em nenhum dos caminhos, não há nenhum *dictamen* do entendimento que me determine, ajo por pura vontade, ou como diz nosso autor:

“Exerço o direito que o Criador me deu de querer e agir em certos casos sem nenhuma razão a não ser minha própria vontade”.¹⁵⁰

Entretanto, seria possível dizer que se determinar sem razão, sem motivo algum, é coisa de loucos. Mas o louco é que não é livre, a enfermidade sempre determina sua vontade, tornando-o incapaz de escolha propriamente dita, os loucos “não são senhores de si mesmo, não escolhem nada”. Por enquanto parece que a liberdade de indiferença realmente nos fornece algo a favor da liberdade da vontade. Ao menos é o que sugere a pergunta do *philosophe* ao final dos comentários sobre este tipo de liberdade.¹⁵¹

Além da liberdade de indiferença, Voltaire afirma que em todos os outros casos teríamos o que ele chama de *espontaneidade*. Ou seja,

“(..)quando temos motivos, nossa vontade se determina por eles, e estes motivos são sempre o último resultado do entendimento ou do instinto: assim quando meu entendimento me representa que é melhor para mim obedecer a lei do que violá-la, obedeço á lei com um liberdade espontânea, faço

¹⁵⁰ *Idem, ibidem*. p. 38.

¹⁵¹ “Ora, por que não nos determinaríamos a nós mesmos por nossa própria vontade nas coisas indiferentes?”. *Idem, ibidem*. p. 38.

voluntariamente o que o último *dictamen* de meu entendimento me obriga a fazer”.¹⁵²

Esta liberdade vem à luz quando consideramos o embate que frequentemente experimentamos entre nossa vontade e nossos desejos. Numa disputa entre o que nosso entendimento mostra ser o melhor e uma “paixão violenta” que tende a nos arrastar ao lado oposto, somos livres quando vence a vontade, e seguimos o que julgamos ser o melhor, de outro modo, somos “escravos” quando vence a força de nossos desejos. Nesse jogo somos livres quando agimos de acordo com o movimento da vontade iniciado pelo entendimento.

“Faço não o que desejo, mas o que quero, e neste caso sou livre, com toda a liberdade da qual uma tal circunstância pode me deixar suscetível”.¹⁵³

No entanto, sabemos que nesse jogo algumas vezes as paixões vencem. Sabemos, então, que nem sempre temos essa liberdade de espontaneidade; daí mais uma vez a comparação com a saúde e com as outras faculdades humanas. Temos uma limitação em nossa liberdade de espontaneidade como temos nossa saúde e nossas faculdades limitadas. Alguns homens têm mais liberdade do que outros - têm o entendimento mais forte que suas paixões -, outros estão sempre submetidos aos seus desejos. Enfim, Voltaire resume sua perspectiva sobre a espontaneidade nos seguintes termos:

“Nossa liberdade é, como todo o resto, limitada, variável, numa palavra, muito pouca coisa, porque o homem é muito pouca coisa”.¹⁵⁴

O capítulo então passa a considerar certas dificuldades que a idéia de liberdade da vontade tem de enfrentar, tanto aquela liberdade de indiferença quanto a liberdade de espontaneidade. Voltaire apresenta três problemas que se referem à liberdade da

¹⁵² *Idem, ibidem.* p. 39.

¹⁵³ *Idem, ibidem.* p. 39.

¹⁵⁴ *Idem, ibidem.* p. 39.

vontade. Em primeiro lugar, a irrelevância da liberdade de indiferença. Ora, se toda nossa liberdade se resume no poder de “cuspir à direita ou à esquerda; ou de escolher par ou ímpar!” devemos conceder que se trata de algo “bem frívolo”. Voltaire retoma aqui a primeira crítica à liberdade de indiferença feita por Collins em seu *A philosophical inquiry concernig human liberty*. Collins se utiliza do exemplo da escolha de ovos. Aparentemente não há nada que me determine a escolher este ou aquele ovo, já que todos são iguais. Contra isso, Collins dirá que se fôssemos livres para efetuar esta escolha, com o que ele não concorda, tratar-se-ia de uma liberdade pequena demais para ser considerada, pois se não há diferença entre este ou aquele ovo, sobre todas as outras questões que verdadeiramente importam aos homens não há igualdade de opções.

¹⁵⁵Seguindo os comentários de Collins, Voltaire evoca os crimes como exemplo daquilo que realmente importa na questão da liberdade, as escolhas que têm relevância moral.

¹⁵⁶Enfim, se nossa liberdade se resume à liberdade de indiferença, temos uma liberdade insignificante, pois em tudo o que importa moralmente ao homem não há igualdade, não há indiferença entre as opções.

Em segundo lugar, a liberdade de indiferença parece impossível, pois a partir do momento em que a escolha é feita algo a determinou. Não é possível se “determinar sem razão”; não é possível escolher sem motivo. Se escolho um dos diversos ovos, utilizando o exemplo de Collins, é porque algo me determinou a escolher este e não aquele. Caso não houvesse nenhum motivo para escolher este ou aquele ovo, correríamos o risco de morrer de fome e sede como o asno de Buridan. Voltaire resume assim o problema:

“Tudo tem sua causa: portanto, a vontade tem uma causa. Não se pode então querer a não ser em conseqüência da última idéia que se recebeu.

¹⁵⁵ “If they are the only instances wherein man is free to will or choose among objects, then we are advanc’d a great way in the question; because there are few (if any) objects of the will that are perfectly alike; and because necessity is hereby allow’d to take place in all cases where there is perceivable difference in things, and consequently in all moral and religious cases, for the sake whereof there is so much contest for so absurd and inconsistent a thing as liberty or freedom from necessity. So that liberty is almost, if not quite, reduc’d to nothing, and destroy’d as to the grand end in asserting it”. COLLINS, A. *A philosophical inquiry concerning human liberty*. Londres, 1717. p. 45-46.

¹⁵⁶ “O que importa é que Cartouche e Sha-Nadir tenham a liberdade de não derramar o sangue humano. Pouco importa que Cartouche e Sha-Nadir sejam livres para avançar o pé esquerdo ou o pé direito”. VOLTAIRE, *Elementos da filosofia de Newton*. *Op. cit.* p. 40.

Ninguém pode saber que idéia terá no próximo momento. Logo, ninguém é senhor de suas idéias, ninguém é mestre de querer ou não querer”.¹⁵⁷

Ora, estamos perante uma variação do princípio de razão suficiente aplicado à vontade. Mas a fonte aqui não é diretamente Leibniz, e sim Collins. Isto porque este é exatamente o segundo ponto que Collins considera contra a liberdade de indiferença. Collins também se remete a uma formulação particular do mesmo princípio:

“*that every thing that has a beginning must have a cause*”.¹⁵⁸

De acordo com o inglês, se alguma escolha é feita, se tomo certo ovo e não outro, não há igualdade de circunstâncias que preceda a escolha.

“Secondly, I answer, that whenever a choice is made there can be no equality of circumstances preceding the choice. For in the case of chusing one out of two or more eggs, between which there is no perceivable difference; there is not nor can there be a true equality of circumstances and causes preceding the act of chusing one of the said eggs”.¹⁵⁹

E Collins arremata:

“It is not enough to render *things* equal to the will, that they are equal or alike in themselves”.¹⁶⁰

Havendo uma escolha sabemos que não há igualdade de circunstâncias, mesmo que as diferenças não sejam perceptíveis. Ademais, não basta considerar a igualdade dos objetos exteriores, as circunstâncias externas aparentemente indiferentes, é preciso

¹⁵⁷ VOLTAIRE, *Elementos da filosofia de Newton*. Op. cit. p. 40.

¹⁵⁸ COLLINS, A. *A philosophical inquiry concerning human liberty*. Op. cit. p. 49.

¹⁵⁹ COLLINS, A. *A philosophical inquiry concerning human liberty*. Op. cit. p. 46-47. Mantivemos a ortografia da edição de 1717.

¹⁶⁰ *Idem, ibidem*. p. 47.

reconhecer as circunstâncias internas, a igualdade exterior não torna os objetos indiferentes à vontade.¹⁶¹ Feita a consideração das circunstâncias externas e internas, veremos que, como numa balança em que o menor grão determina para que lado ela penderá, a vontade pode se determinar pela menor diferença das circunstâncias.

Em terceiro lugar, Voltaire menciona rapidamente o problema que a questão da liberdade enfrentaria quando consideramos a ordenação e encadeamento do universo. Se tudo está ordenado e encadeado, a cada momento em que o homem fizesse uma escolha livre todo o universo seria alterado.¹⁶²

“Assim, cada homem poderia mudar, e realmente mudaria, com efeito, a cada instante, a ordem eterna”.¹⁶³

Daí Voltaire recorrer a Locke mais uma vez para afirmar apenas uma única liberdade, aquela de “se fazer o que se quer” e não encontrar impedimentos, liberdade que não se refere à vontade, mas à ação que a realiza.¹⁶⁴

¹⁶¹ “All the various modifications of the man, his opinions prejudices, temper, habit, and circumstances are to be taken in and consider’d as causes of *Election* no less than the objects without as among which we chuse; and the will ever incline or determine our wills, and make the choice we do make, preferable to us, though the external objects of our choice are ever so much alike to each other”. *Idem, ibidem*. p. 47.

¹⁶² Esta consideração aparece em outros textos de Voltaire com objetivos distintos. No verbete “Providência” do *Dicionário filosófico*, o autor põe a dialogar uma freira e um metafísico, utilizando consideração similar para interditar a providência particular dos devotos. A freira se dirige a Deus rogando-lhe que salve seu pardal enfermo. O passarinho se recupera e a freira afirma então que Deus se preocupou em atender seus pedidos. Nesse momento, o metafísico intervém e critica a providência particular em que se fia a religiosa. Segundo o metafísico, Deus não poderia se preocupar com coisas tão pequenas, já que tem de controlar o universo: a providência divina é geral e não particular. Vejamos as palavras do metafísico: « Ma soeur, il n’y a rien de si bon que des Ave Maria, surtout quand une fille les récite en latin dans un faubourg de Paris; mais je ne crois pas que Dieu s’occupe beaucoup de votre moineau, tout joli qu’il est; songez, je vous prie, qu’il a d’autres affaires. Il faut qu’il dirige continuellement le cours de seize planètes et de l’anneau de Saturne, au centre desquels il a placé le soleil, qui est aussi gros qu’un million de nos terres. Il a des milliards de milliards d’autres soleils, de planètes et de comètes à gouverner. Ses lois immuables et son concours éternel font mouvoir la nature entière; *tout est lié à son trône par une chaîne infinie dont aucun anneau ne peut jamais être hors de sa place*. Si des Ave Maria avaient fait vivre le moineau de soeur Fessue un instant de plus qu’il ne devait vivre, ces Ave Maria auraient violé toutes les lois posées de toute éternité par le grand Être; vous auriez dérangé l’univers; il vous aurait fallu un nouveau monde, un nouveau Dieu, un nouvel ordre de choses ». (grifo nosso) O metafísico se faz porta-voz da cadeia do ser. No entanto, não devemos nos enganar, o uso estratégico desta perspectiva - que visa atacar a superstição e a credence - não pode ser identificado com a posição do próprio Voltaire, afinal de contas, personagens como o metafísico têm valor ambíguo na obra de nosso autor. Além disso, o objetivo aqui é contrapor a imagem filosófica do universo e suas consequências morais à imagem do mundo do supersticioso e do devoto.

¹⁶³ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. *Op. cit.* p. 40.

¹⁶⁴ “Aquele que sofre de gota não tem a liberdade de andar, o prisioneiro não tem a de sair; um será livre quando for curado, outro quando se lhe abrirem a porta”. *Idem, ibidem*. p. 40.

Por fim, Voltaire encerra o capítulo sobre a liberdade nos *Elementos da filosofia de Newton* com uma narrativa de uma conversação entre Cícero e Catilina que visa “esclarecer melhor estas horríveis dificuldades” apresentadas pela crítica à liberdade. A despeito dos esforços de Cícero, Catilina se sabe determinado a cometer seus crimes e nada pode fazer para agir de outra maneira. A conclusão de Voltaire é decepcionante para quem esperava uma defesa aguerrida da liberdade:

“Com efeito, é preciso convir que só se pode responder às objeções contra a liberdade por meio de uma vaga eloqüência: triste assunto, no qual o mais sábio teme ousar até mesmo pensar”.¹⁶⁵

Mas nesse momento Voltaire ainda tenta não se desfazer da liberdade. O exemplo é eloqüente. O que a história nos conta é que o determinismo não permite que pensemos os crimes como passíveis de serem evitados; a liberdade deve existir principalmente para que possamos ser livres para evitar o mal. O exemplo diz muito porque, além das dificuldades da idéia de liberdade, quer mostrar também o perigo do determinismo, aqui defendido por um criminoso; perigo que se faz presente na imagem do homem como mero juguete de causas que não controla e de um destino que desconhece. Aliás, esse apego à liberdade, que mesmo perante as dificuldades apresentadas por seus opositores permanece forte, ganha ainda mais força com o apelo final à “vida comum”, em que “sempre agimos como se fôssemos livres”. Independente de aceitarmos ou não a liberdade da vontade, a vida diária parece supor que algumas vezes somos livres para fazer nossas escolhas.¹⁶⁶

O tratamento da liberdade nos *Elementos* tem uma diferença importante quando comparado às considerações de Voltaire sobre o mesmo tema no *Tratado*. As dificuldades colocadas à liberdade nos *Elementos* são mais contundentes do que aquelas do *Tratado*, e a balança das razões pro e contra a liberdade parece estar mais equilibrada no livro sobre Newton. A bem da verdade, a questão da liberdade da vontade não parece propriamente decidida, restando apenas a liberdade como *puissance*, aquela da qual fala

¹⁶⁵ *Idem, ibidem*. p. 40

¹⁶⁶ “Uma única reflexão consola: é que, qualquer que seja o sistema que se adote, qualquer que seja a fatalidade à qual se acredite que nossas ações estejam ligadas, sempre agimos como se fôssemos livres”. *Idem, ibidem*. p. 41.

Locke. É esta definição que aparece mais uma vez no segundo discurso dos *Discursos em versos sobre o homem*.

Os versos de Voltaire condensam de maneira clara e firme os argumentos em favor da liberdade que consideramos até agora. O segundo discurso dos *Discursos em versos sobre o homem*, no entanto, não trata em nenhum momento das objeções contra a liberdade da vontade. Já no início, Voltaire define a liberdade como “*le pouvoir de faire ce qu’on veut*”¹⁶⁷, afastando a discussão sobre a relação entre o entendimento e a vontade.

De acordo com a força dramática que convém ao gênero, o poema se abre com questões de um narrador que tem “uma dúvida cruel” e que com os “olhos cheios de lágrimas” se dirige aos céus. Surge então um ser celestial, recurso comum nos textos de Voltaire, anjo que vem esclarecer o homem de dúvidas sinceras. Esse porta-voz dos céus deixa claro que o homem é livre, como ele próprio e Deus. A liberdade é um atributo do Deus todo-poderoso do qual somos as criaturas, resta-nos apenas uma pequena parcela desse dom. Além disso, e aqui retorna a preocupação moral de Voltaire, o que seria do homem e da sociedade sem a liberdade? Como pensar a imputabilidade de um mal de que não se é o autor?

« Il n’a rien à punir, rien à récompenser.
 Dans les cieux, sur la terre il n’est plus de justice.
 Pucelle est sans vertu, Desfontaines sans vice:
 Le destin nous entraîne à nos affreux penchants,
 Et ce chaos du monde est fait pour les méchants.
 L’opresseur insolent, l’usurpateur avare,
 Cartouche, Miriwits, ou tel autre barbare,
 Plus coupable enfin qu’eux, le calomniateur
 Dira: « Je n’ai rien fait, Dieu seul en est l’auteur;
 Ce n’est pas moi, c’est lui qui manque à ma parole,
 Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole». ¹⁶⁸

¹⁶⁷ E continua: “Il n’y a et ne peut y avoir d’autre Liberte”. VOLTAIRE. Discours en vers sur l’homme. In : *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 216.

¹⁶⁸ *Idem, ibidem*. p. 217.

A bem da verdade, negar a liberdade do homem é tornar a compreensão do mal no mundo ainda mais obscura. Já que todos os crimes são inevitáveis, eles não são, portanto, efeitos da livre vontade do homem, e sim dos desígnios de um Deus que “pilha, queima, viola”; o homem é absolvido dos males morais e Deus é culpado.¹⁶⁹ Enfim, o que faz o ser celestial é afirmar a liberdade do homem, senhor de seus pensamentos, ações e até mesmo de seus desejos, e ressaltar a importância dela na vida prática. Tudo conforme o que estamos acompanhando, mas sem a hesitação e as dificuldades que os outros textos apresentavam. Todavia, a figura celestial logo tem de responder a mais dúvidas cruéis do homem sincero que não deixa de dar testemunho de sua fraqueza e escravidão. Além do mais, as figuras celestiais e os seres espirituais que surgem nos textos de Voltaire devem ser considerados com cautela, pois nosso autor tem uma pneumatologia toda particular.¹⁷⁰

Resta sublinhar mais uma vez que nossa liberdade é parcial e variável, limitada como tudo no homem e na natureza. Suas variações e seus limites são novamente comparados à saúde. O ser celestial já parece antecipar aquela atitude que encontraremos mais tarde nas figuras anunciadoras do otimismo filosófico, revelando que a inquietude do homem advém do não reconhecimento de seu lugar e do fosso que existe entre suas dúvidas e seus desejos e sua posição no universo das coisas criadas.

« La liberté, dis-tu, t'est quelquefois ravie:
 Dieu te la devait-il immuable, infinie,
 Égale en tout état, en tout temps, en tout lieu?
 Tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un
 Dieu.
 Quoi! dans cet océan cet atome qui nage
 Dira: « L'immensité doit être mon partage. »
 Non; tout est faible en toi, changeant et limité,
 Ta force, ton esprit, tes talents, ta beauté.

¹⁶⁹ Nos *Discursos em verso sobre o homem*, texto diretamente inspirado no longo poema *An Essay on man* de Pope, começa a se delinear mais claramente a questão do mal e da teodicéia. Não que Voltaire já não estivesse ciente da questão, mas aqui ela começa a ganhar traços mais nítidos e a se tornar um dos temas que mais preocupou o *philosophe*.

¹⁷⁰ Trataremos desta pneumatologia em detalhes posteriormente. Por agora, é preciso apenas adiantar que devemos ser cuidadosos na interpretação das figuras celestiais nos textos de Voltaire. Ao que tudo indica, elas se dividem em dois grupos: os gigantes habitantes de outros planetas e estrelas, e os seres espirituais, anjos ou gênios. Quanto aos seres espirituais, eles têm sempre um valor ambíguo, muitas vezes ligado a um tipo de conhecimento fora da esfera humana, e por isso mesmo suspeito.

(...)

La liberté dans l’homme est la santé de l’âme.
 On la perd quelquefois; la soif de la grandeur,
 La colère, l’orgueil, un amour suborneur,
 D’un désir curieux les trompeuses saillies,
 Hélas! combien le coeur a-t-il de maladies!
 Mais contre leurs assauts tu seras raffermi:
 Prends ce livre sensé, consulte cet ami ». ¹⁷¹

E, por fim, os versos de Voltaire vêm lançar luz sobre o último parágrafo do capítulo sobre a liberdade dos homens nos *Elementos da filosofia de Newton*. Lá Voltaire afirmava que, seja qual for o sistema sobre a liberdade que se adote, sempre agimos como se fôssemos livres. As ações diárias da vida comum supõem a liberdade. A própria punição dos crimes e erros e a recompensa das virtudes, que organizam e mantêm a vida em sociedade, se fundam sobre a responsabilidade pelos atos, que por sua vez depende da idéia de liberdade. Mais do que isso, os próprios críticos da liberdade agem cotidianamente como se fossem livres. A vida desmente seus sistemas:

« Vois de la liberté cet ennemi mutin,
 Aveugle partisan d’un aveugle destin:
 Entends comme il consulte, approuve, délibère;
 Entends de quel reproche il couvre un adversaire;
 Vois comment d’un rival il cherche à se venger,
 Comme il punit son fils, et le veut corriger.
 Il le croyait donc libre? Oui, sans doute et lui-même
 Dément à chaque pas son funeste système; ». ¹⁷²

Este discurso não deixa dúvidas sobre as manobras intelectuais de Voltaire para defender a idéia sobre a qual ele parece alicerçar grande parte da manutenção da sociedade, ao menos no que se refere aos textos produzidos nos anos de Cirey. No entanto, ele não soluciona as dificuldades teóricas nem as ambigüidades de sua perspectiva do problema, dificuldades que já estavam presentes no *Tratado* e ainda mais

¹⁷¹ *Discursos em versos sobre o homem. Op. cit.* p. 218.

¹⁷² *Idem, ibidem.* p. 218-219.

claramente nos *Elementos*. A primeira delas consiste em entender se Voltaire não confunde algumas vezes a liberdade como *puissance* e a liberdade da vontade. Noutras palavras, Voltaire, na ânsia de defender a liberdade, pensada como poder, acaba por defendê-la num sentido mais amplo, parece misturar a questão do poder de agir com a questão do querer livre. Além disso, esse “poder de fazer o que se quer” precisa ser mais bem explicado. Qual é o lugar da vontade? Como *puissance* e livre querer se relacionam?

A correspondência entre Voltaire e Frederico sobre a liberdade

Talvez a resposta para isso possa ser encontrada nas cartas que Voltaire trocou com Frederico da Prússia, ainda príncipe, durante os anos de 1737-1738, ou seja, por volta do mesmo período das obras que acabamos de analisar. Em mais de sessenta cartas trocadas durante esses anos, o tema da liberdade é aquele que mais se destaca, o que atesta a importância que o *philosophe* concedia ao problema naquele período. Com elas podemos acompanhar o grande esforço realizado por Voltaire para compreender os problemas que a idéia de liberdade envolvia e para tentar defendê-la de seus opositores.

O contexto da discussão com Frederico é a leitura da *Metafísica* de Wolff, que o então príncipe fizera traduzir e enviara ao francês, com o pedido de que ele expusesse seus sentimentos sobre a obra. Inicialmente Voltaire parece um pouco relutante em avançar com detalhes sua opinião sobre a obra de Wolff, o qual, no entanto, defendia contra as perseguições que o filósofo alemão sofrera na Prússia. No início seus comentários se resumem àquela crítica geral à metafísica e aos sistemas, e mais particularmente à noção wolffiana de ser simples.¹⁷³

¹⁷³ Em carta de 8 de fevereiro de 1737, Frederico ao mencionar a obra de Wolff antecipa as dificuldades que serão levantadas por Voltaire e sublinha o caráter sistemático da obra do filósofo alemão: “Vous me ferez plaisir, monsieur, de me marquer vos doutes sur la Métaphysique de Wolff. Je vous enverrai dans peu le reste de l'ouvrage. Je crois que vous l'attaquerez par la définition qu'il fait de l'être simple. Il y a une Morale du même auteur: tout y est traité dans le même ordre que dans la Métaphysique; les propositions sont intimement liées les unes avec les autres, et se prêtent, pour ainsi dire, mutuellement la main pour se fortifier. Un certain Jordan que vous devez avoir vu à Paris, a entrepris la traduction ». Voltaire então critica a noção de ser simples de tradição leibniziana e wolffiana e defende uma concepção em que o universo seria composto de corpos materiais duros não divididos mas divisíveis, pois que são matéria. Quanto à noção de ser simples, em carta de maio de 1737, Voltaire apresenta sua dúvida, retomando uma dificuldade comum à compreensão da teoria da substância de tradição leibniziana: “Reste actuellement à comprendre comment, selon M. Wolff, la matière serait composée d'êtres simples sans étendue; c'est à quoi ma pauvre âme ne peut arriver”. Sobre este problema na filosofia de Leibniz ver: OLIVA, L. C. G. Fenômeno e corporalidade em Leibniz. In: *Dois pontos*. UFPR/UFSC. Leibniz o Vol. 2. nº. 1. Out. 2005. Curitiba. P. 83-100. Neste artigo Luís César Oliva mostra que a consideração da materialidade como fenômeno na filosofia de Leibniz exige a compreensão da noção de força, noção esta que estabelece o vínculo tanto perseguido ente física e metafísica.

Posteriormente, Voltaire parece adotar uma outra estratégia. Ao invés de comentar diretamente a metafísica de Wolff, ele prefere enviar a Frederico um apanhado da redação que vinha fazendo do que será o seu *Tratado de Metafísica*, o que não deixa de ser outra forma de se opor à obra de Wolff.

Por fim, Voltaire se atém à questão da liberdade. Dedicar, então, parte de uma longa carta que inaugura entre ele e o futuro rei da Prússia um debate metafísico e moral sobre o tema. Vejamos o que diz Voltaire nessa carta datada de outubro de 1737.

A primeira parte da carta é um apanhado das considerações que se encontram no *Tratado de Metafísica*, que vinha sendo redigido no mesmo período. Em primeiro lugar, a profissão de um ceticismo em relação ao conhecimento da alma e das qualidades divinas. Apesar disso, o reconhecimento de um “princípio pensante, livre e que age”, bem como a existência de um ser supremo. Em segundo lugar, a apresentação do verdadeiro objeto de sua *Metafísica Moral*, nos termos do autor: o homem, o vício e a virtude. Essa perspectiva de Voltaire, como já anuncia o autor, exige uma aproximação entre metafísica e moral; mais do que isso, a submissão da primeira à segunda. Na verdade, do ponto de vista lógico, a moral depende da metafísica, daí o início do *Tratado* ser dedicado a Deus e outras questões metafísicas.¹⁷⁴ Contudo, dada a insolubilidade dos problemas na ordem metafísica, será a ordem moral a se sobrepor e a determinar as respostas para problemas que permaneceriam sem solução no âmbito metafísico, é este o sentido da sentença “*Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale*”. Por fim, a obra se pretende uma correção dos excessos de Locke. O inglês procedeu corretamente ao criticar as idéias inatas, mas se excedeu ao negar também as noções morais.¹⁷⁵

¹⁷⁴ No capítulo II (Se existe um Deus) do *Tratado de Metafísica*, Voltaire diz: “Devemos examinar o que é a faculdade de pensar nessas diferentes espécies de homem, como lhes vêm as idéias, se têm uma alma distinta do corpo, se essa alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios etc. Entretanto, a maioria dessas noções dependem da existência ou da não-existência de um Deus”. *Op. cit.* p. 63.

¹⁷⁵ Voltaire condensa essas perspectivas nos seguintes trechos da carta: « Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale. J'ai examiné sincèrement, et avec toute l'attention dont je suis capable, si je peux avoir quelques notions de l'âme humaine, et j'ai vu que le fruit de toutes mes recherches est l'ignorance. Je trouve qu'il en est de ce principe pensant, libre, agissant, à peu près comme de Dieu même: ma raison me dit que Dieu existe; mais cette même raison me dit que je ne puis savoir ce qu'il est. (...)C'est l'homme que j'examine. De quelques matériaux qu'il soit composé, il faut voir s'il y a en effet du vice et de la vertu. Voilà le point important à l'égard de l'homme, je ne dis pas à l'égard de telle société vivant sous telles lois, mais pour tout le genre humain; pour vous, monseigneur, qui devez régner, pour le bûcheron de vos forêts, pour le docteur chinois, et pour le sauvage de l'Amérique. Locke, le plus sage métaphysicien que je connaisse, semble, en combattant avec raison les idées innées; penser qu'il n'y a aucun principe universel de morale. J'ose combattre ou plutôt éclaircir, en ce point, l'idée de ce grand homme. Je conviens avec lui qu'il n'y a réellement aucune idée innée; il suit évidemment qu'il n'y a aucune proposition de morale innée dans notre âme; mais de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'ensuit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un

Essa submissão da metafísica à moral não será diferente em relação à questão da liberdade. As dificuldades porque passa a liberdade nas discussões metafísicas não impede que a prática se paute pela sua existência: a moral parece não poder prescindir da idéia de liberdade. Nesse exame do homem, de suas virtudes e vícios, o primeiro ponto é corrigir o erro de Locke. As noções morais não são propriamente idéias inatas, conteúdos presentes na mente do homem desde sempre, mas potencialidades que se desenvolvem com o tempo. Essas potencialidades fornecem uma moral universal que encontrará no bem da sociedade sua divisa.¹⁷⁶ É esse bem geral, um bem que visa o todo de uma sociedade e que varia de acordo com cada uma delas, que explica e unifica toda a variedade de fenômenos morais do mundo, como a condenação do roubo nas modernas nações européias e seu louvor na Lacedemônia. A primeira parte da carta se encerra com o mesmo ponto do *Tratado de Metafísica*, a defesa de uma moral universal. Após esse apanhado do *Tratado* aparece o “*extrait d’un chapitre sur la liberté*”, do qual Voltaire deu notícia no início da carta.

Apesar de retomar diversos aspectos que encontramos no *Tratado*, nos *Elementos* e nos *Discursos em versos sobre o homem*, o “extrato de um capítulo sobre a liberdade” enviado a Frederico é sem dúvida mais completo e detalhado. Para enfrentar os “ilustres adversários” da liberdade e seus raciocínios sedutores é preciso “definir o que se entende por liberdade”.

« J'appelle liberté le pouvoir de penser à une chose
ou de n'y pas penser, de se mouvoir ou de ne se
mouvoir pas, conformément au choix de son propre
esprit ». ¹⁷⁷

Voltaire divide então todas as críticas endereçadas à liberdade em quatro objeções: (1) o ataque ao sentimento de liberdade, (2) a determinação da vontade pelo entendimento, (3) a necessidade de Deus em escolher o melhor, (4) a incompatibilidade entre a liberdade do homem e a presciência divina.

certain âge? Nous ne naissons point avec la force de marcher; mais quiconque naît avec deux pieds marchera un jour. C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes que tous, à un certain age, conviennent de cette vérité ».

¹⁷⁶« Toutes les sociétés n'auront donc pas les mêmes lois, mais aucune société ne sera sans lois. Voilà donc certainement le bien de la société établi par tous les hommes, depuis Pékin jusqu'en Irlande, comme la règle immuable de la vertu; ce qui sera utile à la société sera donc bon par tout pays ».

¹⁷⁷ Carta 781 a Frederico datada de outubro de 1737.

(1) A tentativa dos inimigos da liberdade de minar o sentimento humano de agir livremente se baseia em alguns argumentos. O primeiro afirma que tal sentimento é apenas resultado da falta de atenção às nossas ações. Bastaria uma reflexão atenta sobre as causas de nossas ações para percebermos que todas elas são necessariamente determinadas. Os movimentos involuntários dos nossos órgãos e as paixões às quais estamos submetidos dão testemunho de que somos determinados por causas muitas vezes desconhecidas.

« De plus, nous ne pouvons douter qu'il n'y ait des mouvements dans notre corps qui ne dépendent point de notre volonté, comme la circulation du sang, le battement de coeur, etc.; souvent aussi la colère, ou quelque autre passion violente, nous emporte loin de nous, et nous fait faire des actions que notre raison désapprouve. Tant de chaines visibles dont nous sommes accablés prouvent, selon eux, que nous sommes liés de même dans tout le reste ». ¹⁷⁸

O homem é, enfim, como « um escravo que não sente sempre o peso e o ferrete de seus grilhões, mas que não é menos escravo ». Contra esta objeção, Voltaire lança mão mais uma vez da comparação com a saúde: “*La liberté, dans l’homme, est la santé de l’âme*”. Sendo assim, mesmo que a doença da alma por vezes se manifeste, - quando uma paixão violenta, uma embriaguez ou um desarranjo em nossos órgãos impedem nossa liberdade – isso não significa que sempre sejamos assim. Sentir a doença e sua escravidão é uma prova de que já fomos sadios e livres. Nesse sentido, a liberdade é variável de homem para homem e limitada em todos eles. Portanto, o sentimento íntimo de liberdade não pode ser negado, ele é natural e sentido por todos, muito diferente do “sentimento artificial” de necessidade absoluta, que precisa de raciocínios difíceis para se estabelecer.

¹⁷⁸ *Idem.*

« Il faut donc que les ennemis de la liberté avouent que notre sentiment intérieur nous assure que nous sommes libres; et je ne crains point d'assurer qu'il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et dont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel ils veulent se persuader qu'ils sont nécessités dans toutes leurs actions ». ¹⁷⁹

Apesar disso, os encarniçados inimigos da liberdade se utilizam de outro expediente para negar o valor do sentimento como prova da existência da liberdade: esse sentimento, como nossas sensações, seria enganoso, nos iludiria. Contra esta comparação, Voltaire retoma os mesmos passos apresentados anteriormente: (1) os sentidos não nos enganam e (2) a contínua ilusão sobre a liberdade é incompatível com a idéia de Deus. ¹⁸⁰

Além do mais, há que se concordar que contra o sentimento de liberdade existem apenas raciocínios prováveis, não demonstrações. Portanto, contra a força desse sentimento só caberia respeitar um sentimento contrário tão forte quanto ele ou uma demonstração, cabendo aos que negam tal sentimento o ônus da prova.

« Ce sentiment intérieur que nous avons de notre liberté est si fort qu'il ne faudrait pas moins, pour nous en faire douter, qu'une démonstration qui nous prouvât qu'il implique contradiction que nous soyons

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ Sobre o primeiro ponto Voltaire diz: « Les deux cas que vous comparez sont fort différents; je ne puis et ne dois voir les objets qu'en raison directe de leur grosseur, et en raison renversée du carré de leur éloignement. Telles sont les lois mathématiques de l'optique, et telle est la nature de nos organes, que, si ma vue pouvait apercevoir la grandeur réelle du soleil, je ne pourrais voir aucun objet sur la terre, et cette vue, loin de m'être utile, me serait nuisible. Il en est de même des sens de l'ouïe et de l'odorat. Je n'ai et ne puis avoir ces sensations plus ou moins fortes (toutes choses d'ailleurs égales) que suivant que les corps sonores ou odoriférants sont plus ou moins près de moi. Ainsi Dieu ne m'a point trompé en me faisant voir ce qui est éloigné de moi d'une grandeur proportionnée à sa distance. Mais si je croyais être libre, et que je ne le fusse point, il faudrait que Dieu m'eut créé exprès pour me tromper: car nos actions nous paraissent libres, précisément de la même manière qu'elles nous le paraîtraient si nous l'étions véritablement ». *Idem.* Sobre a incompatibilidade entre o engano acerca do sentimento de liberdade e a idéia de Deus lemos o seguinte na seqüência da mesma carta: « Il ne reste donc à ceux qui soutiennent la négative qu'une simple possibilité que nous soyons faits de manière que nous soyons toujours invinciblement trompés sur notre liberté; encore cette possibilité n'est-elle fondée que sur une absurdité, puisqu'il ne résulterait, de cette illusion perpétuelle que Dieu nous ferait, qu'une façon d'agir dans l'Être suprême indigne de sa sagesse infinie ». *Idem.*

libres. Or certainement il n'y a point de telles démonstrations ». ¹⁸¹

Afora a incapacidade dos inimigos da liberdade de fornecer demonstrações sobre a inexistência do sentimento de liberdade, esses raciocinadores pressupõem sua existência diariamente. ¹⁸²Que comportamento é esse que nega a liberdade e se pauta rotineiramente por ela?

(2)A segunda objeção à liberdade apresentada e combatida por Voltaire afirma que a vontade é sempre determinada pelo entendimento. Mesmo perante a força do sentimento íntimo da liberdade, seus inimigos diriam:

« Tout ce dont ce sentiment intérieur, dont vous faites tant de bruit, nous assure, c'est que les mouvements de notre corps et les pensées de notre esprit obéissent à notre volonté; mais cette volonté elle-même est toujours déterminée nécessairement par les choses que notre entendement juge être les meilleures, de même qu'une balance est toujours emportée par le plus grand poids. Voici la façon dont les chaînons de notre chaîne tiennent les uns aux autres ». ¹⁸³

Tanto as idéias de reflexão quanto as de sensação se apresentam ao nosso entendimento queiramos ou não. Quando duas idéias se apresentam como possíveis escolhas, quando o homem quer algo, ele quer isto ou aquilo, e o ato de querer não é propriamente livre, pois não podemos evitar que essas idéias se apresentem ao nosso entendimento. ¹⁸⁴ Ademais, ao escolher uma ou outra, estamos escolhendo de acordo

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² « Joignez à toutes ces raisons qui détruisent les objections des fatalistes, qu'ils sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite: car on aura beau faire les raisonnements les plus spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres; tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme, et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions! ». *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ Sobre nossa vontade não ser livre Locke diz: "For it is unavoidably necessary to prefer the doing or forbearance of an action in a man's power, which is once so proposed to his thoughts; a man must necessarily will the one or the other of them: upon which preference or volition, the action or its forbearance certainly follows, and is truly voluntary. But the act of volition, or preferring one of the two,

com o que nosso entendimento mostrou ser “útil ou conveniente”, e nosso entendimento só pode fazê-lo de acordo com aquilo que lhe parece ser o melhor. Como sempre há diferenças entre as coisas, e não poderíamos escolher se as diferenças não existissem, nosso entendimento é determinado pelas idéias que advêm dessas diferenças, entendimento quer por sua vez determina nossa vontade.

« Donc toutes vos actions sont nécessaires, puisque, par votre aveu même, vous agissez toujours conformément à votre volonté, et que je viens de vous prouver: 1° que votre volonté est nécessairement déterminée par le jugement de votre entendement; 2° que ce jugement dépend de la nature de vos idées; et enfin 3° que vos idées ne dépendent point de vous ». ¹⁸⁵

Segundo Voltaire, o argumento predileto dos inimigos da liberdade engloba vários aspectos; é possível então considerar diversas respostas a ele. Em primeiro lugar, quando se critica a liberdade da própria volição, de querer ou não querer, não se põe em risco a liberdade do homem. Pois, como foi dito, Voltaire, assim como Locke, concebe a liberdade ligada ao agente e não à vontade. Enfim, « la liberté consiste à agir ou ne pas agir, et non pas à vouloir et à ne vouloir pas ». A liberdade pertence à ação, entendida como realização do querer, e não à própria volição.

Em segundo lugar, Voltaire recusa a divisão realista entre vontade e entendimento pressuposta nos ataques à liberdade da vontade. Vontade e entendimento não são termos que se referem a entidades físicas reais e independentes. É o realismo a respeito das faculdades humanas pressuposto nas críticas à liberdade que causa tantas confusões.

« Ce raisonnement n'est fondé que sur ce qu'on fait, sans s'en apercevoir, autant de petits êtres de la volonté et de l'entendement, lesquels on suppose agir

being that which he can not avoid, a man, in respect of that act of willing, is under a necessity, and so cannot be free”. *An Essay concerning human understanding. Op. cit. p. 161.*

¹⁸⁵ *Idem.*

l'un sur l'autre, et déterminer ensuite nos actions. Mais c'est une méprise qui n'a besoin que d'être aperçue pour être rectifiée: car on sent aisément que vouloir, juger, etc., ne sont que différentes fonctions de notre entendement ». ¹⁸⁶

A relação entre vontade e entendimento não pode ser pensada em termos físicos, não estamos lidando com seres separados que agem um sobre o outro, como uma bola de bilhar que toca em outra e a move. Além disso, ter percepções não é uma ação, segundo nosso autor. Nesse sentido, julgar algo como bom, aprová-lo, não é propriamente uma ação, de sorte que entre a aprovação e a ação há uma diferença, um espaço que deve ser preenchido por outro princípio. ¹⁸⁷

« De plus, avoir des perceptions, et juger qu'une chose est vraie et raisonnable, lorsqu'on voit qu'elle l'est effectivement, ce n'est point une action, mais une simple passion: car ce n'est en effet que sentir ce que nous sentons, et voir ce que nous voyons, et il n'y a aucune liaison entre l'approbation et l'action, entre ce qui est passif et ce qui est actif ». ¹⁸⁸

Para preencher o abismo que há entre a passividade do julgamento e a ação propriamente dita, Voltaire afirma a existência de um *pouvoir soi-mouvant* que não pode ser “destruído pela indiscernibilidade de dois objetos”; o poder *soi-mouvant* garante a liberdade. É este poder que faz com que deixemos a passividade da aprovação e passemos à ação propriamente dita.

Segundo Voltaire, o termo vontade significa justamente “a última percepção ou aprovação do entendimento”. A liberdade, por sua vez, consiste nesse poder *soi-mouvant*; está relacionada à capacidade de agir, de iniciar um movimento ou suspendê-lo, e não ao próprio ato de volição. Ela advém justamente da capacidade de nos colocar em movimento de acordo com aquilo que é indicado pela vontade. Para escapar às

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ Veremos mais à frente o que isto significa quando lidarmos com os textos de Samuel Clarke contra os deterministas.

¹⁸⁸ *Idem.*

críticas de Collins, por exemplo, Voltaire recorre a uma separação entre vontade e ação – ou vontade e escolha, separação já elaborada por Samuel Clarke em seus combates contra o determinismo. Diz Voltaire sobre essa separação:

« Ainsi la volonté n'est jamais la cause de nos actions, quoiqu'elle en soit l'occasion: car une notion abstraite ne peut avoir aucune influence physique sur le pouvoir physique soi-mouvant qui réside dans l'homme; et ce pouvoir est exactement le même avant et après le dernier jugement de l'entendement ». ¹⁸⁹

Ora, mas deve haver uma relação entre vontade e esse poder *soi-mouvant*, esse poder de agir, afinal de contas há uma constância em agir de acordo com o que o entendimento mostra ser o melhor. Um homem sábio não faria uma loucura, seria uma contradição se o fizesse. Mas esta contradição é apenas moral, dirá Voltaire. Aqui ele é levado a estabelecer uma distinção entre necessidade absoluta (física) e necessidade moral.

« (...) la nécessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. La première est toujours absolue; mais la seconde n'est jamais que contingente; et cette nécessité morale est très compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite ». ¹⁹⁰

O embaralhamento que havíamos detectado entre liberdade como *puissance* e a questão da liberdade da vontade é aqui explicado. Na verdade, o poder de agir é que faz do homem um ser livre. Faltando-lhe este poder lhe faltará a liberdade. Ao lado desse poder há também a capacidade de “suspender nossos desejos e examinar o que nos parece melhor”. Boas razões e bom julgamento fazem com que caminhemos em direção a seres mais perfeitos do que nós, em direção daquela liberdade do próprio Deus. Afinal

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Idem.* Esta distinção que Voltaire retira de Clarke pode já ser encontrada em Descartes e Leibniz.

de contas, Deus deve ser livre neste sentido: sua vontade é resultado das melhores razões.¹⁹¹ Os seres mais perfeitos julgam melhor e assim determinam com mais perfeição sua vontade; e a necessidade aqui não é absoluta.¹⁹² Resta, então, considerar o homem livre ou negar também a liberdade de Deus. E se ousássemos afirmar que Deus não é livre, teríamos de aceitar que tudo é efeito sem causa.

« La véritable et la seule liberté est donc le pouvoir de faire ce que l'on choisit de faire; et toutes les objections que l'on fait contre cette espèce de liberté détruisent également celle de Dieu et celle de l'homme; et, par conséquent, s'il s'ensuivait que l'homme ne fût pas libre, parce que sa volonté est toujours déterminée par les choses que son entendement juge être les meilleures, il s'ensuivrait aussi que Dieu ne serait point libre, et que tout serait effet sans cause dans l'univers: ce qui est absurde ».

Agir de acordo com o que o entendimento julga ser o melhor é uma pequena amostra de como funciona a vontade divina; somos tanto mais perfeitos quando somos capazes de exercitar nosso entendimento para que bem julgue. Negar esta liberdade no homem, não atentando para a diferença entre necessidade moral e necessidade física, é negar também a liberdade de Deus e aceitar o absurdo de que nada tem causa, já que a escolha de Deus e sua vontade seriam meros efeitos de outras causas e estas efeitos de outras *ad infinitum*.

Entretanto, (3) seria possível objetar que, considerando sua imensa sabedoria, Deus não teria apenas boas razões, ele seria necessariamente determinado pelo melhor em todas as suas ações. Sobre isso três pontos devem ser levados em conta.

¹⁹¹ A formulação é aparentada daquela de Leibniz, mas é preciso lembrar que também a encontramos no *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, na seção intitulada “*To be determined by our own judgement, is no restraint to liberty*”. Lá o autor diz: “If we look upon those superior beings above us who enjoy perfect happiness, we shall have reason to judge, that they are more steadily determined in their choice of good than we; and yet we have no reason to think they are less happy or less free than we are. And if it were fit for such poor finite creatures as we are to pronounce what infinite wisdom and goodness could do, I think we might say that God Almighty hinders not his being determined by what is best”. *Op. cit.* Livro II, cap. 21. p.168.

¹⁹² « La nécessité morale de faire toujours le meilleur est même d'autant plus grande dans Dieu que son être infiniment parfait est au-dessus du nôtre ». *Idem*.

Primeiramente, seria preciso saber o que é melhor para Deus. Se Deus necessita fazer o que lhe parece melhor, ele age segundo sua vontade, e nesse sentido é livre. Em segundo lugar, deve-se distinguir necessidade moral e necessidade absoluta. Deus não é absolutamente constrangido a fazer tal e tal, ele é levado pela sua sabedoria a agir conforme sua perfeição. Finalmente, a necessidade de Deus agir de acordo com seus atributos morais não destrói sua liberdade como também não destrói seus outros atributos: onipresença, imensidão, eternidade etc.

De volta ao homem, ele é livre quando quer o que lhe parece melhor, o que lhe dá prazer. Se fosse diferente, o homem estaria submetido a determinação de outrem; ele é livre quando quer o que lhe apraz, quando seu entendimento lhe aponta o melhor.

« A peine pourrions-nous concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qui lui plaît; et tant que l'homme a cette liberté, il est aussi libre qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, pour me servir des termes de M. Locke ». ¹⁹³

(4) Chegamos ao quarto e último problema: o conflito entre a liberdade do homem e a presciência divina. ¹⁹⁴O homem não é livre porque se qualquer evento futuro fosse contingente Deus não poderia prevê-lo. Contra esta posição Voltaire divide suas considerações em cinco pontos.

Em primeiro lugar, a presciência divina não afeta a existência das coisas, pois “a presciência de Deus não é a causa da existência das coisas, mas é ela própria fundada sobre sua existência”. Em segundo lugar, presciência e conhecimento não diferem, de sorte que assim como o conhecimento não afeta o objeto, a presciência não tem nenhuma influência sobre os eventos. Como a certeza do evento se inscreve na natureza da própria coisa, prevê-lo não afeta sua certeza.

¹⁹³ *Idem.* Voltaire repete a indagação de Locke: “For how can we think anyone freer than to have the power to do what he will?”. *An Essay concerning human understanding. Op. cit.* p. 161.

¹⁹⁴ Diferentemente dos outros pontos, sobre os quais encontramos longas considerações nos textos que comentamos, o conflito entre a presciência divina e a liberdade do homem tem um tratamento cuidadoso aqui que não encontramos no *Tratado de Metafísica* nem nos *Elementos*, neles Voltaire se satisfaz em rebater tal problema em poucas linhas. O argumento se resumia em negar a possibilidade de conhecer os atributos divinos. *C.f. Tratado de Metafísica. Op. cit.* p. 77-78 & *Elementos da Filosofia de Newton. Op. cit.* p. 39.

« Ainsi, quelque difficulté qu'il y ait à concevoir la manière dont la prescience de Dieu s'accorde avec notre liberté, comme cette prescience ne renferme qu'une certitude d'événement qui se trouverait toujours dans les choses, quand même elles ne seraient pas prévues, il est évident qu'elle ne renferme aucune nécessité, et qu'elle ne détruit point la possibilité de la liberté.

(...)

La prescience de Dieu est précisément la même chose que sa connaissance. Ainsi, de même que sa connaissance n'influe en rien sur les choses qui sont actuellement, de même sa prescience n'a aucune influence sur celles qui sont à venir; et si la liberté est possible d'ailleurs, le pouvoir qu'a Dieu de juger infailliblement des événements libres ne peut les faire devenir nécessaires, puisqu'il faudrait, pour cela, qu'une action put être libre et nécessaire en même temps ». ¹⁹⁵

Em terceiro lugar, só há uma maneira de compreender como Deus prevê as coisas futuras: supondo “*une chaîne de causes nécessaires*”. Como todos os atributos divinos, a presciência nos é incompreensível. A dificuldade vêm de nossa ignorância e não da impossibilidade absoluta da conjugação da liberdade humana e da presciência divina. Colocado em termos humanos, a compreensão desse prodígio vai buscar no princípio de continuidade o seu fundamento. Supondo que haja um elo entre todas as coisas, a presciência se torna compreensível. Deus como criador de cada elo e arquiteto do todo conhece a natureza de cada ser e suas relações com os demais.

¹⁹⁵ *Idem.*

Em quarto lugar, Voltaire afirma que Deus pode criar seres livres e ao criá-los não poderia fazer com que sua presciência contrariasse a liberdade de suas criaturas, de modo que de alguma maneira sua presciência não afeta a liberdade nas criaturas ou ele não prevê as ações dos seres livres. Dizer isto não significa negar a onisciência divina, da mesma maneira que dizer que Deus não pode fazer aquilo que implica contradição não significa negar sua onipotência.¹⁹⁶

Finalmente, a quinta consideração de Voltaire estabelece que se a presciência divina destrói a liberdade humana ela destrói também a liberdade de Deus. E Voltaire termina sua carta dizendo:

« Or il a été démontré ci-dessus que Dieu est libre: la liberté est donc possible; Dieu a donc pu donner à ses créatures une petite portion de liberté, de même qu'il leur a donné une petite portion d'intelligence. La liberté dans Dieu est le pouvoir de penser toujours tout ce qui lui plaît, et de faire toujours tout ce qu'il veut. La liberté donnée de Dieu à l'homme est le pouvoir faible et limité d'opérer certains mouvements, et de s'appliquer à quelques pensées. La liberté des enfants qui ne réfléchissent jamais consiste seulement à vouloir et à opérer certains mouvements. Si nous étions toujours libres, nous serions semblables à Dieu. Contentons-nous donc d'un partage convenable au rang que nous tenons dans la nature; mais, parce que nous n'avons pas les

¹⁹⁶ Voltaire acrescenta a este argumento o seguinte comentário: « Mais nous ne sommes pas réduits à faire cette supposition: car il n'est pas nécessaire que je comprenne la façon dont la prescience divine et la liberté de l'homme s'accordent, pour admettre l'une et l'autre. Il me suffit d'être assuré que je suis libre, et que Dieu prévoit tout ce qui doit arriver: car alors je suis obligé de conclure que son omniscience et sa prescience ne gênent point ma liberté, quoique je ne puisse point concevoir comme cela se fait; de même que lorsque je me suis prouvé un Dieu, je suis obligé d'admettre la création ex nihilo, quoiqu'il me soit impossible de la concevoir ». *Idem*.

attributs d'un Dieu, ne renonçons pas aux facultés
d'un homme ». ¹⁹⁷

O extrato sobre a liberdade enviado a Frederico tem grande valor. Além de explicar alguns aspectos comentados muito rapidamente nos *Discursos em verso sobre o Homem* e no *Tratado de Metafísica*, a carta traz mais matéria para a discussão. Para Voltaire, a liberdade é entendida como *puissance*: a capacidade de agir, de iniciar um movimento ou interrompê-lo, de realizar uma ação de acordo com o querer. A liberdade, portanto, não pertence ao querer propriamente dito. No entanto, não devemos dar muita força aos inimigos da liberdade da vontade, pois a relação que eles estabelecem entre vontade e entendimento é cheia de enganos, e querer o que nosso entendimento diz ser o melhor é ser livre. Ademais, há também aquela pequena liberdade de pensamento: a capacidade de “se aplicar a alguns pensamentos”, de “suspender nossos desejos e examinar a que nos parece melhor”.

Como dissemos, a questão da liberdade parece ter dois níveis para Voltaire. O primeiro se refere à liberdade como poder de movimento, e aqui Voltaire estaria com Locke numa posição mais confortável, já que as dúvidas espinhosas que pairam sobre o outro nível, sobre a liberdade da vontade, não põem em xeque a liberdade concebida como *puissance*. Neste sentido, ser livre é não encontrar impedimentos para realizar uma ação de acordo com o querer.

Já a liberdade da vontade envolve maiores dificuldades. Voltaire, no entanto, se utiliza de diversos expedientes para defendê-la. Dois deles se destacam: a defesa de um nominalismo quanto às faculdades envolvidas na questão (vontade e entendimento) e a distinção entre vontade e ação.

Consideremos o último ponto. A posição determinista afirma que a ação humana não é livre, já que o entendimento determina a vontade. Ora, de acordo com o *philosophe*, a vontade não é uma atividade. Quando consideramos que a vontade é o último resultado do nosso entendimento, notamos que a relação deste resultado com o entendimento é similar àquela do olho em relação aos objetos. As idéias de percepção ou reflexão são resultado de impressões em nossa mente, de modo que a vontade é apenas passividade; ter certa vontade é, sem dúvida, já inclinar-se a uma ação, mas não é uma ação propriamente dita. Nesse sentido, entre a vontade passiva e a ação que visa

¹⁹⁷ *Idem.*

realizá-la há um poder que permite que iniciemos o movimento; há o poder *soi-mouvant* de que fala Voltaire.

É certo que os dois pontos sobre os quais Voltaire baseia sua defesa da liberdade encontram parte de sua inspiração nos textos de Locke. A consideração dos termos vontade e entendimento como meras palavras para designar a mesma coisa em processos distintos é explícita na obra do inglês. E a distinção entre vontade e ação pode ser encontrada na caracterização lockiana da vontade como uma paixão¹⁹⁸, bem como a definição da liberdade como a capacidade de iniciar o movimento. Entretanto, a posição de Voltaire sobre o tema da liberdade e da necessidade se enriquece com a leitura de Clarke. É na noção de *agency* desenvolvida por Samuel Clarke que encontraremos o sentido daquilo que Voltaire chama de poder *soi-mouvant*.¹⁹⁹

Segundo Clarke, aqueles que afirmam que não há liberdade - que sempre existem motivos que determinam nossas escolhas, de modo que o homem seria um agente necessário e que enfim tudo seria necessário - se baseiam na aplicação do princípio de razão suficiente.²⁰⁰ O que os deterministas não percebem, segundo Clarke, é que quando aplicam o princípio de razão suficiente à vontade eles confundem motivos (*motives*) com causas (*reasons*), ou mais precisamente confundem “*moral motives*” com “*physical efficientes*”.²⁰¹ Além disso, essa aplicação do princípio de razão suficiente conduziria ao reconhecimento de que Deus tem uma vontade livre, ou uma vontade auto-determinada; ou seja, há ao menos um ser que é livre, a liberdade da vontade é então possível. A utilização do princípio de razão suficiente no argumento cosmológico para demonstrar a existência de Deus afirma que o ser necessário do qual depende o mundo contingente tem em si o princípio de ação, pois se tudo o que existe é resultado de causas, Deus é o princípio primeiro não causado, tudo tem sua causa num Deus que é

¹⁹⁸ Cf. LOCKE, J. *An Essay ...* II, 21. sec. 72. *Op. cit.* p. 168.

¹⁹⁹ Clarke é um ilustre desconhecido na história da filosofia. Ilustre devido a sua correspondência com Leibniz; desconhecido na medida em que suas obras não são objeto de um estudo cuidadoso. No entanto, já na primeira aproximação a textos como *A Demonstration of the being and attributes of God* e outros, vemos que o diálogo de Clarke com Locke, Espinosa e Hobbes confere um inusitado interesse pela sua obra. Além disso, no que se refere utilização da “prova cosmológica” da existência de Deus, ele talvez seja quem a conduziu a sua maior amplitude e a seus mínimos detalhes. No que se refere à liberdade, Clarke dedicou longos trechos de sua obra principal a combater o que considerava os perigos dos necessitarismos de todo tipo. Seus alvos principais eram Hobbes e Espinosa, além de ter se dedicado a uma refutação detalhada da obra de Anthony Collins sobre o tema.

²⁰⁰ “The principal argument used by the maintainers of fate against the possibility of liberty is this: that, since everything must have a cause, every volition or determination of the will of an intelligent being must, as all other things, arise from some cause, and that cause from some other cause, and so on infinitely”. *A Demonstration of the being and attributes of God*. Section IX. Cambridge University Press. 1998. p. 53.

²⁰¹ CLARKE, S. *A Demonstration...* *Op. cit.* p. 53-54.

um agente livre, porquanto tem em si mesmo o princípio de suas ações. Ora, o problema é que o principal inimigo de Clarke, Espinosa, sabia muito bem disso. A questão, no entanto, é saber se Deus age de acordo com leis necessárias. Mas o princípio de razão suficiente não resolve o problema. Clarke tenta então mostrar que a concepção de um agente necessário é contraditória, um agente a partir do qual tudo fluiria necessariamente é impossível porque, segundo Clarke, a noção de *agency* envolve a capacidade de suspender a ação. ²⁰²Como diz o inglês, um agente necessário não é um agente, pois ele não inicia uma ação, apenas “é agido” por outras causas, é por assim dizer objeto de outras causas. ²⁰³Se Deus deve então ser um agente, ele não pode agir necessariamente, pois ser um agente é ser livre também para não agir. No entanto, mesmo que Clarke tenha alguns pontos a seu favor na crítica a Espinosa, se por exemplo consideramos que Deus escolhe, ele não chega a justificar porque Deus deveria ser um agente no sentido que afirma e não uma causa no sentido espinosano. ²⁰⁴

Além da crítica à noção de agente necessário, Clarke fornece outros argumentos contra o determinismo. Em primeiro lugar, ele estava convencido, como Newton e Voltaire, que muito da constituição do mundo dependia apenas da vontade divina, o número de planetas, suas órbitas etc., mostraria que Deus escolheu que assim fosse e não de outro modo. Ora, se Deus agisse necessariamente, as coisas não poderiam ser diferentes do que são, mas nada nos impede, porém, de pensar um universo com outro número de astros ou um universo no qual os astros percorressem órbitas distintas das que percorrem no nosso.

Em segundo lugar, Clarke ataca a noção segundo a qual a vontade é determinada pelo entendimento. Aqui encontramos a fonte daquela distinção feita por Voltaire na carta a Frederico: a aprovação não é uma ação. Se considerarmos que a

²⁰² *Idem, ibidem*, p. 47.

²⁰³ “For to act necessarily is really and properly not to act at all but only to be acted upon”. *Op. cit.* p. 46. No texto em que critica o determinismo de Anthony Collins, Clarke diz: “Now here I desire to know what idea the word ‘agent’ or ‘action’ carries along with it when joined with necessary. Vulgarly, indeed, in loose, figurative, and improper speech, we call clocks and watches, ‘necessary’ agents. But in truth and strictness of speaking (which ought always to be carefully preserved in philosophical debates) a necessary agent or necessary action is a contradiction in terms. For whatever acts necessarily does not act at all, but is only acted upon; is not at all an agent, but a mere patient; does not move, but is moved only. (...) To be an agent signifies to have a *power of beginning motion*; and motion cannot begin necessarily, because necessity of motion supposes an efficiency superior to, and irresistibly by, the thing moved; and consequently the beginning of the motion cannot be in that which is moved necessarily, but in the superior cause, or in the efficiency of some other cause still superior to that, until at length we arrive at some free agent”. Remarks upon a Book, entitled “A Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty”. In: *A Demonstration of ... Op. cit.* P. 132-133.

²⁰⁴ A este respeito ver os comentários de Ezio Vailati em sua introdução ao texto de Clarke: *A Demonstration... Op. cit.* P. XX.

vontade é determinada pelo entendimento, diriam os deterministas, veremos que nunca agimos livremente. Clarke concede que o entendimento assente necessariamente a algo percebido como o melhor, como o olho aberto vê os objetos, mas aprovar não é agir.²⁰⁵ Para Clarke, assim como para Locke, o julgamento não é uma atividade, assentir ao que parece verdadeiro ou bom e recusar o falso ou o ruim não é uma ação, é antes uma paixão. Afirmar que a volição e a aprovação são iguais é tomar uma ação por uma paixão, e dizer que um julgamento causa o ato de volição é confundir “*moral motives with physical efficientes*”. Quando estamos perante a seguinte proposição, “fazer isto é melhor do que fazer aquilo” é preciso reconhecer que (1) este juízo é o resultado de uma paixão e (2) que ele não causa a ação. O entendimento apresenta ao agente algo que ele pode ou não fazer. A proposição sendo uma entidade abstrata não pode causar nada; não se pode tomar uma entidade abstrata por uma substância.²⁰⁶ A confusão resultaria da utilização do termo vontade para ora se referir ao que é passivo, quando determinada pelo entendimento, ora ao que é ativo, quando ligada à ação que dela derivaria.²⁰⁷

Como vemos, Voltaire busca na leitura de Clarke seus argumentos contra o determinismo defendido por Frederico. Trata-se de mais um capítulo da querela entre Leibniz e Clarke. Daí talvez porque tanta confusão entre as teses. Não podemos deixar de notar que certos pontos da disputa parecem sem razão, já que diversas vezes o que Voltaire diz ser um argumento ou posição de Clarke pode muito bem ser encontrada também em Leibniz.²⁰⁸ Mas o futuro rei da Prússia não se convence e responde a Voltaire reafirmando sua posição determinista. Em carta de 26 de dezembro de 1737,

²⁰⁵ “The eye, when open, sees the object necessarily because it is passive in so doing. The understanding likewise, when open, perceives the truth of a speculative proposition, or the reasonableness of a practical proposition, necessarily because the understanding also is passive in so doing. Only, as a man by the action of shutting his eyes may avoid seeing, so by the action of withdrawing his attention he may avoid understanding. But allowing the last judgment of the understanding to be always necessary, as indeed I think it is, yet what follows from thence? *Judging* is one thing, and *acting* is another”. Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity from a Gentleman of the University of Cambridge, with the Doctor’s answers to them. Clarke’s answer to Bulkeley’s first letter (3 jan. 1716-1717) In: *A Demonstration... Op. cit.* p. 125-126.

²⁰⁶ “When we say, in vulgar speech, that motives or reasons determine a man, it is nothing but a mere figure or metaphor. It is the man that freely determines himself to act. Reasons, or perceptions of the understanding can no more (properly and strictly speaking) determine an action, than an abstract notion can be a substance or agent, or can strike or move a piece of matter”. Remarks upon a book, entitled “A philosophical enquiry concerning human liberty”. In: *A Demonstration... Op. cit.* p. 134.

²⁰⁷ *Idem, ibidem.* p. 126.

²⁰⁸ Jacques Van den Heuvel chama à atenção essa confusão entre as doutrinas de Clarke e Leibniz. Muito do que atraía Voltaire na perspectiva do inglês estava de acordo com a verdadeira doutrina leibniziana: “(...) dans le problème particulier de l’autonomie humaine et de la prescience divine, que Frédéric résolvait de la manière la plus simple, en prétendant que ce sentiment d’autonomie chez l’homme n’était que leurre et illusion, nous voyons Voltaire tout heureux de trouver chez Clarke, sans savoir qu’elle est empruntée à Leibniz, une comparaison qui pouvait indiquer la voie d’une solution conciliatrice ». *Voltaire dans ses contes. Op. cit.* p. 163.

Frederico afirma discordar de Voltaire em relação à liberdade, ao conhecimento dos atributos de Deus e ao seu governo do mundo. Enquanto Voltaire assumia um ceticismo em relação a estas questões, Frederico pretende que devemos nos esforçar para conhecer os atributos de Deus, conhecimento que conduziria ao fatalismo. Segundo o alemão, da existência de Deus segue-se que há um fim para o mundo.²⁰⁹ Se há um plano para o mundo, tudo está escrito e o destino de todos os indivíduos já traçado.²¹⁰

A disputa sobre a liberdade e a necessidade continua em diversas outras cartas, Voltaire tentando defender a posição de Clarke em favor de liberdade, e Frederico professando um fatalismo que crê ser a posição de Leibniz.²¹¹ Os argumentos pró e contra se repetem nos textos de Voltaire e Frederico. Voltaire insiste na existência do sentimento de liberdade e na incapacidade da compreensão dos atributos divinos. Insiste também no fato de que o sistema da necessidade absoluta comprometeria a moral.²¹² Além disso, o ponto que mais embaraça o francês é a tentativa de conciliar a

²⁰⁹ É preciso dizer que Jacques van den Heuvel comete um deslize ao afirmar que Voltaire e Frederico compreendiam a perspectiva leibniziana de forma fatalista e atéia. Voltaire aponta a possível leitura ateísta de Leibniz, isto é certo, mas Frederico, ao contrário, parte da noção mesma de Deus para afirmar o fatalismo, que pensava ser o sentido da filosofia de Leibniz, mas em nenhum momento nestas cartas vislumbra um ateísmo.

²¹⁰ « J'ai reçu votre chapitre de métaphysique sur la liberté, et je suis mortifié de vous dire que je ne suis pas entièrement de votre sentiment. Je fonde mon système sur ce qu'on ne doit pas renoncer volontairement aux connaissances qu'on peut acquérir par le raisonnement. Cela posé, je fais mes efforts pour connaître de Dieu tout ce qui m'est possible, à quoi la voie de l'analogie ne m'est pas d'un faible secours. Je vois premièrement qu'un Être créateur doit être sage et puissant. Comme sage il a voulu, dans son intelligence éternelle, le plan du monde; et comme tout-puissant il l'a exécuté. De là il s'ensuit nécessairement que l'Auteur de cet univers doit avoir eu un but en le créant. S'il a eu un but, il faut que tous les événements y concourent. Si tous les événements y concourent, il faut que tous les hommes agissent conformément au dessein du Créateur, et qu'ils ne se déterminent à toutes leurs actions que suivant les lois immuables de ses desseins, auxquelles ils obéissent en les ignorant; sans quoi Dieu serait spectateur oisif de la nature; le monde se gouvernerait suivant le caprice des hommes, et celui dont la puissance a formé l'univers serait inutile depuis que de faibles mortels l'ont peuplé ». *Carta de Frederico a Voltaire* (26 de dezembro 1737).

²¹¹ Sabemos que Leibniz buscava justamente uma terceira opção no dilema fatalismo versus liberdade. Todo seu esforço reside em conciliar a liberdade com o destino, evitando as conseqüências espinosanas que adviriam da tese da necessidade absoluta. Sabemos também que a distinção entre necessidade absoluta e necessidade moral que tanto atrai Voltaire nesse momento é encontrada na *Teodicéia* de Leibniz. O fatalismo leibniziano de Frederico é então um mal-entendido. Sobre esta interpretação fatalista de Leibniz no século XVIII ver BARBER, W.H. *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire: a study in French Reactions to Leibnizianism*. Oxford: Oxford University Press. 1955.

²¹² « Daignez, au nom de l'humanité, penser que nous avons quelque liberté: car si vous croyez que nous sommes de pures machines, que deviendra l'amitié dont vous faites vos délices? De quel prix seront les grandes actions que vous ferez? Quelle reconnaissance vous devra-t-on des soins que Votre Altesse royale prendra de rendre les hommes plus heureux et meilleurs? Comment, enfin, regarderez-vous l'attachement qu'on a pour vous, les services qu'on vous rendra, le sang qu'on versera pour vous? Quoi! le plus généreux, le plus tendre, le plus sage des hommes, verrait tout ce qu'on ferait pour lui plaire du même oeil dont on voit des roues de moulin tourner sur le courant de l'eau, et se briser à force de servir! Non, monseigneur, votre âme est trop noble pour se priver ainsi de son plus beau partage ». *Carta de Voltaire a Frederico* (23 de janeiro de 1738).

liberdade humana com a presciência divina. Após apresentar a perspectiva dos socinianos que negam a presciência divina dos futuros contingentes, Voltaire diz:

« Ne pourrait-on pas, sans être aussi hardi qu’eux; dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d’esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère? La différence sera qu’un homme prévoit à tort et à travers, et que Dieu prévoit avec une sagacité infinie. C’est le sentiment de Clarke ». ²¹³

O conhecimento de Deus dos futuros contingentes é um conhecimento certo porém não necessário. Sua sabedoria e o conhecimento de suas criaturas permitem que ele saiba como este ou aquele indivíduo agirá em tais e tais circunstâncias, mas não se segue daí a impossibilidade do contrário, não se trata de uma necessidade absoluta. Mas o Deus de Clarke, dirá Frederico, é assim um freqüentador de cafés que aguarda a realização dos eventos para saber se suas *conjecturas* estavam ou não corretas. ²¹⁴

Neste *commercium epistolicum* em que nenhuma das partes se convence das razões da outra muitos dos argumentos se repetem. Todavia, vale destacar alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, Frederico sublinha a diferença de sua argumentação em relação à do francês:

“Je me suis aperçu que la différence dans la manière d’argumenter nous éloignait le plus dans les systèmes que nous soutenons. Vous argumentez *a posteriori*: et moi *a priori*: ainsi, pour nous conduire avec plus d’ordre, et pour éviter toute confusion dans les profondes ténèbres métaphysiques dont il

²¹³ *Idem, ibidem.*

²¹⁴ « Je vous avoue que le dieu de M. Clarke m’a bien fait rire. C’est un dieu assurément qui fréquente les cafés, et qui se met à politiquer avec quelques misérables novellistes sur les conjonctures présentes de l’Europe. Je crois qu’il doit être bien embarrassé à présent pour deviner ce qui se fera la campagne prochaine en Hongrie, et qu’il attend avec grande impatience l’arrivée des événements pour savoir s’il s’est trompé dans ses conjectures ou non ». *Carta de Frederico a Voltaire.* (17 de fevereiro de 1738)

faut nous débrouiller, je crois qu'il serait bon de commencer par établir un principe certain; ce sera le pôle avec lequel notre boussole s'orientera; ce sera le centre où toutes les lignes de mon raisonnement doivent aboutir".²¹⁵

Voltaire argumenta *a posteriori*, não parte de princípios para atingir as verdades que procura, pois em metafísica não existem princípios bem estabelecidos. Na verdade, esta argumentação *a posteriori* é realçada na carta seguinte, em que Voltaire enfatiza a força do sentimento da liberdade que todos os homens experimentam. Segundo nosso autor, não se pode trocar a força de um sentimento partilhado por todos por argumentos metafísicos intrincados e incertos.²¹⁶ Além do mais, como já vimos, Voltaire é crítico do espírito de sistema justamente porque em tais sistemas a experiência é perdida em nome de um procedimento que parte sempre de princípios pouco claros e pretende estabelecer todas as verdades dedutivamente. O procedimento filosófico ao qual se filia, aquele de Locke e Newton, é crítico do apriorismo em filosofia; é este o sentido que tanto elogia no *historical, plain method* de Locke e no lema newtoniano *hypotheses non fingo*. E Voltaire não deixa de lembrar que não aceita mesmo o procedimento *a priori*:

« Raisonner ce qu'on appelle a priori est une chose fort belle, mais elle n'est pas de la compétence des humains. Nous sommes tous sur les bords d'un grand fleuve; il faut le remonter avant d'oser parler de sa source. Ce serait assurément un grand bonheur si on pouvait, en métaphysique, établir des principes clairs, indubitables, et en grand nombre, d'où découlerait une infinité de conséquences, comme en mathématiques; mais Dieu n'a pas voulu que la chose fût ainsi. Il s'est réservé le patrimoine de la

²¹⁵ *Idem, ibidem.*

²¹⁶ « Vous verrez ensuite lequel il faudra préférer, ou de cette preuve morale qui est chez tous les hommes, ou de ces idées métaphysiques qui portent toujours le caractère de l'incertitude ». *Carta de Voltaire a Frederico* (8 de março de 1738).

métaphysique; le règne des idées pures et des essences des choses est le sien ». ²¹⁷

Para Voltaire, o procedimento geométrico é impossível em metafísica, devemos proceder como Newton, partir da natureza em direção aos primeiros princípios. Não custa lembrar: no newtonianismo, a metafísica é o fruto da árvore do conhecimento, sua “flor inodora”, e não sua raiz.

Outro ponto a se destacar nas cartas trocadas entre Voltaire e Frederico a respeito da liberdade é o crescente interesse e centralidade que ganha a questão do destino e da providência. De todas as questões que a liberdade e a e necessidade envolvem, aquela da conciliação entre liberdade e presciência de Deus parece a mais assombrosa para Voltaire. Junto dela surge a questão do mal, bem como a exigência da visão do todo comum ao otimismo filosófico. ²¹⁸

Voltaire determinista

Nessa querela entre Voltaire e Frederico acerca da liberdade e da necessidade, a despeito de algumas incompreensões de Frederico sobre o sistema leibniziano, poderíamos dizer que o príncipe acaba por vencer, pois, como sabemos, Voltaire deixará de ser um defensor da liberdade da vontade para se filiar ao determinismo. Mas Voltaire não deixa Clarke por Leibniz, e sim por Collins, apesar de sua perspectiva sobre a liberdade encontrada nas obras maduras poder ser aproximada a do filósofo alemão, como o próprio Collins se filiava explicitamente à posição leibniziana sobre a liberdade. ²¹⁹ É esta aproximação do determinista inglês que encontramos n’O *Filósofo Ignorante* (1766):

“(…), essa questão sobre a liberdade do homem interessou-me vivamente. Li os escolásticos e, como

²¹⁷ *Carta de Voltaire a Frederico* (8 de março de 1738).

²¹⁸ « Cependant il faut se garder de juger du monde par parties; ce sont les membres d’un tout, où l’assortiment est nécessaire. Dire, parce qu’il y a quelques hommes malfaisants, que Dieu a tout mal fait, c’est perdre de vue la totalité, c’est considérer un point dans un ouvrage de miniature, et négliger l’effet de l’ensemble. Comptons que tout ce que nous apercevons dans la nature concourt aux vues du Créateur. Si nos yeux de taupe ne peuvent apercevoir ces vues, ce défaut est dans notre nerf optique, et non pas dans l’objet que nous envisageons ». *Carta de Frederico a Voltaire* (19 de abril 1738).

²¹⁹ Sobre a liberdade em Leibniz ver: LACERDA, T. M. A liberdade de Leibniz. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n.º 1-2, p. 171-186, jan-dez, 2002. & MARQUES, E. A noção de “possível em si” e a solução leibniziana do problema da liberdade. *Analytica*. v. 5- n.º 1-2, 2000. p. 35-48.

eles, permaneci nas trevas. Li Locke e vislumbrei raios de luz. Li o *Tratado*, de Collins, que me pareceu Locke aperfeiçoado, e depois disso nada mais li que me desse um novo grau de conhecimento”.²²⁰

Voltaire abandona Clarke e separa de uma vez por todas as questões de ordens distintas que se embaralhavam nos anos de Cirey. A vontade como poder é uma coisa, ela permanece como a única liberdade humana (e dos animais também, diga-se de passagem). A liberdade da vontade é outra coisa. Não há mais em obras tardias como o *Filósofo Ignorante* e o *Dicionário Filosófico* a defesa da chamada vontade livre. E Voltaire diz que “o ignorante que hoje pensa assim não pensou sempre dessa maneira, mas, enfim, foi constringido a submeter-se”.

“Nada é sem causa. Um efeito sem causa é apenas uma palavra absurda. Todas as vezes que quero, isto só pode acontecer em virtude de meu juízo bom ou mau; esse juízo é necessário, portanto minha vontade também o é. Com efeito, seria muito singular que toda a Natureza, todos os astros obedecessem leis eternas, e que houvesse um animalzinho de cinco pés da altura que, menosprezando tais leis, pudesse agir sempre com lhe agradasse, ao sabor de seu capricho. Agiria ao acaso e sabe-se que o acaso nada é. Inventamos essa palavra para exprimir o efeito conhecido de toda causa desconhecida”.²²¹

Ora, Voltaire faz uso aqui do princípio de razão suficiente aplicado à vontade. A noção de *agency* de Clarke e todas as sutis distinções entre *moral motives* e *physical efficientes*, que outrora Voltaire abraçara e que pretendiam evitar que o princípio de razão

²²⁰ O Filósofo Ignorante. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: *Os pensadores*. Vol. Voltaire. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 304.

²²¹ *Idem, ibidem*.

suficiente conduzisse ao determinismo, são abandonadas.²²² Também não há mais distinção para o *philosophe* entre necessidade moral e necessidade absoluta, da mesma maneira que não havia para Frederico, que afirmava que a necessidade moral advém da noção ridícula de um Deus que prevê por conjecturas.²²³ Tampouco Voltaire aceita a distinção entre necessidade e constrangimento, concebendo o último como uma necessidade percebida.²²⁴

A mesma recusa da vontade livre aparece no diálogo entre A e B no verbete Liberdade (Da) do *Dicionário Filosófico*. Lá, como n' *O Filósofo ignorante*, a liberdade se refere à ação, e não à vontade.²²⁵ Ela será concebida apenas como a ausência de impedimentos, e não como um querer livre. Não há sentido para a expressão “as vontades são livres” como não há liberdade de indiferença.²²⁶

Dos seus primeiros textos filosóficos, aqueles produzidos nos anos de Cirey, até obras tardias como *O Filósofo Ignorante* e o *Dicionário Filosófico*, Voltaire passa de esforçado defensor da liberdade a determinista convicto. Muita coisa parece ter mudado com o passar dos anos. E ao que tudo indica, é por volta de 1748 que Voltaire começa a

²²² “Não, não posso perdoar o Dr. Clarke por ter combatido com má fé essas verdades, cuja força percebia e que pareciam acomodar-se muito mal em seu sistema. Não, não é permitido a um filósofo como ele atacar Collins como sofista e desviar o centro da questão, reprovando Collins por ter chamado o homem de “agente necessário”. Agente ou paciente, que importa? Agente, quando se move voluntariamente; paciente, quando recebe idéias. O que o nome faz com a coisa? O homem é um ser dependente em tudo, e não pode ser excetuado entre os outros seres”. *Idem, ibidem*. p. 305.

²²³ “O pregador que existia em Samuel Clarke abafou o filósofo. Distingue a necessidade física e a necessidade moral. Que é uma necessidade moral? Há de parecer-nos verossímil que uma rainha da Inglaterra, coroada e sagrada numa igreja, não venha despojar-se de seus trajes reais para estender-se sobre o altar, completamente nua, embora se conte uma aventura semelhante a respeito de uma rainha do Congo. Chamareis a isto de “necessidade moral” numa rainha de nossos climas, mas, no fundo, é uma necessidade física, eterna, vinculada á constituição das coisas. É tão certo que esta rainha não fará tal loucura, quanto é certo que morrerá um dia. *A necessidade moral é apenas uma palavra, tudo o que se faz é absolutamente necessário. Não há intermediário entre a necessidade e o acaso, e sabeis que não há acaso; portanto, tudo o que ocorre é necessário*”. *Idem, ibidem*. p. 305.(grifo nosso)

²²⁴ “Para complicar mais a coisa, imaginou-se, ainda, distinguir necessidade e constrangimento, mas, no fundo, que é o constrangimento senão uma necessidade de que nos apercebemos? E a necessidade não é um constrangimento de que não nos apercebemos? Há um a necessidade igual quando Arquimedes é obrigado a permanecer em seu quarto porque o trancaram aí, como quando está tão ocupado com um problema que não recebe a idéia de sair”. *Idem, ibidem*. p. 305.

²²⁵ “A – a vossa vontade não é livre, são-no as vossas ações. Sois livre de fazer quando tiverdes o poder de fazer”. Liberdade (Da). *Dicionário Filosófico*. In: Os Pensadores. *Op. cit.* p. 238.

²²⁶ “A – Em que consiste pois a vossa liberdade senão no poder que a vossa individualidade exerceu ao fazer o que a vossa vontade exigia com absoluta necessidade?”. *Idem, ibidem*. p. 237. Sobre a indiferença lemos no mesmo texto: “B- O quê! Quando jogo ao par ou ímpar, tenho uma razão para escolher par em vez de ímpar? A – Sem dúvida que sim. B- E qual é a razão, se fazeis o favor? A – É que a idéia de par se apresentou ao vosso espírito primeiro que a idéia oposta. Seria divertido que houvesse casos em que quisésseis porque existe uma causa de querer e outros em que quisésseis sem causa. Quando quereis casar-vos, sentis a razão dominante, evidentemente,; não a sentis quando jogais ao par ou ímpar e, no entanto, impõe-se que haja uma razão”. *Idem, ibidem*. p. 238.

se afastar das suas convicções de Cirey.²²⁷ Em Cirey, Voltaire aceitava a noção de ordem do mundo apresentada sobretudo pela filosofia da natureza de Newton, mas buscava ainda encontrar um espaço para a liberdade humana dentro dessa ordenação, esforçava-se para conciliar a ordem da natureza e a liberdade do homem. Posteriormente, o próprio homem é submetido à ordem do todo, restando apenas a liberdade como ausência de impedimentos para realizar uma vontade que por sua vez é sempre determinada. Para dar conta das mudanças por que passa o pensamento de Voltaire é preciso agora acompanhar a trajetória da questão do destino e da providência. É na tentativa de conciliar a presciência divina e a liberdade humana que poderemos compreender melhor a atitude voltairiana em relação às filosofias de Leibniz e Pope, e sua relação com a noção de cadeia do ser, noção que condensa toda a imagem de um universo ordenado com a qual lidava Voltaire.

²²⁷ Baseamos esta afirmação nos estudos realizados por René Pomeau a respeito deste período em que Voltaire teria se afastado de algumas de suas posições iniciais: POMEAU, R. *La religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris, 1974. p. 240-243. Para Pomeau, a seqüência de experiências por que passou Voltaire nos anos de 1747 e 1748 contribuiu grandemente para a mudança de posição do *philosophe*. A fraca saúde, a quase morte em 1748, as desilusões do amor com Mme du Châtelet e a vida em Versailles teriam mudado a “sensibilidade” de Voltaire, afastando-o de suas crença na liberdade do homem e principalmente conduzindo o autor a criticar o *divertissement* que outrora defendera contra os ataques de Pascal. A despeito de não ser nosso objetivo compreender propriamente *as causas* das oscilações no pensamento de Voltaire, constatamos também que há realmente algo de diferente nas posições de Voltaire nos anos 1747 e 1748 quando comparadas com aquelas de suas produções filosóficas anteriores a estes anos. Veremos que Jacques Van den Heuvel também considera estes anos em torno de *Zadig* como marcados por um afastamento ou ajuste de contas com os ideais de Cirey, mas compreenderá esta relação com o primeiro período de maneira distinta daquela de Pomeau. Voltaremos a este ponto mais à frente.

O DESTINO

Liberdade particular e harmonia universal em *Zadig*: uma solução leibniziana?

Em carta a Frederico de 23 de janeiro de 1738, Voltaire diz:

« Le plus terrible argument qu'on ait jamais apporté contre notre liberté est l'impossibilité d'accorder avec elle la prescience de Dieu. Et quand on me dit: Dieu sait ce que vous ferez dans vingt ans: donc ce que vous ferez dans vingt ans est d'une nécessité absolue, j'avoue que je suis à bout, que je n'ai rien à répondre, et que tous les philosophes qui ont voulu concilier les futurs contingents avec la prescience de Dieu ont été de bien mauvais négociateurs. Il y en a d'assez déterminés pour dire que Dieu peut fort bien ignorer des futurs contingents, à peu près, s'il m'est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fera un général à qui il aura donné carte blanche».

Nos anos de 1737 e 1738, parecia ainda para Voltaire que Clarke fornecia bons argumentos contra o determinismo. Ele mostrara que da vontade à ação havia um espaço a ser preenchido pela noção de *agency*, a capacidade espiritual de iniciar uma ação, a qual Voltaire chamava de *pouvoir soi-mouvant*. No entanto, contra a perspectiva fatalista²²⁸ sua posição parecia ter pouco a contribuir. Certamente Voltaire não esquecera do esforço de Clarke em conciliar um mundo ordenado por Deus com a liberdade do homem, quando afirma que um criador livre dotou suas criaturas de liberdade (qualidade que, à diferença de outros atributos como a ubiqüidade e a suprema inteligência, pode ser transmitida às criaturas) e das reiteradas afirmações do inglês

²²⁸ Fazemos uma distinção aqui entre fatalismo e determinismo apenas para compreendermos os diferentes grupos de questões envolvidos nos necessitarismos de todo o tipo. Em Collins, nas cartas de Voltaire e Frederico eles aparecem juntos, mas pensamos o determinismo como um necessitarismo ligado à vontade e o fatalismo como um necessitarismo ligado à relação do homem com o destino e a providência, com já diz o termo.

sobre o fato da presciência não afetar a coisa conhecida.²²⁹ Mas isto não bastava para enfrentar as dificuldades em conciliar a presciência de Deus e os futuros contingentes. Notemos que Voltaire coloca a questão em termos excludentes: ou Deus não prevê nossas ações, e assim os futuros contingentes existem, ou Deus prevê nossas ações e, assim, os futuros contingentes não existem, pois não são contingentes. Para ele, a conciliação entre a presciência divina e os futuros contingentes parece ser irrealizável, por isso, entre negar a presciência divina ou a liberdade do homem, Voltaire, nas cartas a Frederico, lança mão da perspectiva sociniana, de acordo com a qual Deus não prevê os futuros contingentes.²³⁰

No momento da carta supracitada, Voltaire queria defender a liberdade a qualquer custo. Entretanto, tinha de enfrentar a questão do destino e da presciência divina, que não é apenas mais uma objeção à liberdade humana, é a mais forte delas, segundo o autor. Voltaire confessa sua dificuldade em lidar com tal problema, mas chega a pensar em afastar a providência divina para manter a liberdade humana. O esforço em preservar a liberdade do homem face ao destino não deveria ser desconhecido do autor, afinal de contas, este era um lugar comum do teatro jesuíta do século XVII e Molina, talvez, um dos maus negociadores que Voltaire menciona. Provavelmente foi este um dos primeiros contatos de Voltaire com o problema do destino e da liberdade, ainda no colégio Louis le Grand, local de representações tais como o ballet *Le Destin* e a peça *Le Destin du Nouveau Siècle*.²³¹ Na continuação do

²²⁹ Sobre o ponto de vista de Clarke a respeito da presciência divina: CLARKE, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other writings*. Ed. Ezio Vailati. Cambridge texts in the history of philosophy. Cambridge University Press, 1998. p. 75-78, 140-143.

²³⁰ Na seqüência da mesma carta a Frederico de 23 de janeiro de 1738, Voltaire detalha a perspectiva dos que ousam negar a presciência de Deus: « Ces gens-là vont encore plus loin: ils soutiennent que, non seulement ce ne serait point une imperfection dans un Être suprême d'ignorer ce que doivent faire librement des créatures qu'il a faites libres, et qu'au contraire il semble plus digne de l'Être suprême de créer des êtres semblables à lui, semblables, dis-je, en ce qu'ils pensent, qu'ils veulent, et qu'ils agissent, que de créer simplement des machines.

Ils ajouteront que Dieu ne peut faire des contradictions, et que peut-être il y aurait de la contradiction à prévoir ce que doivent faire ses créatures, et à leur communiquer cependant le pouvoir de faire le pour et le contre. Car, diront-ils, la liberté consiste à pouvoir agir ou ne pas agir: donc, si Dieu sait précisément que l'un des deux arrivera, l'autre, dès lors, devient impossible; donc plus de liberté. Or ces gens-là admettent une liberté: donc, selon eux, en admettant la prescience, ce serait une contradiction dans les termes ». Sobre a posição de Leibniz a respeito do socianismo ver: LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée*. Garnier-Flammarion. Paris, 1969. #364. p. 331.

²³¹ Sobre isto consultar o trabalho de Christophe Paillard, *Le thème du destin dans le théâtre des jésuites de France au XVIIe siècle*. In: *Le problème du fatalisme au siècle des Lumières*. Extraits de la recherche doctorale soutenue le 19 décembre 2000 à l'Université Jean Moulin-Lyon 3. Disponível em: <http://pagesperso-orange.fr/fatalisme/> A pesquisa de Christophe Paillard apresenta duas funções distintas para o destino nos espetáculos jesuítas da França na segunda metade do século XVII. Uma delas seria uma função cortesã e retórica, em que o destino era evocado para se fazer o panegírico de reis e nobres, sublinhado a sorte, a boa estrela, o destino favorável a estes senhores. A outra função seria filosófica e

trecho supracitado, Voltaire, após ter lançado mão da negação da presciência divina, menciona o que diz ser o sentimento de Clarke sobre o assunto:

« Ne pourrait-on pas, sans être aussi hardi qu’eux; dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d’esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère? La différence sera qu’un homme prévoit à tort et à travers, et que Dieu prévoit avec une sagacité infinie. C’est le sentiment de Clarke ». ²³²

Para preservar a liberdade é preciso enfrentar o destino implicado pela providência divina, pois como conceber a presciência de Deus sem uma cadeia de causas necessárias? Voltaire na tentativa de manter a liberdade ameaçada pelo destino considera duas vias possíveis, a sociniana, que significa negar a presciência divina e, portanto, não precisar supor uma cadeia de causas necessárias, ou a via de Clarke, que significa conceber a presciência de Deus de tal maneira que seu conhecimento do futuro não afete a certeza do evento, mas ao contrário esteja baseado na natureza da própria coisa conhecida, daí o exemplo citado por Voltaire. ²³³

Esta preocupação de Voltaire com a conciliação da ordem do todo com as ações humanas se manifesta claramente no conto *Zadig ou o Destino*, cujo título Voltaire concebera inicialmente como *Zadig ou a Providência*. ²³⁴ De acordo com a perspectiva deísta de Voltaire, destino e providência sempre aparecem unidos, marcando uma

apologética, o momento em que a ordem religiosa usava todos os seus recursos para defender o livre-arbítrio e a graça universal contra o destino e a predestinação.

²³² VOLTAIRE, Carta a Frederico (23 de janeiro de 1738).

²³³ O trecho de Voltaire sintetiza a seguinte passagem escrita por Clarke: “It is true the manner how God can foresee future things without a chain of necessary causes is impossible for us to explain distinctly, though some sort of general notion we may conceive of it. For, as a man who has no influence over another person’s actions can yet often perceive beforehand what that other will do, and a wiser and more experienced man will still with greater probability foresee what another, whose disposition he is perfectly acquainted with, will in certain circumstances do, and an angel, with still much less degree of error may have a further prospect into men’s future actions, so it is very reasonable to apprehend that God, without influencing men’s wills by his power, yet by his foresight cannot but have as much a more certain a knowledge of future free events, than either men or angels can possibly have, as the perfection of his nature is greater than that of theirs”. CLARKE, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and other writings*. *Op. cit.* p. 76-77.

²³⁴ C.f. VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 161.

diferença em relação ao determinismo fatalista dos materialistas ateus, para quem o destino seria cego, uma mera sucessão de causas.

Como muitos outros contos mais complexos de Voltaire, *Zadig* é fruto de uma assimilação de experiências e estudos que está longe de ser a mera bufonaria de arlequim, como o próprio autor se referia a algumas dessas obras, ou mero resultado de jogos de sociedade. A transformação literária de experiências próprias, a transposição para uma narrativa de seus estudos filosóficos, históricos e bíblicos, o jogo dos nomes, as referências a seu tempo, a paródia do romance e a assimilação de diversas obras literárias, tudo isto denuncia uma grande elaboração, e não somente o fruto de um simples *bel esprit*.²³⁵

O leitor acompanha nesta narrativa um jovem que aliava qualidades naturais a boa educação, mas que não cessa de sofrer a partir do momento em que deixa seu lugar de origem. É ao sair pelas portas da Babilônia junto com sua futura esposa que Zadig adentra o mundo e a história. A felicidade sem história de Zadig em sua terra natal é

²³⁵ As experiências de exilado, de freqüentador da corte, de homem descrente das potencialidades do amor etc., tudo isto pode ser encontrado em *Zadig* e em outros contos. Compreender esta transformação literário-filosófica de experiências próprias é o objetivo de Jacques Van den Heuvel em *Voltaire dans ses contes*. Além disso, há outros elementos importantes que compõem a trama de *Zadig*. Sabemos que uma das leituras diárias de Voltaire e Mme du Châtelet em Cirey era a Bíblia, além de Newton e textos históricos. Misturado a este interesse pelas Sagradas Escrituras há que se levar em conta também o interesse pelo oriente, resultado em parte da pesquisa que já empreendia para os *Ensaio sobre os Costumes* e da popularização de obras como as *Mil e uma noites*, compondo o quadro do oriente fantasioso. Este interesse pelo oriente e pelos textos sagrados aparece claramente na composição dos nomes da narrativa. Há certa discussão sobre as fontes precisas de Voltaire para a composição dos nomes em *Zadig*, mas acreditamos, assim como Jacques Van den Heuvel, que Voltaire procede por assimilação, de sorte que muitas vezes os nomes têm mais de uma única fonte, a começar pelo próprio Zadig, que assimilava os termos árabes *Seddik*, “testemunha fiel e autêntica”, e *Sadik*, “o correto” e os nomes hebraicos *Sadoc*, fundador dos saduceus, cujo sentido original seria “justo”, bem como a palavra hebraica *tsadik*, “correto”. Sobre a etimologia dos nomes em *Zadig* ver a edição crítica da obra feita por Georges Ascoli (Hachette, 1929) e MEYERSON, H. Note on the etymology of names in Voltaire’s *Zadig*. In: *Modern languages notes*. Vol. 54, nº 8. Dec. 1939. p. 597-598. Sobre a assimilação das fontes ver VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 153-154. A pluralidade das fontes que constituem os textos de Voltaire, no caso *Zadig*, pode ser constatada também no artigo de Eugène E. Rovillain: Sur le *Zadig* de Voltaire; quelques influences probables. In: *PMLA*, vol. 43. Nº 2. (Jun., 1928), p. 447-455. Neste artigo, alguns trechos de *Zadig* são postos ao lado de passagens de autores como Luciano de Samósata, Cyrano de Bergerac e Jonathan Swift, entre outros. Quanto ao valor filosófico da obra, ver outro artigo de Eugène Rovillain, Rapports probables entre *Zadig* de Voltaire et la Pénsée Stoïcienne. In: *PMLA*, Vol. 52. nº. 2. (Jun., 1937), p. 374-389. Neste artigo, Eugène Rovillain mais uma vez põe lado a lado trechos de *Zadig* e excertos de outros textos. A partir de noções como homem, natureza, destino e providência, dentre outras, Rovillain seleciona trechos de *Zadig* e os compara com passagens de obras de autores da tradição estoíca como Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca. Ele não pretende afirmar que Voltaire lidava conscientemente com noções estoícas, e muito menos que Voltaire fosse estoíco. Sem negar a presença de outras tradições da antiguidade, como o ceticismo e principalmente o epicurismo, Rovillain pretende mostrar a presença de topos estoícos na narrativa do conto, ressaltando seu valor filosófico, topos estes muitas vezes misturados a outras doutrinas e transmitidos de tal maneira a constituir lugares-comuns na cultura filosófica da França do século XVIII.

interrompida por um “quando” (*lorsque*) que introduz o tempo e seus infortúnios.²³⁶ A partir daí, Zadig percorrerá o oriente fantasioso que tanto atraía a admiração e a imaginação dos homens do XVIII. O conto está permeado pelas mais distintas preocupações do autor, mas seu tema principal emerge das peripécias por que passa Zadig, pondo em questão a difícil conciliação entre a ordem da natureza e a ação humana, entre a providência e a liberdade do homem. O virtuoso Zadig sofre num mundo feito para os maus, ele parece ser apenas um brinquedo nas mãos de uma providência que favorece sempre os patifes. Quando achamos que sua inteligência e sagacidade, seu cultivo da experiência e sua justiça serão recompensados, logo ele sofre nova desventura.

Embora o sofrimento por que passa Zadig não tenha a amplitude que terá mais tarde eventos como um terremoto ou guerras, Zadig representa a condição de cada indivíduo com sua história de sofrimentos, é toda a humanidade no seu desconhecimento do futuro.²³⁷ Zadig experimenta as coisas humanas, traição, injustiça, desproporção entre causa e efeito, e delas só retira a inadequação do anseio por felicidade. Num destino que nos é adverso ou num mundo de acasos, a felicidade não está nas mãos do sábio, ela não depende das virtudes e qualidades humanas, ela ou já está decidida e não nos resta nada a fazer, ou é fruto de conjunções de circunstâncias as quais também não controlamos.²³⁸ Todo o anseio de felicidade e os planos aos quais

²³⁶A bem da verdade, a saída de Zadig da Babilônia retoma uma imagem recorrente e preenhe de significados nas obras de Voltaire. Jacques Van den Heuvel afirma que é com a entrada do tempo na narrativa que Zadig começa a enfrentar seus infortúnios. O tempo começa a incidir sobre o personagem principal quando ele deixa a Babilônia, é aí que « la dureté et la soudaineté de ce “lorsque”, lourde de tous les possibles, viennent interrompre le tranquille déroulement d’une série d’imparfaits, et introduisent la tension de l’événement dans un bonheur qui, à la lettre, promettait d’être sans histoire ». *Op. cit.* p. 143. Acrescentaríamos que esta utilização do tempo como destruidor de nossas convicções e a imagem de um lugar de origem protegido, que tem seus ideais corroídos quando é abandonado ou dele se é expulso, aparece também no conto *Memnom ou la sagesse humaine* - no instante em que o personagem principal olha por entre a janela de sua propriedade ele começa a ter suas recentes deliberações contrariadas - e se sofisticará no *Candide*, com a saída do protagonista do castelo do barão de Thunder-ten-tronckh, na Westfália, onde Cândido vivia o melhor dos mundos possíveis. Este recurso reflete tanto a inadequação de nossos projetos individuais à realidade quanto a imagem do sábio encastelado, distante do mundo e cheio de fantasias.

²³⁷ Cabe lembrar que René Pomeau pensa os contos de Voltaire ligados à “crise de 1748” e à descoberta do que chama de “escândalo do mal”. C.f. POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*. Librairie Nizet, Paris, 1974. p. 248 – ss.

²³⁸ O sofrimento do indivíduo e a inadequação do anseio por felicidade pode ser resultado de duas configurações distintas do universo, e ambas neutralizam as ações e planos humanos. Em primeiro lugar, se no livro dos destinos nos foi assinalado o papel de sofrimento, cabe a nós nos resignarmos, pois traçadas as linhas, o livro não pode ser todo reescrito, o fatalismo neutraliza a ação humana. Por outro lado, se o universo é constituído de mero acaso, não há como a inteligência humana pautar nossas ações e planos, o acaso torna nossa vida refratária ao planejamento e às deliberações. Embora encontremos o acaso também sendo abordado no conto, Voltaire considera principalmente a primeira opção, sobretudo porque o sermão do anjo Jesrad vem dissipar qualquer tentação pela concepção de acaso, de sorte que

nos dedicamos são ameaçados pela fortuna. O tradicional tema da relação entre a fortuna e as qualidades do homem capaz de controlá-la, de colocá-la a seu favor, reaparece aqui, com a diferença que no conto as virtudes de Zadig não são capazes de remediar sua má fortuna, ele continua a sofrer e a sentir a desproporção entre as pequenas causas e a vida triste e errante que foi levado a adotar.²³⁹ Ao olhar para os céus, no entanto, Zadig reconhece grandeza e ordem, a natureza dá testemunho contrário àquele que prova com suas infelicidades.

A visão global e a visão parcial

Enquanto suas experiências o encaminham a uma imagem desordenada da vida humana, incapaz de ser conduzida então pela sabedoria, seu conhecimento da natureza lhe confirma a ordenação. Isto aparece com grande força na passagem seguinte, após o protagonista ter escapado ao enforcamento ordenado pelo rei Moabdar, enciumado que estava com o amor entre Zadig e a rainha Astartéia:

“Zadig orientava-se pelas estrelas. A constelação de Orion e o brilhante astro de Sírio guiavam-no para o pólo de Canope. Admirava esses vastos globos de luz que não parecem a nossos olhos mais que fracas centelhas, ao passo que a terra, que em verdade é apenas um imperceptível ponto na natureza, afigura-se à nossa cupidez uma coisa tão grande e tão nobre. Via então os homens tais como são na realidade: insetos a se entredevorarem num pequeno átomo de lama. Essa imagem verdadeira parecia aniquilar suas desventuras, retraçando-lhe o nada de sua existência e a de Babilônia. Sua alma arrebatava-se até o infinito e contemplava, liberta dos sentidos, a imutável ordem do universo. Mas quando, em seguida, de volta a si mesmo e penetrado de novo

então não se trata mais de saber se há ou não destino, mas se ele é bom ou mau para o homem, ou seja, como a ordenação do todo se relaciona com os anseios da parte?

²³⁹ Isto dura só até o encontro com o eremita. Após o sermão de Jesrad, o acaso, a fortuna, desaparece, pois os aparentes golpes da sorte eram, na verdade, a manifestação das vias insondáveis da providência.

em seu coração, pensava em Astartéia, sacrificada por sua causa, o universo desaparecia a seus olhos, e ele apenas via, em toda natureza, Astartéia moribunda e Zadig desgraçado”.²⁴⁰

Perante a contemplação da ordem do universo que orienta e guia, os sofrimentos do protagonista desaparecem por alguns instantes. A grandiosidade e harmonia universal relativizam temporariamente o valor dos homens e seus sofrimentos, a pequenez humana não importa na infinidade ordenada do todo. Mas isto só dura o tempo em que seus olhos permanecem voltados aos céus, cá embaixo o sofrimento resta. Há, em *Zadig*, uma oposição entre a visão do todo, em que contemplamos a ordenação do universo e a pequenez e insignificância do homem, e a visão da parte, em que só há infelicidades. A contemplação das estrelas conduz Zadig a reconsiderar o lugar das coisas humanas, a Terra e os homens são seres pequeníssimos perante o universo. É a partir da perspectiva da “imutável ordem do universo” que podemos contemplar “os homens tais como são na realidade”, percebê-los de maneira diferente daquela que costumeiramente eles se tomam, não seres nobres e importantes, mas insetos.

A imagem do homem como inseto e da Terra como um “glóbulo de lama” é recorrente nos textos de Voltaire. É preciso lembrar que ela é resultado da adoção do ponto de vista global, daquilo que René Pomeau chamou de “ponto de vista teocêntrico”.²⁴¹ É esta perspectiva que Jesrad exigirá de Zadig, é ela que torna o homem inseto, que diminui o valor que damos às nossas infelicidades; a consciência de que nós e toda a Babilônia somos nada perante uma ordem gigantesca pretende nos impedir de conceder valor excessivo às nossas infelicidades pessoais.

É preciso ler com atenção para não sermos conduzidos a estabelecer uma falsa oposição entre instâncias que pertencem à mesma perspectiva, como poderíamos ser

²⁴⁰ Zadig ou o destino. In. *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural, São Paulo, 1972. p. 37.

²⁴¹ *La religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris: 1974. p. 247. Aqui Pomeau pretende mostrar como este ponto de vista torna o homem um ser ínfimo, isto para afirmar que há no pensamento de Voltaire uma aproximação das perspectivas de Pascal que outrora condenara, e que nele ainda ecoaria a imagem de um Deus “eterno açougueiro”. No entanto, pensamos que a imagem do homem inseto não é contrária à perspectiva otimista. Ao invés disso, achamos que ela é, na verdade, *resultado* da postura otimista, ou seja, é da exigência da adoção do ponto de vista global que podemos chegar à imagem do homem inseto. Sem dúvida, a imagem do homem fica aí reduzida demais, mas isto visa diminuir o valor que damos aos nossos sofrimentos, calar a lamentação e não conduzir a um sentimento de miséria. Lembremos que a estratégia de crítica ao antropocentrismo é indispensável para a afirmação do otimismo filosófico.

facilmente conduzidos devido às características do texto. Seria fácil imaginar que tal oposição se dá entre a ordenação e grandeza do universo e o homem inseto, a pequenez humana.²⁴² Mas não é esta a verdadeira oposição da passagem. Notemos que tanto a pequenez do homem quanto a organização do universo derivam da adoção do ponto de vista do todo, da elevação característica da perspectiva teocêntrica. Zadig via “então os homens tais como são na realidade: insetos a se entredevorarem num pequeno átomo de lama”. Mas de onde ele contempla os homens? A grandeza e ordenação do universo e a pequenez humana são pólos de uma mesma posição de contemplação, são sentimentos contrários que se organizam a partir da mesma perspectiva do todo. A verdadeira oposição se dá, no entanto, entre a visão a partir do todo e a visão a partir da parte. De um lado, aquele da perspectiva global, contemplamos tanto a ordenação do universo quanto a pequenez do homem, de outro, do ponto de vista parcial, o que vemos é o sofrimento, resultado da experiência singular do personagem. É preciso distinguir o sofrimento que advém do ponto de vista humano, aquele a partir do qual Zadig, “penetrado de volta em seu coração”, só vê desgraças, e a pequenez do homem inseto. Esta última é uma mensagem moral de um ponto de vista que se despiu dos sentidos, ele é o resultado de um esforço intelectual de compreensão do todo, do ponto de vista teocêntrico sobre o mundo, e seu objetivo é minimizar o valor que damos a nós mesmos e às nossas penas. Já o sofrimento do homem Zadig, que só vê a si e a Astartéia desgraçados, este é um sentimento vivido, resultado de sua própria experiência, não uma mensagem moral de um sistema metafísico.

Isto é importante porque a partir daí podemos perceber que a imagem do homem inseto mesmo que ecoe algo dos *Pensamentos* de Pascal, está longe de querer marcar a mesma idéia de miséria do homem do jansenista.²⁴³ O “glóbulo de lama” e os “animálculos de capelo” são imagens que advêm quando nos consideramos a partir do ponto de vista global. Esta pequenez significa, na verdade, adequação, seu objetivo é mostrar que nossas preocupações e nossas imagens de nós mesmos são vãs. São vãs

²⁴² Mesmo Jacques Van den Heuvel é levado a pensar que é esta a oposição contida em *Zadig*. Sem dúvida que a grandeza do universo e a pequenez humana são sentimentos conflitantes, mas é preciso notar que ambos se dão a partir da perspectiva do todo, são ambos sentimentos derivados de um ponto de vista global ou teocêntrico. C.f. VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p.161. René Pomeau, ao contrário, reconhece que a imagem do homem inseto deriva do “ponto de vista teocêntrico”, embora afirme mesmo assim a proximidade entre Voltaire e Pascal. C.f. POMEAU, R. *Op. cit.* p. 247.

²⁴³ A certa altura de *La religion de Voltaire*, René Pomeau considera esta aproximação de Voltaire em relação aos *Pensamentos* de Pascal. A partir do comentário ao texto *L'épître à Madame Denis sur la vie de Paris et de Versailles* Pomeau mostra como as críticas ao jansenista elaboradas em suas *Remarques sur les Pensées de Pascal* devem ser reconsideradas perante o discurso de Voltaire sobre a miséria do homem. C. f. POMEAU, R. *Op. cit.* p.243-250.

porque em um universo tão vasto e ordenado por um ser inteligente, a proporção presente na criação nos reserva um lugar adequado na economia do todo, se fôssemos diferentes isto implicaria um rearranjo de todo o universo. Ora, sem dúvida que partimos da ordem do mundo em direção da constatação da existência de um Deus, é a organização do todo que dá testemunho de um ser inteligente, mas dada a sua existência, sabemos que a proporção tem também finalidade, não é mera organização cega da matéria²⁴⁴, há então uma providência na criação do mundo que nos reconforta em nossa pequenez. Não há desespero nem miséria de uma natureza dupla, e neste ponto boa parte da posição de Voltaire na vigésima quinta cartas sobre Pascal das *Cartas Filosóficas* e do *Le Mondain* se mantém.

Esta é, no entanto, a parte vista do todo. É ao adotar a perspectiva global e reconhecer a ordenação universal que podemos conceber o homem como insignificante e tirar desta contemplação alívio para os sofrimentos particulares. A contemplação dessa ordem, o que permitiria a relativização dos sofrimentos humanos, exige a libertação dos sentidos, o afastamento da condição particular e concreta de homem (“Sua alma arrebatava-se até o infinito e contemplava, *liberta dos sentidos*, a imutável ordem”).²⁴⁵

Outra coisa é o ponto de vista humano, parcial, miopia talvez, mas que nunca é completamente superado pelo esforço intelectual realizado na adoção da visão global, esta exigência do otimismo filosófico.²⁴⁶ Basta reentrar a esfera humana propriamente dita para que a imagem do universo ordenado se dissipe, agora a condição da parte é contemplada da perspectiva da própria parte, “de volta a si mesmo e penetrado de novo em seu coração”. Esta volta à condição particular apaga o consolo que a perspectiva global pretendia oferecer, Zadig “apenas via, em toda a natureza, Astartéia moribunda e Zadig desgraçado”.

Zadig e Voltaire oscilam entre dois opostos, entre a contemplação da ordem da natureza e o reconhecimento do caos e infelicidade da vida humana. A oposição entre estes dois pólos é a oposição entre uma visão racional sobre o todo e uma visão de quem penetra “de novo em seu coração”, de um homem que é razão, sentidos e sentimentos,

²⁴⁴ Sabemos que as coisas não são tão simples assim. O argumento do *design* utilizado por Voltaire já pressupõe que encontremos na natureza, além de ordem, finalidade, de modo que as causas finais estão no começo do raciocínio. Mas, dada a existência de Deus, a finalidade se reforça ainda mais e pode fornecer um elemento de reconforto aos homens que agora se sabem parte de um plano concebido por uma mente infinitamente sábia.

²⁴⁵ Grifo nosso.

²⁴⁶ Lembremos que a adoção do ponto de vista global que conduz ao otimismo filosófico costuma se realizar por meio de uma crítica ao antropocentrismo, de modo que do próprio otimismo deriva a imagem do homem inseto, e não de seu contrário. C. f. POPE, A. *Op. cit.* p. 508-510.

cuja experiência singular se opõe à tentação da ordem do ponto de vista geral. É esta mesma oposição que Voltaire supõe ao afirmar que o esforço de abstração da filosofia não consola, num momento em que Zadig buscava na filosofia alívio para o desejo que sentia por Astartéia.²⁴⁷ A filosofia não oferece consolo porque exige um afastamento dos sentidos e uma visão global que o homem não pode realizar completamente. Conquanto ela algumas vezes pareça poder fornecer alívio para os males pessoais, no momento em que o homem é lançado novamente na ordem cotidiana de sofrimentos, a abstração exigida pela filosofia desaparece, e ele continua a sofrer. Zadig não se apazigua com a contemplação das estrelas senão temporariamente, bem como não se satisfizera com o recurso à filosofia num momento de dor, porque a filosofia esclarece mas não consola. As desventuras de Zadig só parecem confirmar o fado funesto que lhe foi reservado, seus infortúnios lhe revelam a crueldade do destino e a desproporção entre causa e efeito,²⁴⁸ ele já não suporta mais e murmura contra a Providência. Sua lamentação é seguida pelo encontro com o eremita, no início do capítulo XVIII. Como reconhecem Jacques Van den Heuvel e René Pomeau, embora por motivos diversos, este capítulo marca uma virada na narrativa.²⁴⁹

O sentido de *Zadig* e o episódio do eremita

Para Jacques Van den Heuvel, é a partir deste capítulo que Voltaire incorpora à narrativa todo o seu estudo filosófico e histórico realizado por volta dos anos 1740. É então que a familiaridade com o pensamento de Leibniz, a disputa sobre a liberdade com Frederico e suas leituras bíblicas começariam a aparecer. O mais importante é que o capítulo do eremita significaria a mudança do personagem porta-voz da posição do próprio Voltaire, Zadig deixaria de expressar a perspectiva do autor, apresentada a partir daí pelo personagem eremita-Jesrad.

²⁴⁷ “Lutou; pediu socorro à filosofia, que sempre lhe valera, mas só lhe obteve luzes, não recebendo em troca nenhum alívio”. Zadig ou o destino. In: *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural, São Paulo, 1972. p. 34.

²⁴⁸ Após Zadig ter suas armaduras roubadas pelo cavaleiro verde, lemos: “‘Eis em que deu’, dizia ele consigo, ‘ter-me acordado tarde; se houvesse dormido menos, seria rei de Babilônia e possuiria Astartéia. As ciências, o caráter, a coragem só serviram, pois, para meu infortúnio.’ Escapou-lhe enfim murmurar contra a Providência, e foi tentado a crer que tudo era governado por um destino cruel que oprimia os bons e fazia prosperarem os cavaleiros verdes. (...) [Zadig] passeava a margem do Eufrates, cheio de desespero, e acusando em segredo a Providência, que não deixava de o perseguir”. Zadig ou o destino. In: *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural, São Paulo, 1972. p. 64.

²⁴⁹ C. f. VAN DEN HEUVEL, *Op. cit.* p. 157-182. & POMEAU, R. Introduction. In: *Micromegas, Zadig, Candide*. GF. Flammarion. Paris, 1994. p. 18-27.

Para Pomeau, o encontro com o eremita é uma virada na narrativa na medida em que a partir dele a questão da providência é posta clara e definitivamente. Ela se encarnaria no personagem eremita que se transforma no anjo Jesrad, trazendo para o centro da narrativa a questão do destino e da ação humana, enquanto que o que se passara até então dizia respeito ao tema da busca da felicidade. Segundo Pomeau, o capítulo seria a passagem do tema da felicidade para o tema da providência, mas a voz de Jesrad não é a de Voltaire, como é para Van den Heuvel, e resta a desconfiança em relação ao sermão das alturas, desconfiança marcada pela objeção final do protagonista interrompida pelo vôo do anjo.²⁵⁰

Quanto à posição de Pomeau, caberia apenas lembrar que a consideração do tema da providência não significa abandonar o tema da felicidade. Ao contrário, poderíamos dizer que a questão da felicidade depende de como concebemos o destino e a providência. Afinal de contas, como diziam os versos dos *Discursos em verso sobre o homem*, é preciso saber se a felicidade depende de nós ou é um dom dos céus, se temos a liberdade para conquistá-la ou ela nos deve ser concedida.²⁵¹ Dessa maneira, a questão da felicidade se completaria com o tratamento mais detalhado da providência; pensar a relação entre a harmonia do todo e a ação humana é indispensável para se compreender até que ponto a felicidade depende do próprio sábio, ou seja, o sábio deve saber se é livre antes de saber como proceder em busca da felicidade.

Já a posição de Jacques Van den Heuvel precisa ser mais cuidadosamente apreciada, pois, segundo ele, Voltaire se filiaria a perspectiva do otimismo filosófico apresentada pelo eremita-Jesrad. O sermão teológico-metafísico de Jesrad, que tanto lembra a filosofia de Leibniz, anunciaria o sentido da narrativa e apresentaria a perspectiva do próprio Voltaire, após a conversão de Mme. Du Châtelet ao leibnizianismo e suas disputas com Frederico. Segundo Van den Heuvel, as peripécias de Zadig mostrariam que inicialmente o protagonista parece ser um brinquedo nas mãos do destino; suas virtudes apenas contribuem para seus infortúnios. Apesar disso, Zadig sempre recomeça, sempre pretende se fiar em suas qualidades e na consequência de suas ações, mas a fatalidade neutraliza o valor que elas poderiam ter. Suas desventuras cessam a partir do encontro com o eremita, que trazia em suas mãos o livro dos

²⁵⁰ Após se referir a interpretação de Jacques Van den Heuvel, René Pomeau diz o seguinte sobre o sermão de Jesrad: “A vrai dire, si ingénieuse qu’elle soit, la démonstration suscite chez le lecteur des « mais », analogues à ceux de Zadig lui-même. Péremptoires, les déclarations de l’« ange divin » ne sont pas toujours convaincantes ». POMEAU, R. Introduction. In: *Micromegas, Zadig, Candide*. GF. Flammarion. Paris, 1994. p. 25-26.

²⁵¹ Ver a epígrafe da página 51.

destinos. Zadig acompanha e observa o eremita e suas estranhas atitudes até o afogamento do sobrinho de quatorze anos de uma mulher que os acolhera muito bem. Zadig, justo, não poderia se calar perante a atitude criminosa do eremita, que então se transforma repentinamente no anjo Jesrad. O anjo passa a proferir seu discurso justificando as vias da providência e todos seus atos aparentemente cruéis, dizendo que aquele garoto cresceria e assassinaria a tia e o próprio Zadig. Ao que Zadig indaga se não seria preferível corrigi-lo e educá-lo a matá-lo. Jesrad replica afirmando que então ele seria assassinado com mulher e filho e o diálogo segue assim:

“Como! – exclamou Zadig. – É então necessário que haja crimes e males, e que os males tombem sobre as pessoas de bem?

- Os maus – respondeu Jesrad – são sempre infelizes: servem para experimentar um pequeno número de justos espalhados sobre a terra, e não há mal de que não provenha um bem.

- Mas – disse Zadig – e se só houvesse bem, e nenhum mal?

- Então – replicou Jesrad – este mundo seria outro; o encadeamento dos fatos obedeceria a uma outra ordem de sabedoria; e essa outra ordem, que seria perfeita, só pode existir na morada eterna do Ser Supremo, de quem o mal não pode aproximar-se. Criou ele milhões de mundos, nenhum dos quais se pode assemelhar ao outro. Essa imensa variedade é um atributo do seu poder imenso. Não há nem duas folhas de árvore na terra, nem dois globos nos campos infinitos do céu, que sejam semelhantes; e tudo o que vês sobre o pequeno átomo em que nasceste devia estar no seu lugar e no seu tempo fixo, conforme as ordens imutáveis daquele que tudo abrange. Os homens pensam que esse menino que acaba de perecer caiu no rio por acaso: tudo é prova, ou punição, ou recompensa, ou providência.

Lembra-te daquele pescador que se julgava o mais infeliz dos homens. Orosmade te enviou para mudar-lhe o destino. Frágil mortal, cessa de argüir contra aquilo que cumpre adorar.

-Mas... – disse Zadig.

E, enquanto dizia “mas”, já o anjo alçava vôo para a décima esfera. Zadig, de joelhos, adorou a Providência, e submeteu-se. O anjo gritou-lhe das alturas:

- Segue para Babilônia.”²⁵²

Todos os elementos do otimismo filosófico presentes no conto estão condensados na passagem acima e em duas outras intervenções feitas pelo anjo quando ele e Zadig se hospedavam junto a um filósofo, cuja casa Jesrad se encarregou em atear fogo.²⁵³ Não se pode deixar de reconhecer que há uma forte presença do otimismo filosófico no conto, da proximidade com as idéias de Leibniz e da discussão com Frederico. No entanto, o que significa esta presença? Jacques Van den Heuvel afirma que a voz de Jesrad é a voz de Voltaire, ao menos nesse período. Embora apresente a tentação de uma “interpretação voltairiana” do episódio do eremita, em que “Zadig se comportaria como digno filho de Voltaire, nem um pouco convencido dos argumentos celestiais”, Jacques Van den Heuvel não aceita isto que chama de “capitulação dos sistemas filosóficos perante os ataques de um pensamento lúcido”.²⁵⁴ Afinal de contas, ainda segundo Van den Heuvel, a própria estrutura do conto reflete a lição metafísico-moral do eremita-anjo. As peripécias de Zadig só são infortúnios se vistos isoladamente, no conjunto de sua história, Zadig se vê favorecido pela providência, todos os seus sofrimentos lhe encaminharam a um bem maior, eis o ensinamento de Leibniz.²⁵⁵ As

²⁵² Zadig ou o destino. In. *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural, São Paulo, 1972. p. 68-69.

²⁵³ As outras duas passagens a que nos referimos se dão em meio a uma conversa na casa de um “filósofo retirado do mundo”: “O eremita sustentava que não se conheciam os caminhos da Providência, e que os homens faziam mal em julgar um todo de que só percebiam a mais ínfima parte”. E na seqüência surge a discussão sobre as paixões, e aí a posição de Jesrad parece estar mais próxima ao otimismo do *An Essay on Man*, de Pope, do que da *Teodicéia*, de Leibniz: “[As paixões]São como os ventos que enfunam as velas do barco – retrucou o eremita: - submergem-no às vezes; mas, sem o seu auxílio, o barco não poderia vogar. A bÍlis nos torna coléricos e doentes; mas, sem a bÍlis, não poderíamos viver. Tudo é perigoso neste mundo, e tudo é necessário”. *Idem, ibidem*. p. 66.

²⁵⁴ VANDEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 172.

²⁵⁵ LEIBNIZ, *Essais de théodicée*. III, # 242. Garnier – Flammarion. Paris, 1969. p. 263: « une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d’inflexion,

desventuras do protagonista se justificam e se explicam num desenlace providencial. A existência deste plano providencial acima do caos dos males particulares é justamente o que falta no *Candide*, o que faz de *Zadig*, se tirarmos as últimas conseqüências da posição de Jacques Van den Heuvel, um anti-*Candide*.²⁵⁶

De acordo com Jacques Van den Heuvel, *Zadig* seria a solução de Voltaire para o impasse entre liberdade humana e harmonia universal a partir da noção de providência, cujo resultado, além da própria inspiração, seria leibniziano. As posições de Voltaire por volta de 1745 e a própria estrutura de *Zadig*, bem como o episódio do eremita, revelariam que o autor teria sido capaz de conciliar, naquele momento, a exigência de liberdade humana e a ordem do todo por meio da noção de providência, cujas vias são impenetráveis, mas sempre presentes “na trama do destino”. No final das contas, a sabedoria conduz à felicidade e o mal se integra numa perspectiva global.²⁵⁷

De acordo com Van den Heuvel, *Zadig* assimila as experiências de Voltaire, suas leituras e preocupações, realizando um ajuste com seu otimismo de lastro inglês por meio da leitura de Leibniz e marcando a diferença em relação aos *Discursos em verso sobre o homem*, cuja proximidade de Clarke faria com que o autor ainda concedesse muito espaço à liberdade.²⁵⁸

Concordamos que sem dúvida há um plano providencial na estrutura de *Zadig* em contraposição ao plano parcial humano, bem como com o fato de haver realmente uma forte presença de posições leibnizianas no conto. Não concordamos, no entanto, com a conclusão segundo a qual a voz de Jesrad é a voz de Voltaire. Em outras palavras, a presença de um plano providencial e outro plano humano não significa que Voltaire concorde com a perspectiva metafísica e a mensagem moral do otimismo. O pensamento de Voltaire, mesmo naquele momento, é mais uma oscilação entre os dois

des interruptions et d'autres variétés, de telle sorte qu'on n'y voie ni rime ni raison, surtout en se considérant qu'une partie de la ligne ; et cependant il se peut qu'on puisse donner l'équation et la construction, dans laquelle un géomètre trouverait la raison et la convenance de toutes ces prétendues irrégularités : et voilà comment il faut encore juger de celles monstres, et d'autres prétendus défauts dans l'univers ». Além disso, no início da terceira parte da *Teodicéia*, encontramos uma pista de como poderíamos considerar as desventuras que *Zadig* sofre com as ações alheias : « Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui ; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur ». *Idem, ibidem.* # 241. p. 262.

²⁵⁶ VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 167: « Rien n'est plus éloigné en effet de la structure réelle de *Zadig*, malgré des analogies apparentes, que la technique de l'éternel et absurde recommencement qui est celle de *Candide* ».

²⁵⁷ *Idem, ibidem.* p. 178: « Ainsi, que l'on envisage les positions philosophiques de Voltaire vers 1745, la structure même du récit de *Zadig*, ou le détail de la leçon de l'Ermite, le sens du conte est clair : *tout se passe comme si* la liberté, cette exigence fondamentale de l'homme, arrivait à se concilier avec un ordre nécessaire et immuable, par le ministère d'une Providence, (...) ».

²⁵⁸ *Idem, ibidem.* p. 161.

pólos, ou melhor, é a afirmação de que a própria humanidade oscila entre os dois pólos, do que proselitismo otimista. Ao contrário, temos a convicção de que o conto revela mais dúvidas quanto à perspectiva do otimismo filosófico, quanto às filosofias de Leibniz e Pope do que parece aceitar Van den Heuvel. Vejamos a questão mais de perto.

Antes de mais nada, seria preciso perguntar por que a voz de Voltaire tem de ser identificada com a voz de Jesrad? Por que a identificação óbvia de Voltaire com Zadig, identificação para qual o próprio Jacques Van den Heuvel teria importantes elementos biográficos, tem de ser abandonada? A virada representada pelo capítulo XVIII do conto significa que Voltaire deixa Zadig por Jesrad? Devemos identificar na fala do anjo a posição do próprio Voltaire, ou reconhecer a posição do autor nas dificuldades por que passa Zadig e no confronto entre a exigência da visão geral da providência e a visão particular do homem que sofre e questiona? Será que Van den Heuvel não se desfaz muito facilmente da “interpretação voltairiana” do episódio do eremita?

É preciso ainda dar a devida atenção à atitude de Zadig em relação ao livro dos destinos e às palavras do anjo, bem como às dúvidas e à sua objeção final não respondida, Jacques Van den Heuvel parece mais uma vez se desfazer muito facilmente da objeção final ao anjo feita pelo protagonista do conto e de toda a atitude de Zadig em relação a Jesrad.²⁵⁹ A incapacidade de Zadig em decifrar os caracteres com que é escrito o livro dos destinos, suas dúvidas perante os atos condenáveis do eremita e sua hesitação perante o discurso do anjo, tudo isto tem de ser levado em conta por uma análise que procure captar o verdadeiro sentido do conto.

Antes, porém, é preciso atentar para a mensagem da Providência. O que diz o anjo? Quais são as idéias que ele apresenta ao protagonista do conto? Responder a estas perguntas significa fornecer os elementos que compunham o interesse de Voltaire pelo otimismo filosófico e então tornar mais clara a atitude do autor em relação à perspectiva apresentada pelo anjo. O sermão de Jesrad e as outras intervenções do eremita podem ser resumidos em três pontos, a saber: (1) a oposição visão geral e visão parcial, (2) a valorização do conflito das paixões, (3) a relativização do mal e a mensagem consoladora. Antes de mais nada, o otimismo filosófico exige que a visão parcial do

²⁵⁹ Pomeau também sublinha a insatisfação de Zadig perante o anjo. O encontro com o eremita não significa, como para Jacques Van den Heuvel, que Voltaire tenha aderido completamente à perspectiva global da providência. De acordo com Pomeau, Zadig continua hesitante perante a mensagem do anjo: “Il est au moins un “mais” auquel l’envoyé du ciel n’a su répondre que bien faiblement”. POMEAU, R. Introduction. In: *Micromegas, Zadig, Candide*. GF. Flammarion. Paris, 1994. p. 26. Além disso, em *La Religion de Voltaire*, ele afirma: « Ebloui, mais non convaincu, par ce coup d’autorité, ‘Zadig à genoux adora la providence, & se soumit’. Un envol d’ange, un *mais* et trois points de suspension n’ont pas dissipé le scandale du mal ». *Op. cit.* p. 249.

homem seja superada, só assim será possível ver que o mal que nos parece incompreensível tem seu lugar numa perspectiva global em que o todo é bom. Os males particulares servem para testar os bons e compor um bem maior. Este lugar para o mal no universo tem um correlato no homem, uma valorização das paixões: isoladamente elas parecem um mal, mas, na verdade, elas são responsáveis por nos pôr em movimento, compõem o homem de modo a formar um todo também perfeito o quanto lhe cabe.²⁶⁰ Esta imagem de um todo organizado e um homem em que as paixões são componentes necessários da ordenação pretende ser um consolo ao homem que sofre, cujo lamento seria embargado pelas exigências do otimismo filosófico - lembremos que Zadig esquece seus sofrimentos mesquinhos quando contempla a ordenação e grandeza dos céus. O Ser Supremo organizou o todo com uma variedade em que tudo está ligado, esta variedade da criação, marca do “poder imenso” de Deus, guarda um lugar fixo para este mundo em que o mal existe. Caso este mundo e o mal não existissem, o todo perderia em variedade, sendo menos perfeito que a presente configuração do universo.²⁶¹

Da oposição visão geral e visão parcial, comum tanto à *Teodicéia*, de Leibniz, quanto ao *Ensaio sobre o Homem*, de Pope²⁶², Voltaire parece enfatizar mais os sentimentos conflitantes que resultam destas duas visões e a incapacidade do homem em adotar o ponto de vista global exigido pelo otimismo do que concordar com a possibilidade de compreender o todo. É esta oposição entre a visão parcial e a visão global que compõem *Zadig*, e é preciso localizar a voz de Voltaire nestes pólos para que o sentido mesmo do conto seja apreendido. Como dissemos, para Van den Heuvel,

²⁶⁰ Ver citações na nota 220.

²⁶¹ Voltaire já conhecia este argumento por meio das *Institutions de Physique*, de Mme du Châtelet: “Ce monde-ci est donc le meilleur des mondes possibles (...) celui où il règne le plus de variété avec le plus d’ordre, et où le plus d’effets sont produit par les lois les plus simples. C’est l’univers qui occupe la pointe de la pyramide ». Livro II. # 27. *Apud* VAN DEN HEUVEL. *Op. Cit.* p. 177. Sobre a relação entre variedade dos efeitos e simplicidade das vias segundo Leibniz ver: Discurso de Metafísica. 5. In: *Col. Os Pensadores. Vol. Newton-Leibniz*. Abril Cultural. São Paulo, 1974. p. 80.

²⁶² Na *Teodicéia*, Leibniz afirma diversas vezes que é preciso visar o todo para se compreender as pretensas desordens do universo. Ver livro III # 242. p. 263. Quando trata no mesmo livro da questão se os males ultrapassam os bens, Leibniz afirma que o todo deve ser considerado, e não apenas os homens, que constituem uma pequena parte das criaturas racionais. Ver livro III, # 263. p. 274-275. A visada global também é exigida por Pope, em seu *An Essay on Man*. Advertindo-nos sobre o ponto de vista parcial e sua miopia, Pope diz:

“Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man what see we, but his station here,

From which to reason, or to which refer?” E arremata: “‘Tis but a part we see, and not a whole”. POPE, A. *An Essay on Man*. In: *The Poems of Alexander Pope*. Methuen & Co. LTD. London, 1977. p. -504-506.

Voltaire neste momento termina por adotar a visão global e reconciliadora do leibnizianismo, Jesrad tem a última palavra sobre o dilema da comunicação entre o âmbito humano e o divino.

Para nós, no entanto, aceitar isto significaria voltar as costas aos elementos que compõem a oposição da parte à visão do todo apresentada no conto. No diálogo com o anjo, a primeira questão é se não seria melhor educar o garoto do que matá-lo baseado num livro de caracteres indecifráveis. O anjo responde com uma perspectiva também difícil de ser completamente aceita, afinal de contas, como dissera Zadig, mesmo que o anjo tenha lido o destino do garoto no livro que trazia consigo, pode ele agir como agiu? A resposta de Jesrad é que se ele fosse virtuoso sofreria ainda mais, morreria assassinado com sua mulher e filho, tudo isto para que o todo seja sempre ordenado. Jesrad apresenta a necessidade do mal particular numa ordem geral boa, mas a questão de Zadig ecoa: no final das contas, um todo bom sem mal particular não seria melhor que um todo bom em que há males particulares? (“Mas – disse Zadig – e se só houvesse bem, e nenhum mal?”) A isto o anjo responde com mais metafísica. Em primeiro lugar, como o mundo criado não pode ser perfeito como o criador, algo imperfeito ele deve conter, já que se distingue do próprio Deus. Em segundo lugar, a grandeza do poder de Deus se manifesta na variedade da criação: há uma pluralidade de mundos, um diferente do outro, de modo que o todo composto por esta variedade, em que há lugar para a imperfeição, é bom, e não o seria se fosse uniformemente bom, se não contivesse esta variedade imensa.²⁶³ Ainda assim, Zadig pretende oferecer mais dificuldades, no entanto, seu “mas” é interrompido pelo vôo do anjo.

Jacques Van den Heuvel afirma que o último “mas” de Zadig representa a pretensão deslocada de querer tudo compreender, que de fato Zadig permanece curioso e um tanto refratário aos argumentos do anjo, mas segundo ele a posição de Zadig não coincide com a de Voltaire. O filósofo teria trocado a perspectiva do protagonista por aquela de Jesrad, ela é uma “tentação que ele [Voltaire] tenta no momento superar”.

²⁶⁴E a estrutura da narrativa revelaria esta adesão à providência, afinal de contas, Zadig

²⁶³ Há uma passagem interessante na *Teodicéia* que revela como o otimismo filosófico pode transpor a compreensão da variação e diferença harmoniosa das criaturas para pensar as desigualdades entre os homens no interior da sociedade: “On ne compte point parmi les désordres l’inegalité des conditions, et M. Jaquelot a raison de demander, à ceux qui voudraient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs, pourquoi des fourmis ne sont pas des paons. Et s’il fallait de l’égalité partout, le pauvre présenterait requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d’un jeu d’orgues soient égaux”. LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée*. #246 Garnier-Flammarion. Paris, 1969. p. 264.

²⁶⁴ VAN DEN HEUVEL, J. *Op.cit.* p. 178 - 179.

se torna feliz e suas ações e qualidades é que o conduziram a esse estado. A providência divina lhe foi revelada e seus planos se realizaram num destino feliz, foi por meio das mesmas ações que antes pareciam conduzir apenas ao sofrimento que Zadig chega ao trono e conquista o amor de Astartéia.

Não estamos convencidos, porém, que a voz de Voltaire, não coincidindo com a de Zadig, tenha de coincidir com a de Jesrad. Por que ao invés da perspectiva de Voltaire ser identificada à mensagem do personagem Jesrad, não podemos ver na oposição entre Zadig e Jesrad a tentativa do autor de compreender dramaticamente um sistema que então lhe atraia a atenção? Por que não ver um movimento crítico de aproximação e afastamento ao invés de uma adesão total ao leibnizianismo? Afinal de contas, não se deve dar tanto crédito a um personagem como o eremita-Jesrad. À primeira vista, pode parecer estranho que devamos desconfiar do personagem que é mensageiro da providência, um enviado dos céus, mas ao prestarmos a devida atenção a estes personagens em outras obras de Voltaire, veremos que realmente não podemos conceder-lhes o valor que Jacques Van den Heuvel pretende encontrar em Jesrad, e que dificilmente Voltaire se valeria de um personagem como um anjo para transmitir as suas próprias convicções.

A pneumatologia de Voltaire

Em muitas de suas obras, Voltaire se vale de personagens celestiais. Basta lembrar os mais famosos, além do anjo Jesrad, Micrômegas e o saturniano, de *Micrômegas uma história filosófica*, o gigante de outro planeta que faz pela primeira vez a experiência de conhecer a Terra e os homens, do *Tratado de Metafísica*, o anjo que aparece ao personagem principal de *Memnom ou la sagesse humaine* e aquele que alça o velho chinês aos céus, no sexto discurso dos *Discursos em verso sobre o homem*.

Os personagens celestiais podem ser distinguidos em duas categorias com valores diferentes e que cumprem papéis distintos dentro dos objetivos do autor. Na verdade, é preciso sublinhar a diferença entre eles, pois pensar que Micrômegas e Jesrad cumprem a mesma função nos contos de Voltaire é confundir as vozes filosóficas que estão por trás destes expedientes literários. Sem dúvida que Voltaire alguma vez confundia estas vozes, mas ainda assim os extraterrestres não desempenham o mesmo papel dos anjos e gênios, como veremos. Trata-se do mesmo expediente literário que se vale de figuras variadas para cumprir exigências de ordem filosófica distintas. Dentre os seres celestiais, há os extraterrestres, os seres de outro planeta como Micrômegas, o

saturniano e aquele ser “vindo de Marte ou Júpiter”, do *Tratado de Metafísica*, e há os anjos, os seres incorpóreos como Jesrad, o gênio que aparece a Memnom e o anjo do sexto discurso.

Como deixa claro a Introdução do *Tratado de Metafísica*, o gigante de outro planeta é um expediente que visa cumprir uma exigência que pode ser encontrada na filosofia de Locke. O conhecimento do homem, o objetivo da investigação de Voltaire no *Tratado*, só pode ser realizado por meio da observação, mas a experiência de ver-se a si mesmo não é simples.²⁶⁵ É preciso despojar-se “de todos os preconceitos de educação, de pátria e, sobretudo, dos preconceitos de filósofo”, dirá Voltaire. A experiência para ser válida tem de ser feita após um afastamento das circunstâncias que perfazem o observador, daí o recurso a um personagem que não está imerso naquilo mesmo que é objeto da observação, ele condensa o movimento de distanciamento que “requer arte e esforço” para ser realizado. Além disso, a figura do gigante permite que Voltaire dramatize aquilo que chamava de *análise*, o procedimento de observação e organização dos dados da experiência que avança lentamente em direção às leis da natureza e aos princípios, à diferença, segundo o autor, do método geométrico em filosofia. As aquisições do gigante de outra estrela vão sendo progressivamente superadas por novas e mais precisas observações.²⁶⁶

Micrômetros também cumpre esta exigência de afastamento da condição de homem, além de estabelecer outras relações interessantes com o que Voltaire chamava de “filosofia experimental”. A sabedoria de Micrômetros é proporcional aos seus sentidos (ele tem mais de mil) e à sua longevidade (apesar de ser apenas um jovem de 350 anos), sua experiência e sua capacidade de “acessar” outros níveis da realidade por meio de seus variados sentidos lhe conferem a sua grandeza. Além disso, Micrômetros e o saturniano viajam pelo universo graças aos seus conhecimentos da física newtoniana. Não há naves espaciais, nada de tecnologia, é um rabo de cometa ou “as forças atrativas e repulsivas” que permitem os viajantes percorrerem diversos globos “como um pássaro voeja de ramo em ramo”. Mais ainda, os seres de outro planeta, o seres do céu astronômico por assim dizer, agem filosoficamente observando o

²⁶⁵ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Classics, 1998. Book I, chap. 1. p. 11: “The understanding, like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself; and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object”.

²⁶⁶ Note-se que tanto em *Micrômetros* quanto no *Tratado de Metafísica* os personagens extraterrestres vão progressivamente conhecendo a Terra e os seres que nela habitam por meio de um processo de erro e acerto. As observações que o saturniano faz sobre o comportamento dos homens logo são superadas por novas e mais precisas observações, bem como as considerações que o gigante do *Tratado* faz sobre o que considera ser o animal racional se modificam a partir do contato com as diversas raças de homens.

procedimento experimental de Locke. No final das contas, os extraterrestres das obras de Voltaire são empiristas, daí a simpatia de Micrômegas pelo sectário de Locke, eles observam, aprendem com a experiência, duvidam e não fazem sistemas, reconhecem, enfim, os limites do entendimento humano. Estes extraterrestres não são alienígenas, não são estranhos, têm olhos, corpo, são na verdade apenas maiores e mais sábios,²⁶⁷ conhecem à proporção de seus sentidos e a eles também são limitados, pois também só podem apresentar um livro em branco quando se trata de metafísica, partilham com os homens a mesma ignorância a respeito daquilo que extrapola os limites da observação, enfim, *aquilo que conhecem os homens também podem conhecer*. Somos em certa medida uma mistura de grandeza e pequenez, certezas (pois não nos esqueçamos que não há diafonia quando se fala sobre a luz e os astros) e dúvidas, somos todos *micro* e *mega*, eis o sentido do parônimo do personagem principal do conto, grandeza quando nosso conhecimento se refere ao mundo observável e ignorância quando este limite não é respeitado.

Já os seres do céu teológico por assim dizer, os anjos e gênios, são diferentes, desempenham outro papel na economia dos textos de Voltaire e se relacionam a outras posições filosóficas. Os seres incorpóreos têm valor distinto daquele dos extraterrestres, cumprem o papel de mensageiros do sistema do otimismo filosófico, sempre estão encarregados de apresentar a visão do encadeamento do todo, da proporção e da ordem, enfim, eles são responsáveis pela adoção daquilo que Pomeau chamou de ponto de vista teocêntrico. Voltaire tem uma fascinação por tais seres a ponto de lhes dedicar dois verbetes inteiros no *Dicionário Filosófico*, o verbete “Ange” e o verbete “Génies”, além de parte do verbete “Génie”. Com eles Voltaire elabora uma breve história dos *pneuma*, dos seres incorpóreos encarregados de fazer a ligação entre o divino e o humano. De acordo com o autor, os anjos e gênios são muito antigos e estão presentes em quase todos os povos da antiguidade, são ainda mais antigos que a concepção da imortalidade da alma.²⁶⁸ Amparado nos trabalhos sobre as religiões orientais realizados pelos

²⁶⁷ A primeira redação da carta sobre Locke das *Cartas Inglesas*, a chamada *Carta sobre a alma*, já contém uma referência ao seres de outros planetas dotados de mais sentidos: « Il y a beaucoup d’animaux qui n’ont que deux sens; nous en avons cinq, ce qui est bien peu de chose; il est à croire qu’il est dans d’autres mondes d’autres animaux qui jouissent de vingt ou trente sens, et que d’autres espèces, encore plus parfaites, ont des sens à l’infini ». Lettre sur l’âme. In: *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 46.

²⁶⁸ Como dissemos anteriormente, a imortalidade da alma era, para Voltaire, uma noção que provavelmente levou muito tempo para se estabelecer entre os homens, pois ela exige uma abstração e outras sutilezas metafísicas que não estariam presentes nos povos mais recuados no tempo. Nesse sentido, postas lado a lado a noção dos seres incorpóreos e a da imortalidade da alma revelam que os anjos e os gênios pertencem a uma tempo ainda mais afastado, ainda mais fantasioso. “La doctrine des anges est une des plus anciennes du monde, elle a précédé celle de l’immortalité de l’âme: cela n’est pas étrange. Il faut

ingleses (Holwell sobre os brâmanes, Sale com a tradução do *Alcorão* e Hyde sobre a religião dos persas), Voltaire percorre os antigos povos do oriente analisando suas respectivas figuras celestiais. O que nos interessa sublinhar, no entanto, é o caráter sobrenatural destas figuras, intermediárias entre o divino e o humano, elas são mensageiras de uma esfera distante do homem, falam de um saber normalmente vedado às capacidades humanas, e fazem parte de um tempo de superstição e fantasia.²⁶⁹

Diferentemente dos extraterrestres, que só se distinguem dos homens em suas proporções, os seres espirituais são totalmente estranhos. São seres sem “pés, nem cabeça”, não se assemelham a nada, dirá Voltaire sobre o anjo que aparece a Memnom. São gênios, anjos, mensageiros de uma esfera tão distante, que não podemos deixar de perceber que *o saber que professam escapa ao homem*. Consideremos duas outras aparições destes seres, além daquela de Jesrad, para compreendermos o significado desta distância entre os anjos e os homens.

Memnom ou la sagesse humaine tem também uma aparição de um anjo mensageiro da providência. O personagem principal deste conto oriental, Memnon, ignorante da limitação humana, “concebeu um dia o insensato projeto de ser perfeitamente sábio”. Decidiu então que deveria privar-se do amor das mulheres, dos prazeres da boa mesa e do vinho e deveria também garantir sua independência financeira para jamais ter a “cruel necessidade de freqüentar a corte”²⁷⁰ e, por fim, conservar seus amigos. Após ter concebido todo este plano no isolamento de seu quarto, Memnon olha pela janela que lhe apresenta o mundo e a vanidade de seus projetos. Logo se condói de uma bela moça que vê chorar e decide ter com ela. Ela o convence a segui-la até a casa de seu tio. Lá, Memnon, desejando ajudar uma figura “tão honesta e tão desgraçada”, acaba por se entreter com a moça a tal ponto que ambos “não sabiam mais onde se achavam.” Flagrado pelo tio da pobre criatura, Memnon escapa a punição maior mediante a entrega de tudo que trazia consigo. Triste e abalado, mais por ter

de la philosophie pour croire immortelle l'âme de l'homme mortel: il ne faut que de l'imagination et de la faiblesse pour inventer des êtres supérieurs à nous, qui nous protègent ou qui nous persécutent ». VOLTAIRE, Ange. In: *Dictionnaire philosophique*.

²⁶⁹ « L'auteur de l'article ANGE, dans l'Encyclopédie, dit que « toutes les religions ont admis l'existence des anges, quoique la raison naturelle ne la démontre pas. » Nous n'avons point d'autre raison que la naturelle. Ce qui est surnaturel est au-dessus de la raison. Il fallait dire (si je ne me trompe) que plusieurs religions, et non pas toutes, ont reconnu des anges ». VOLTAIRE, Ange. In: *Dictionnaire philosophique*.

²⁷⁰ Os anos em torno da redação de *Zadig* e *Memnom* marcam em Voltaire uma crítica à vida cortesã. Para Pomeau, *Zadig* chega a ser até mesmo um “anti-Versailles”. Mais importante é que nestes anos Voltaire reconsiderará certas posições afirmadas em textos anteriores como *Le mondain* e a vigésima quinta carta sobre Pascal, nas *Cartas Filosóficas*. Sobre a crítica a esta vida que os tempos da França do XVIII podiam proporcionar e a ligação entre o tédio e o divertimento ver: POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris, 1974. p. 240 – 250. Voltaremos a isto posteriormente.

cedido à tentação da carne do que por ter perdido tão módica quantia, Memnon volta para casa e lê um bilhete dos amigos que lhe convidam para um jantar. Memnon para lá se dirige com o intuito de fazer uma refeição frugal e se divertir com os amigos, buscando alívio para a tristeza do dia. Então se embriaga, joga, perde dinheiro e entra em uma disputa que lhe resulta num olho vazado por um copo de dados lançado à sua cara. Devendo dinheiro e caolho, ele se dirige a corte para pedir auxílio ao rei e de lá logo sai para não perder o olho que lhe restava. Ao voltar para casa, Memnon encontra oficiais que lhe despejam e é visto triste e caolho pela moça e o tio que dele zombam.²⁷¹ Deita-se junto ao muro de sua casa e dorme febril. No seu sonho um espírito celeste com “seis belas asas mas, *sem pés, nem cabeça, nem cauda, e que não se assemelhava a coisa alguma*”²⁷², surge e trata de lhe apresentar a organização do todo. O anjo afirma que Assan, irmão de Memnon, era mais digno de lástima do que ele. Assan perdera os dois olhos e encontrava-se preso. Memnon então pergunta ao gênio celeste:

“- Mas que adianta ter um gênio na família, para que, de dois irmãos, um esteja caolho, o outro cego, um nas palhas, outro na prisão?”²⁷³

O anjo então lhe assegura que ainda será um caolho bem feliz, “contanto que não faça o tolo projeto de ser perfeitamente sábio”. Memnon, então pergunta ao anjo se isso é algo impossível, ao que o anjo responde:

“- Tão impossível como ser perfeitamente hábil, perfeitamente forte, perfeitamente poderoso, perfeitamente feliz. Nós próprios estamos muito longe disso. Há um globo em tais condições; mas, *nos cem milhões de mundos que estão esparsos pela*

²⁷¹ Não devemos nos esquecer que todo este relato sobre as intenções de Memnom e o que lhe acontece no mundo real visam constituir uma crítica ao rigorismo moral. Para Voltaire, as virtudes ascéticas não são propriamente virtudes porquanto só se referem àqueles que as possuem. De acordo com nosso autor, somente as atitudes que se relacionam com o outro, somente as virtudes sociais podem ser ditas propriamente virtudes, caso contrário os homens virtuosos se pareceriam todos com aquele faquir das *Cartas de um Turco sobre os faquires e seu amigo Bababec*, cuja felicidade última era não enxergar nada além da ponta de seu nariz.

²⁷² Grifo nosso.

²⁷³ VOLTAIRE, Memnom ou a sabedoria humana. In: *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural. São Paulo, 1972. p. 107.

imensidade, tudo se encadeia por gradações. Tem-se menos sabedoria e prazer no segundo que no primeiro, menos no terceiro que no segundo. E assim até o último, onde todos são completamente loucos.”²⁷⁴

E a conversa continua:

“- Receio muito – disse Memnon – que este nosso pequeno globo terráqueo seja precisamente o hospício do universo de que me fazes a honra de falar.

- Não tanto – respondeu o espírito -, mas aproxima-se: tudo está no seu lugar.

- Ah! - exclamou Memnon – Bem se vê que certos poetas, certos filósofos, não têm razão nenhuma em dizer que *tudo está bem*.

- Pelo contrário, têm toda a razão – retrucou o filósofo das alturas -, levando-se em conta o arranjo do universo inteiro.

- Ah! só acreditarei nisso – replicou o pobre Memnon – quando não for mais caolho.”²⁷⁵

Memnom guarda principalmente a imagem do caos da vida humana, do “hospício do universo” que é a Terra. Para ele, da perspectiva parcial o lema popiano *whatever is, is right* não faz sentido. Mas o anjo lhe explica a verdade profunda do otimismo filosófico: para que ultrapassemos a visão caótica da vida humana e as lamentações que decorrem desta miopia da parte é preciso considerar “o arranjo do universo inteiro”, é ao considerar, a partir da perspectiva do todo, que o homem é apenas um pequeno elemento de um universo vasto e variado que reconheceremos a verdade do otimismo filosófico. Contudo, Memnom também não se convence e contra a exigência da visada global, da perspectiva teocêntrica, Memnom opõe o ponto de vista

²⁷⁴ *Idem, ibidem.* Grifo nosso.

²⁷⁵ *Idem, ibidem.*

humano e parcial. O lema *tudo está bem* quer relativizar o mal e consolar o homem, mas o homem, incapaz de abandonar sua posição, não se consola perante a proporção da vasta cadeia do ser.

Qual é, portanto, a sabedoria humana? O tudo está certo da filosofia de Pope? É possível aos homens acreditarem naquela gradação do universo apresentada pelo anjo no sonho febril de Memnon? Não, a sabedoria humana não consiste no otimismo. Ela é, na verdade, a tomada de consciência da limitação da condição humana, a sabedoria própria ao homem é o conhecimento do seu caráter limitado e imperfeito. O homem real, não sua categoria abstrata, perante a teoria exposta pelo “filósofo das alturas” não pode senão desconfiar. Guardadas algumas diferenças, como o fato de neste conto o protagonista ter a última palavra e não o anjo, as atitudes de Zadig e Memnon perante os seres incorpóreos são muito semelhantes. A contemplação da ordem do todo não consola o homem que sofre, porque, após o esforço intelectual que ela exige, o retorno à condição de homem é o retorno aos sentidos, ao seu testemunho pessoal e à dor. Memnon escuta o anjo, compreende a ordenação que lhe é apresentada, mas de volta a si continua a ser caolho e a sofrer, desta posição não resta senão desconfiar das palavras do gênio. Esta desconfiança e esta impossibilidade de satisfazer os anseios do homem já estavam presentes no apólogo do velho chinês rezingão, no sexto discurso dos *Discursos em verso sobre o homem*.

O sexto discurso dos *Discursos em verso sobre o homem* é um texto marcado pela leitura do *An Essay on Man* de Pope. O poeta inglês e Leibniz são chamados para enfrentar a sátira da natureza humana feita por Pascal. Mas se perante Pascal o otimismo filosófico é um “*sage milieu*”, a “cadeia invisível” resta “escondida”.²⁷⁶ Voltaire confessa que a “vasta ciência” ou o ultrapassa ou o faz calar.²⁷⁷ O “compasso

²⁷⁶ «Montre l’homme à mes yeux: honteux de m’ignorer,
Dans mon être, dans moi, je cherche à pénétrer,
Despréaux et Pascal en ont fait la satire;
Pope et le grand Leibnitz, moins enclins à médire,
Semblent dans leurs écrits prendre un sage milieu;
Ils descendent à l’homme, ils s’élèvent à Dieu:
(...)

Montre-moi, si tu peux, cette chaîne invisible
Du monde des esprits et du monde sensible;
Cet ordre si caché de tant d’êtres divers,
Que Pope après Platon crut voir dans l’univers. » VOLTAIRE, Discours en vers sur l’homme. In : *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p 231.

²⁷⁷ « Vous me pressez en vain; cette vaste science,
Ou passe ma portée, ou me force au silence.
Mon esprit, resserré sous le compas français,

francês” que lhe impede de ter a liberdade dos gregos e dos ingleses conduz o autor a narrar um “*récit véritable*”²⁷⁸; impossibilitado que está em tomar partido da discussão num nível meramente teórico, ele dramatiza os problemas com os quais lida o otimismo filosófico. Trata-se de uma história oriental que contém diversas criaturas que se gabam de ser a obra-prima da criação, até a voz do Deus chinês reuni-las todas (anjos, homens, quadrúpedes e seres diversos) e lhes dizer o seguinte:

« Vous êtes nés pour moi, rien ne fut fait pour vous :
Je suis le centre unique où vous répondez tous.
Des destins et des temps connaissez le seul maître.
Rien n’est grand ni petit ; tout est ce qu’il doit être.
D’un parfait assemblage instruments imparfaits,
Dans votre rang placés demeurez satisfaits. »²⁷⁹

Eis uma vez mais o ponto de vista teocêntrico, o próprio Deus vem criticar o orgulho das criaturas que se consideram a obra-prima e o centro do universo, exigir que se reconheça a ordem perfeita e se interrompam as lamentações. Deus governa os destinos visando sempre um todo perfeito, mas o todo perfeito não só permite como se vale da existência de partes imperfeitas. A compreensão da relação entre a “*parfait assemblage*” e os “*instruments imparfaits*” deveria emudecer os lamuriosos, pois não há pequenez propriamente dita, apenas adequação e proporção. Mas havia por ali um velho culto que expõe seus lamentos, mostrando sua insatisfação com as limitações humanas de todo tipo.²⁸⁰ Para convencer o velho chinês rezingão da ordem e proporção

N’a point la liberté des Grecs et des Anglais.

Pope a droit de tout dire, et moi je dois me taire. » *Idem, ibidem*. p. 231-232.

²⁷⁸ É importante perceber nas citações das duas notas anteriores que Voltaire reconhecia a paternidade grega da noção de *chain of being* tão cara ao otimismo filosófico inglês de Pope, Bolingbroke e Shaftesbury. Na origem desta noção estaria Platão. Voltaremos a este ponto mais adiante, tentando esclarecer o valor deste reconhecimento por parte de Voltaire da permanência histórica de uma noção filosófica. Além disso, vale notar que o verso final do primeiro trecho da nota 253 sublinha a oscilação entre o homem e Deus, entre a parte e o todo.

²⁷⁹ VOLTAIRE, Discours em vers sur l’homme. In : *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 233.

²⁸⁰ « Pourquoi suis-je en un point resserré par le temps?

Mes jours devraient aller par delà vingt mille ans;

Ma taille pour le moins dut avoir cent coudées;

D’où vient que je ne puis, plus prompt que mes idées,

Voyager dans la lune, et réformer son cours?

Pourquoi faut-il dormir un grand tiers de mes jours?

Pourquoi ne puis-je, au gré de ma pudique flamme,

do universo um anjo o alça até os céus, ele pode, então, contemplar o universo de uma posição mais próxima daquela do criador.

« Le Chinois argumente: on le force à conclure
 Que dans tout l'univers chaque être a sa mesure;
 Que l'homme n'est point fait pour ces vastes désirs;
 Que sa vie est bornée ainsi que ses plaisirs;
 Que le travail, les maux, la mort sont nécessaires;
 Et que, sans fatiguer par de lâches prières
 La volonté d'un Dieu qui ne saurait changer,
 On doit subir la loi qu'on ne peut corriger, »²⁸¹

Uma vez mais a “medida” de cada ser visa a denunciar a desmedida dos desejos humanos. A ordenação do universo guarda um lugar fixo, limitado e necessário ao homem, daí a inutilidade das preces a um Deus que não muda a ordem do todo para atender os anseios de uma pequena parte. O velho chinês parece aceitar temporariamente a ordenação do todo, que por sua vez deveria conduzir à atitude moral de submissão à “lei que não se pode corrigir”. Todavia, o reconhecimento da ordem e o sentimento de aceitação que dele se segue só duram o tempo em que o velho permanece nos céus, de volta à Terra, ele confessa que é difícil convencê-lo. Certamente está em jogo aqui a imagem do doutor convicto que não se deixa convencer, mas ao que tudo indica somos todos um pouco este velho rezingão, de volta aos nossos corações passamos a dar valor aos sofrimentos particulares. A aceitação da mensagem do otimismo só dura o tempo em que realizamos a abstração de nos alçarmos às esferas celestiais, novamente na condição de homem, nossos sofrimentos e nossas lamentações suplantam toda a imagem de adequação e proporção que a cadeia dos seres poderia oferecer. Quando somos novamente razão, sentidos e sentimentos, não há como salvaguardar a mensagem de submissão que a perspectiva global pretendia exigir. Este é o ponto fraco do otimismo filosófico: se bem que racionalmente possamos estar convencidos da ordem e da proporção, o otimismo falha ao tentar retirar da contemplação racional da ordem uma mensagem moral e uma orientação prática.

Faire au moins en trois mois cent enfants à ma femme?

Pourquoi fus-je en un jour si las de ses attraits? » *Idem, ibidem*. p. 233.

²⁸¹ *Idem, ibidem*. p. 234.

A mensagem do ser incorpóreo revela novamente uma distância entre a sabedoria dos céus e os anseios da parte. É certo que ela poderia representar a inadequação destes anseios, mas a permanência da perspectiva parcial ressalta a intransponibilidade da condição humana, a impossibilidade de se extrair uma mensagem moral que considere apenas meio homem, que não fale ao coração. Os anjos e gênios são porta-vozes de uma sabedoria sobrenatural, estão encarregados de apresentar aquilo que os homens por eles mesmos seriam incapazes de conhecer. Neste sentido, as figuras dos anjos e gênios de que tratamos tem duas funções. Por um lado, ao apresentar a visão do otimismo filosófico, eles representam o esforço de abstração necessário a esta concepção, o abandono dos sentidos e a tomada do ponto de vista teocêntrico, global, e, ao mesmo tempo, marcam o caráter inacessível, o teor sobrenatural e fantasioso do discurso otimista certo de si mesmo. No final das contas, não se pode permanecer na perspectiva teocêntrica, o homem é mesmo esta oscilação entre o pólo em que contempla a ordenação, um ponto de vista racional, e aquele em que está ele próprio imerso, composto pelos seus sentidos e paixões.

Estamos convencidos, portanto, que *Zadig* não representa a adesão ao otimismo filosófico, mas se trata da apresentação das dúvidas do próprio autor. Ao invés de uma submissão à ordenação e proporção do universo e sua conseqüente interdição do lamento, *Zadig* é a dramatização das aproximações e dos distanciamentos de Voltaire em relação ao otimismo, neste caso sobretudo o de Leibniz. *Zadig* vem tornar mais nítido algo que já estava presente nos *Discursos em verso sobre o homem*, a oposição entre o ponto de vista humano e o ponto de vista divino, aquele exigido pelo otimismo filosófico. Esta tensão se traduzia na atitude de insatisfação do homem, representado pela figura do velho chinês, perante a mensagem da providência. Aquilo que nos *Discursos* era a imagem de um velho recalcitrante, que não se deixa convencer, reaparece em *Zadig* e *Memnom*, com a diferença que em *Memnon* a idéia de que a parte não se consola perante a ordenação é ainda mais forte, e *Zadig* já retomara esta imagem e identificara o ponto de vista teocêntrico a um esforço de abandono dos sentidos, condição que não pode ser permanente, se é que realizável.

Os anjos e gênios que povoam os textos de Voltaire, por mais que sejam mensageiros de perspectivas que verdadeiramente atraíam a atenção e incitavam a curiosidade do *philosophe*, sempre trazem consigo a hesitação e a desconfiança que se deve ter com as sabedorias orientais e com a antiguidade, estão sempre relacionados com o fantasioso, com o maravilhoso que Voltaire, utilizando deste recurso, não deixou

de criticar. O próprio Jacques Van den Heuvel reconhece e explora esta ambigüidade do maravilhoso na obra de Voltaire.²⁸² Ora, embora a “aversão” de Voltaire ao fabuloso não impeça que ele utilize inteligentemente deste recurso romanesco, devemos reconhecer que ele remete a um tempo supersticioso e a uma sabedoria sobrenatural. O uso pejorativo de termos como romance, fábula, conto de Mil e Uma Noites é recorrente quando Voltaire quer criticar o espírito de sistema de Descartes e outros. Da mesma maneira, o uso de anjos e gênios para transmitir a mensagem otimista, bem como a atmosfera oriental como um todo, quer ressaltar a inverossimilhança presente neste sistema, a distância entre a sabedoria professada e as capacidades humanas. Poderíamos dizer que estes anjos e gênios vêm do céu dos antigos, e não do céu do “verdadeiro sistema do mundo”. Enquanto que os extraterrestres fazem parte do céu astronômico e pertencem a um universo newtoniano, os anjos ainda pertencem a um tempo que encontrava nos céus entidades que regiam a vida dos homens.²⁸³

Para reforçar ainda mais nossa conclusão, restaria perguntar, como faz Pomeau, se o final feliz do conto é realmente o fim da história.²⁸⁴ Para Van den Heuvel, a estrutura do conto com o seu desenlace feliz espelha a ação providencial. Mas notemos que não há um “felizes para sempre”. Zadig rei e feliz com seu amor, mas até quando? Será que amanhã Zadig não sofrerá novamente as decepções do amor e as intrigas da corte? Lembremos que quando se fala em felicidade, é preciso considerar a máxima antiga de acordo com a qual só é possível atribuir felicidade a uma vida após o seu fim.

²⁸² « Au moment même où il découvre dans l’Orient le berceau de la sagesse et le foyer de toutes lumières, Voltaire continue à railler ses imaginations déréglées et ses folles métaphores : ‘Il semble que dans ces pays on n’ait presque jamais parlé que pour ne pas être entendu...’ En particulier, il ne manque pas de faire appel à l’expression péjorative de ‘contes des Mille et Une Nuits’ lorsqu’il veut dénoncer quelque monstrueuse absurdité ». VAN DEN HEUVEL, J. *Op. Cit.* p. 183.

²⁸³ É este o sentido que podemos tirar da leitura dos verbetes ‘Ciel des anciens’ e ‘Ciel matériel’ do *Dicionário Filosófico*. O que distingue estes dois céus? Enquanto os antigos tinham um “física de crianças e velhos”, que fazia seus deuses habitarem planetas e estrelas como os senhores habitavam cidadelas nas montanhas, o “verdadeiro sistema do mundo” nos mostra o céu real, em que não há propriamente “ni dessus ni dessous, mais que les planètes, les comètes, tendent toutes vers le soleil leur centre, et que le soleil tend vers elles, par une gravitation éternelle”.

²⁸⁴ « Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, provisoirement. Car cela durera-t-il ? La fin du récit est-elle une « fin de l’Histoire », établissant un bon ordre immuable ? On ne peut le croire. « Le plus beau siècle de la terre » n’a qu’un temps: l’auteur, comme les lecteurs du *Siècle de Louis XIV* le savent bien. Des grains de sable vont s’introduire dans un si bel ordre, comme ils ont déréglé le cours heureux du ministère de Zadig sous le règne de Moabdar. Et l’amour parfait des deux amants royaux sera-t-il éternel ? Après « la lune de miel », viendra inévitablement « la lune de l’absinthe ». Telle est la triste réalité, comme l’atteste, non seulement « le livre du *Zend* », mais l’expérience banale de la vie (chapitre III) ». POMEAU, R. Introduction. In: VOLTAIRE, *Micromegas, Zadig, Candide*. GF. Paris, 1994. p. 27.

Isto é reforçado por uma nota final ao *Zadig*, lembrada pelo próprio Jacques Van den Heuvel, que afirma que as aventuras de *Zadig* continuam.²⁸⁵

Sem dúvida que comparado ao *Cândido*, *Zadig* está mais próximo do otimismo de Leibniz e Pope, pois, além da presença de um plano providencial em *Zadig* e de sua ausência em *Cândido*,²⁸⁶ os personagens encarregados de encarnar a mensagem otimista em cada conto têm valores diferentes. Enquanto Pangloss é risível aos olhos do leitor, Jesrad desperta o sentimento ambíguo de respeito e desconfiança. Em *Zadig*, Voltaire se aproxima do otimismo, mas mantendo suas dúvidas, um movimento cheio de hesitações, enquanto que, no *Cândido*, reconhecemos um afastamento completo, justamente pela ausência do nível providencial na narrativa. Novamente, a passagem de uma posição a outra não se dá de uma só vez, e é a partir da retomada de elementos que já estavam presentes nos primeiros textos em que o autor lida com o otimismo filosófico que Voltaire vai reelaborando suas convicções e dúvidas, muitas vezes chegando até a tomar o partido contrário daquele que tomara inicialmente. É preciso entender este movimento para que compreendamos como o nível providencial da história presente em *Zadig* sai de cena no *Cândido*.

Zadig ou o destino parece conter duas questões muito próximas mas distintas. A primeira diz respeito à existência do destino: neste caso devemos saber se tudo está determinado, de modo que todas as ações seguiriam um curso que não pode ser alterado. A segunda, aceitando-se que há uma cadeia de causa e efeito, se refere ao lugar da felicidade humana na ordem dos acontecimentos: se as leis imutáveis são indiferentes aos anseios humanos, enfim, se o destino é bom.

Em relação à primeira questão, a resposta de Voltaire é positiva: sim, há um destino, um encadeamento de eventos, uma sucessão necessária de causas e efeitos. O que está em jogo em *Zadig* não é propriamente se há ou não destino, como já afirmamos. O encadeamento dos eventos parece, na verdade, certo. Notemos que a narrativa se vale mesmo de momentos em que é sublinhada a concatenação dos eventos, cujos resultados não são aqueles que o protagonista esperava, é verdade, mas que não

²⁸⁵ A nota é a seguinte: « C'est ici que finit le manuscrit qu'on a retrouvé de l'histoire de Zadig. On sait qu'il a essayé bien d'autres aventures qui ont été fidèlement écrites. On prie MM. les interprètes des langues orientales de les communiquer si elles parviennent jusqu'à eux. ». *Apud.* VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 183.

²⁸⁶ Veremos que o abandono do plano providencial põe em evidência a perspectiva particular, sublinhando assim o absurdo da realidade do mal.

deixam de pôr em evidência a cadeia de acontecimentos.²⁸⁷ Neste aspecto, Voltaire concorda com Leibniz, como afirmará explicitamente mais tarde, no *Dicionário Filosófico*. Aliás, é nesta obra que a idéia de que há um encadeamento entre os acontecimentos, de que o presente determina o futuro como é determinado pelo passado é adotada sem rodeios. No *Dicionário Filosófico*, em verbetes como ‘Cadeia dos acontecimentos’ e ‘Destino’, Voltaire sublinha esta idéia sem temer as críticas que lhe seriam endereçadas devido à sua adesão ao fatalismo.

Voltaire fatalista: sobre a cadeia dos acontecimentos após *Zadig*

Mais uma vez fazendo uma breve história da noção com a qual lida, Voltaire identifica “as origens da filosofia” misturada aos “heróis grosseiros e brutais” “da antiguidade profana” na obra de Homero, pois há ali a idéia do destino.²⁸⁸ Presente só muito mais tarde entre os judeus, o destino significa que “tudo obedece a leis imutáveis, de que tudo é interdependente, de que tudo tem um efeito necessário”.²⁸⁹

O destino é pensado como a obediência de todos os acontecimentos a leis imutáveis e como interdependência, mas Voltaire recusa justamente aquilo que pode fazer com que passemos da cadeia dos acontecimentos à cadeia contínua dos seres: todos os acontecimentos têm causas, mas nem todas as ações se tornam causas de acontecimentos, não há um universo pleno, sem espaços vazios. Não existe acaso, é certo; tudo está sob o império das leis de Deus ou da natureza, e este “sistema” da necessidade e da fatalidade foi criado, nos tempos modernos, por Leibniz, dirá Voltaire, retomando o princípio da razão suficiente e o que poderíamos chamar de desproporção entre causa e efeito.²⁹⁰ Ora, é justamente esta interdependência que faz com que pequenas ações tenham conseqüências enormes, isto é o que se passou no caso do acordo para a paz de Utrecht, citado por Voltaire no verbete ‘Cadeia dos acontecimentos’. Uma pequena discussão entre senhoras ensejou a paz que beneficiou

²⁸⁷ Considere-se, por exemplo, a história do papagaio no capítulo IV (O invejoso). Neste caso, como em toda a narrativa, o autor sublinha a relação entre os efeitos e as causas, muitas vezes inferiores ao que se suporia a partir de seus efeitos.

²⁸⁸ Destino. *Dicionário Filosófico*. In: *Col. Os Pensadores. Voltaire*. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 148. Este verbete é interessante também para compreendermos a atitude de Voltaire em relação à antiguidade. Mesmo que zombe dos gregos, sua crítica à “física de crianças” dos antigos e às suas fantasias não deixa de captar o elemento filosófico das narrativas antigas e apresentar a razão de suas fábulas. A mesma atitude pode ser encontrada no verbete ‘Ciel des anciens’ do *Dicionário Filosófico*.

²⁸⁹ *Idem, ibidem*.

²⁹⁰ “Este sistema da necessidade e da fatalidade foi, em nossos dias, inventado por Leibniz, segundo ele afirma, sob o nome de razão suficiente, mas é muito antigo: não é de hoje que não há efeito sem causa e acontece com freqüência que causas mínimas produzem graves defeitos”. VOLTAIRE, Cadeia dos acontecimentos. *Dicionário Filosófico. Op. cit.* p. 114.

toda a Europa, um evento insignificante é a causa de um enorme efeito. Após esta anedota sobre a paz de Utrecht e o domínio espanhol de Nápolis, Voltaire continua:

“E o mesmo se verifica na ordem física. Um vento que sopra dos confins da África e dos mares austrais arrasta consigo uma parte da atmosfera africana, que cai em forma de chuva nos vales dos Alpes; estas chuvas fertilizam os nossos campos; o nosso vento do Norte, por sua vez, empurra nossos barcos para as terras dos gregos; fazemos bem à Guiné e a Guiné faz-nos outro tanto. A cadeia estende-se de um lado ao outro do universo”.²⁹¹

Sendo o destino a submissão a leis imutáveis, não há saída:

“É contraditório que aquilo que ontem aconteceu não tenha acontecido, que aquilo que acontece hoje não aconteça; é tão contraditório como que aquilo que deve acontecer possa não chegar a acontecer”.²⁹²

Tanto a ordem moral quanto a ordem física são dominadas pelo princípio de que tudo tem uma razão de ser assim e não de outra maneira; de modo que tudo que existe é necessário. A vida humana também não escapa às leis, não se pode mudar a ordem da natureza, é possível se valer dela para a condução da vida, mas nunca escapar da necessidade.²⁹³ Segundo Voltaire, exista ou não Deus, devemos nos convencer de que o destino existe, pois nos dois casos todos os acontecimentos têm causas e se submetem a leis, criadas ou não:

²⁹¹ Cadeia dos Acontecimentos. Dicionário Filosófico. *Op. cit.* p. 114.

²⁹² Destino. Dicionário filosófico. *Op. cit.* p. 149.

²⁹³ “Há patetas que dizem: o médico salvou a minha tia de uma doença mortal, e conseguiu que ela vivesse mais dez anos que devia. (...) Sim, sim, o médico salvou a tua tia, mas por certo não contrariou as leis da Natureza: obedeceu-lhes.” Destino. Dicionário filosófico. *Op. cit.* p. 149.

“Ou o mundo subsiste pela própria natureza, pelas suas leis físicas, ou um Ser Supremo o formou de acordo com suas leis supremas: tanto num caso como noutro, essas leis são imutáveis; quer num caso como noutro, tudo é necessário; os corpos graves tendem a cair no centro da Terra, sem poderem pairar na atmosfera. As pereiras nunca podem dar ananases. O instinto de um *épagneul* não pode ser o mesmo duma avestruz. Está tudo determinado, interdependente, limitado”.²⁹⁴

Entretanto, as duas alternativas para se conceber o destino (ou como submissão às leis naturais ou como submissão aos decretos de Deus) não se equivalem. E aqui começamos a pensar a segunda questão, sobre se o destino do todo guarda lugar especial para o homem.

Como Leibniz, Voltaire *sugere* que há uma harmonia e um paralelismo entre as causas eficientes e as causas finais (“*estas chuvas fertilizam os nossos campos; o nosso vento do Norte, por sua vez, empurra nossos barcos para as terras dos gregos; fazemos bem à Guiné e a Guiné faz-nos outro tanto*”).²⁹⁵ Trocando em miúdos, nos fenômenos da natureza poderíamos ver, além da cadeia de causas eficientes, *finalidade*, cuja presença parece ser manifestar nos verbetes do *Dicionário Filosófico*, mas é precisamente este *finalismo providencial* que é constantemente ameaçado pelo sofrimento.

Entretanto, para não sermos levados a tirar conclusões que o autor quer evitar, é preciso fazer duas ressalvas à imagem do mundo ordenado de que fala Voltaire antes de

²⁹⁴ Destino. Dicionário Filosófico. In: Col. *Os Pensadores. Voltaire*. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 148.

²⁹⁵ No parágrafo 247 da *Teodicéia*, Leibniz, após citar Bayle, pretende responder à sua objeção, segundo a qual a concepção de um universo arquetônico conduziria a uma supervalorização da sabedoria de Deus em detrimento de sua bondade, afirmando um paralelismo entre causas eficientes e causas finais: “M. Bayle n’aurait point fait cette opposition s’il avait été informé du système de l’harmonie générale que je conçois, et qui porte que le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont parallèles entre eux; que Dieu n’a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand architecte; que la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; et qu’il se trouvera par conséquent qu’il a obtenu le plus de bien qu’il est possible, pourvu qu’on compte les biens métaphysiques, physiques et moraux ensemble ». LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée. Op. cit.* p. 265.

prossequirmos com a discussão sobre o *finalismo*. Em primeiro lugar, esse universo ordenado, em que tudo está ligado, poderia conduzir-nos a tomar literalmente a afirmação “de que tudo tem um efeito necessário”. O universo de Voltaire é ordenado e necessário, o que significa que tudo tem uma razão de ser assim e não de outro modo, mas isto não significa que tudo, até mesmo as menores coisas e eventos tenham efeitos no conjunto do universo. Certamente muitas vezes uma pequena causa gera efeitos enormes, Voltaire desde *Zadig* tematizava a desproporção entre causa e efeito e no verbete ‘Cadeia dos acontecimentos’ a exemplifica com a anedota sobre a paz de Utrecht, mas não devemos abusar desta ordem física e moral, dirá o autor:

“Mas, ao que me quer parecer, abusa-se de modo estranho da verdade contida naquele princípio. Por ele somos levados a concluir que não há um átomo, por mais pequenino, cujo movimento não tenha influído na situação atual do mundo inteiro; que não aconteça o mais insignificante acidente, quer entre os homens, quer entre os animais, que não seja um elo essencial da grande cadeia do destino”.²⁹⁶

O que Voltaire quer dizer é que tudo tem uma causa, mas nem tudo tem um efeito. Se percorrermos retrospectivamente os acontecimentos iremos de causa em causa, mas não podemos dizer que qualquer coisa, por menor que seja, terá conseqüências para todo o universo. Voltaire esclarece o ponto comparando a sucessão dos acontecimentos a uma árvore genealógica:

“Entendamos-nos: todo o efeito tem, evidentemente, a sua causa, a remontar de causa em causa no abismo da eternidade; mas nem toda causa tem seu efeito a influir até o fim dos séculos. Todos os acontecimentos são produzidos uns pelos outros, reconheço; se o passado partureja o presente, o presente partureja o futuro; todos têm pais, mas nem

²⁹⁶ VOLTAIRE, Cadeia dos Acontecimentos. Dicionário filosófico. *Op. cit.* p. 114-115.

todos têm filhos. Sucede aqui precisamente o mesmo que numa árvore genealógica: cada linhagem ascende, como se sabe, até Adão, mas na família há muitas pessoas que morreram sem descendência”.

297

Assim como nem todos têm descendentes, nem tudo causa algum efeito, há ações estéreis. Posso retroceder a partir de uma guerra e encontrar os progenitores dos generais que ora guerreiam, e afirmar que fazem parte das causas da presente guerra, mas não posso afirmar que todas as ações que realizaram compõem o presente estado de coisas. O antepassado do rei que agora guerreia é, em parte, causa da presente guerra, mas que o fato de fazer ou não a barba tenha influenciado no destino do mundo não é aceitável. A interdependência neste universo ordenado não é completa. Voltaire substitui a tradicional imagem da corrente, da cadeia (*chaine*), pela imagem da árvore genealógica, e isto não é sem propósito. A tradicional corrente do ser quer traduzir em imagem os princípios de plenitude e de continuidade, de uma ponta a outra a corrente se organiza por elos contínuos e sem espaços entre eles, tudo está encadeado de modo que qualquer elo que se mude teremos uma outra corrente. Já a imagem da árvore das gerações permite que se veja em seu conjunto espaços vazios e descontinuidade, a mudança de alguns elementos poderia se dar sem que tivéssemos que ter um outro mundo completamente distinto. Em outras palavras, Voltaire aceita a noção de cadeia de acontecimentos, o destino, entendido como submissão a leis imutáveis e sucessão entre causas e efeitos, mas tenta evitar que se extrapole o âmbito em que podemos constatar que um acontecimento foi determinado por certa causa para a imagem de um mundo pleno, em que o vazio é impossível e tudo é interdependente, ele quer evitar que da cadeia de acontecimento sejamos conduzidos a aceitar a cadeia dos seres criados, imagem predileta do otimismo filosófico.

“Temos de pensar que nem tudo é compacto na natureza, há vazios, lacunas, e que nem todo movimento se propaga progressivamente, até dar a volta ao mundo. Lançai na água um corpo com uma

²⁹⁷ *Idem, ibidem.* p. 115.

densidade semelhante, facilmente calculareis que, ao fim de certo tempo, o movimento desse corpo e aquele que o dito corpo comunicou à água se extinguiram; o movimento perde-se e restabelece-se; logo, o movimento que Magog produziu ao cuspir num poço não pode ter influído no que hoje se passa na Rússia e na Pérsia. Logo, os acontecimentos presentes não são as crias de todos os acontecimentos do passado; têm as suas linhas diretas; mas, de nada lhes servem mil pequenas linhas colaterais. Mais uma vez afirmo: todo o ser tem pai, mas nem todo o ser tem filhos”.²⁹⁸

A outra ressalva que devemos fazer a esta imagem de uma cadeia de acontecimentos diz respeito ao tradicional argumento da razão preguiçosa. Caso aceitemos o fatalismo nossas ações se tornam vãs, porque nada do que façamos poderá alterar a ordem dos acontecimentos, e seremos conduzidos à apatia. Eis as palavras de Voltaire sobre esta consequência do fatalismo:

“E há pessoas que vos dizem: ‘Não acrediteis no fatalismo; porque, se tudo vos parecer inevitável, não fareis mais nada, tornar-vos-eis indiferentes de todo, não dareis apreço às riquezas, nem às honrarias, nem aos louvores; não haveis de querer adquirir nada, acreditareis que não tendes mérito nem poder algum; nenhum dos vosso talentos será cultivado, tudo perecerá na apatia’”.²⁹⁹

Ora, este era um argumento que o próprio Voltaire utilizara para combater o fatalismo professado por Frederico. No momento em que ainda engrossava as fileiras dos defensores da liberdade e em que ainda partilhava as mesmas intenções de seus mestres jesuítas, Voltaire se utilizava do argumento segundo a qual o fatalismo seria

²⁹⁸ *Idem, ibidem.* p. 115.

²⁹⁹ VOLTAIRE, Destino. Dicionário filosófico. *Op. cit.* p. 149-150.

pernicioso para a moral e à sociedade, pois anularia o valor das ações humanas e conduziria à inação. Como ele enfrenta agora o argumento da razão preguiçosa? Como evitar que a adesão ao fatalismo anule o valor das ações humanas? Bem, é a partir da reconsideração de aspectos que já compunham seu pensamento, a saber, o lugar das paixões na constituição da moralidade, que Voltaire procurará responder a esta objeção.

“Ora, evitai esses temores, cavalheiros, porque sempre havemos de ter paixões e preconceitos, já que nosso destino é sermos dominados pelos preconceitos e paixões; demais, sabemos que não depende de nós termos muito mérito e grandes talentos, tal como não depende de nós possuímos bonitos cabelos anelados e as mãos esguias e finas; ficamos convencidos de que nada podemos ser vaidosos e, contudo, a vaidade sempre há de existir”.

300

O fatalismo não afeta a conduta da vida diária, pois o que move os homens rotineiramente não é esta ou aquela concepção metafísica, mas as paixões e preconceitos.³⁰¹ Como a filosofia considera o homem abstraindo seus sentidos, sentimentos, preconceitos e paixões, ela está fadada a não ter influência alguma sobre a vida humana,³⁰² todas as suas orientações práticas não são capazes de afetar o hábito.

E a liberdade? De acordo com o que vimos, Voltaire na época do *Dicionário Filosófico* já havia abandonado sua defesa da liberdade da vontade, contentando-se com

³⁰⁰ *Idem, ibidem.* p.150.

³⁰¹ Levamos em conta aqui as distinções que Voltaire elabora no verbete ‘Preconceitos’, do *Dicionário Filosófico*. Segundo ele, “o preconceito é uma opinião desprovida de julgamento”, mas nem todo preconceito é negativo, há “preconceitos universais, necessários, que constituem a própria virtude”. Estes preconceitos são aqueles “que o julgamento ratifica quando se raciocina”. Apesar de compor as bases da sociabilidade como o sentimento, o preconceito não se confunde com ele. O sentimento é considerado “algo de mais forte”, natural e não adquirido. Enquanto podemos incutir nas crianças os bons preconceitos universais do respeito aos mais velhos e da mentira como vício, o elo entre mãe e filho é algo que não se ensina. O respeito por certa indumentária foi algo que nos ensinaram, e nos inclinamos perante um homem cujo valor desconhecemos, mas o socorro a uma criança em perigo é algo natural. *C.f. Préjugés. Dictionnaire philosophique.*

³⁰² “Desde de Tales até os professores de nossas universidades, desde os mais quiméricos raciocinadores até seus plagiadores, nenhum filósofo influiu sequer nos costumes da rua em que vivia. Por quê? Porque os homens se conduzem pelo hábito e não pela metafísica. Um único homem, eloqüente, hábil e acreditado, poderá muito sobre os homens; cem filósofos nada poderão, se forem apenas filósofos”. VOLTAIRE, Filósofo Ignorante. In: *Os Pensadores, Voltaire. Op. cit.* p. 312.

a definição hobbesiana e lockiana de vontade como ausência de impedimentos à realização de uma ação. É este o sentido de liberdade que encontraremos no verbete liberdade indicado ao final do verbete sobre o destino.³⁰³

Causas finais e providencialismo

Voltemos agora à questão sobre se a cadeia dos acontecimentos apresenta também *finalidade*. Lembremos que Voltaire nunca abandona sua crença na existência de uma inteligência superior que ordenou o mundo tal como ele é. Ora, é preciso então não confundir o destino cego do fatalismo materialista com o destino concebido de um ponto de vista deísta, enquanto no primeiro somente impera o domínio das causas eficientes, o fatalismo de Voltaire defende a existência de causas finais operando na natureza.³⁰⁴

O desígnio de Deus na natureza significa que ela manifesta ordem e finalidade, cujo partido Voltaire tomará contra o materialismo do barão d’Holbach no verbete ‘Causes finales’ do *Dicionário Filosófico*.³⁰⁵

« Toutes les pièces de la machine de ce monde semblent pourtant faites l’une pour l’autre. Quelques philosophes affectent de se moquer des causes finales, rejetées par Épicure et par Lucrèce. C’est plutôt, ce me semble, d’Épicure et de Lucrèce qu’il faudrait se moquer. Ils vous disent que l’oeil n’est

³⁰³ Destino. *Dicionário Filosófico*. In: Col. *Os Pensadores, Voltaire. Op. cit.* p. 150.

³⁰⁴ A cadeia dos acontecimentos é uma idéia aceita por deístas e materialistas. A diferença é que as leis da natureza dos materialistas não estão a serviço de um plano divino, e tudo o que existe é apenas o resultado necessário de combinações de partículas, não há finalidade na natureza. Epicuro e Lucrécio, bem como materialistas modernos como o barão d’Holbach, negam que seja possível encontrar na natureza a vigência de causas finais. Mas, segundo Voltaire, se posso considerar o corpo uma máquina, só não aceitarei as causas finais, se “une horloge n’est pas faite pour montrer l’heure ». Daí que o verbete ‘Causes Finales’ da *Questions sur l’Encyclopédie*, de 1770, dedique toda a sua primeira parte a citar trechos do *Sistema da Natureza* de d’Holbach, em que o barão nega que a natureza seja uma obra, que tenha finalidade e que uma criatura inteligente a tenha criado. Nesse período, o alvo principal de Voltaire era o materialismo ateu que proliferava na França tanto em obras como a do barão d’Holbach como em textos clandestinos como *Lettre de Thrasybule a Leucippe*. Sobre Voltaire e o materialismo ver: SOUZA, Maria das Graças de *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Tese de Mestrado. USP. Dep.e Filosofia. São Paulo, 1983.

³⁰⁵ Utilizamos aqui a versão francesa que pode ser encontrada no seguinte sítio: http://www.voltaire-integral.com/Html/18/causes_finales.htm Dois motivos nos levaram a não utilizar a tradução brasileira. O primeiro se deve aos contínuos acréscimos e modificações que Voltaire fez durante as diversas publicações do *Dicionário Filosófico*, acréscimos que não se encontram na edição brasileira. O segundo se deve a algumas imprecisões da tradução, o que não se dá em outros verbetes que preferimos citar na versão em português.

point fait pour voir, mais qu'on s'en est servi pour cet usage quand on s'est aperçu que les yeux y pouvaient servir. Selon eux, la bouche n'est point faite pour parler, pour manger, l'estomac pour digérer, le coeur pour recevoir le sang des veines et l'envoyer dans les artères, les pieds pour marcher, les oreilles pour entendre ». ³⁰⁶

Se, por um lado, o domínio das causas finais é certo no que se refere à natureza, por outro, é preciso ter cuidado para não abusar delas. Voltaire privilegia os exemplos de finalidade que se referem ao corpo, é o funcionamento de seus membros e órgãos que evidencia a existência de causas finais. Não é permitido, no entanto, estender o domínio das causas finais de sorte a fazer uso delas como um *cause-finalier*, uma pessoa que encontra finalidade em tudo o que existe. ³⁰⁷ É preciso então distinguir a verdadeira finalidade, que pode ser encontrada na natureza, que é constituída diretamente pelos decretos de Deus, daquele procedimento ironizado na figura do *cause-finalier* por excelência que é Pangloss (o nariz feito para portar óculos, as pernas para serem vestidas etc.). E Voltaire chega mesmo a fornecer uma maneira para que distingamos o uso das causas finais do seu abuso:

« Pour qu'on puisse s'assurer de la fin véritable pour laquelle une cause agit, il faut que cet effet soit de tous les temps et de tous les lieux. Il n'y a pas eu des vaisseaux en tout temps et sur toutes les mers; ainsi l'on ne peut pas dire que l'Océan ait été fait pour les vaisseaux. On sent combien il serait ridicule de prétendre que la nature eût travaillé de tout temps pour s'ajuster aux inventions de nos arts arbitraires,

³⁰⁶ Causes finales. *Dictionnaire philosophique*.

³⁰⁷ « Il ne faut pas sans doute abuser des causes finales. Nous avons remarqué qu'en vain M. le prier, dans le Spectacle de la nature, prétend que les marées sont données à l'océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans les ports, et pour empêcher que l'eau de la mer ne se corrompe. En vain dirait-il que les jambes sont faites pour être bottées, et les nez pour porter des lunettes ». *Idem, ibidem*.

qui tous ont paru si tard; mais il est bien évident que si les nez n'ont pas été faits pour les besicles, ils l'ont été pour l'odorat, et qu'il y a des nez depuis qu'il y a des hommes. De même les mains n'ayant pas été données en faveur des gantiers, elles sont visiblement destinées à tous les usages que le métacarpe et les phalanges de nos doigts, et les mouvements du muscle circulaire du poignet, nous procurent ». ³⁰⁸

Ora, mas se existe um Deus que a tudo planejou, os pretensos abusos das causas finais também entram no plano divino. O nariz serve para respirar e sentir os odores, esta é sua finalidade natural, mas se Deus a tudo prevê, é *certo* também que um dia narizes serviriam para apoiar óculos, tudo enfim está sob o domínio da providência.

« Mais, dit-on, si Dieu a fait visiblement une chose à dessein, il a donc fait toutes choses à dessein. Il est ridicule d'admettre la Providence dans un cas, et de la nier dans les autres. Tout ce qui est fait a été prévu, a été arrangé. Nul arrangement sans objet, nul effet sans cause: donc tout est également le résultat, le produit d'une cause finale; donc il est aussi vrai de dire que les nez ont été faits pour porter des lunettes, et les doigts pour être ornés de bagues, qu'il est vrai de dire que les oreilles ont été formées pour entendre les sons, et les yeux pour recevoir la lumière ». ³⁰⁹

Todos os fins particulares que damos às coisas a partir de nosso próprio artifício também fazem parte “de uma causa final geral”, enfim, tudo obedece às “leis eternas”, a uma ordenação estabelecida por uma inteligência superior. Eis então que o destino tem

³⁰⁸ *Idem, ibidem.*

³⁰⁹ *Idem, ibidem.*

finalidade, mas o problema é que esta “causa final geral” é inacessível, o que conhecemos são apenas as causas finais particulares que regem certos fenômenos naturais. Desse modo, é preciso distinguir dois efeitos das causas finais: “há então os efeitos imediatos produzidos pelas causas finais, e há os efeitos em grande número que são os produtos distantes destas causas”. Apesar de ambos estarem sob o domínio de uma providência, é legítimo falar em causas finais apenas no primeiro caso, pois o fato de pertencerem à natureza as torna uniformes, imutáveis, “a obra imediata do senhor”, elas sim mostram uma finalidade que podemos conhecer.³¹⁰ Portanto, apesar de podermos conceber metafisicamente que o plano divino previa que os homens criariam armas para guerrear, “jamais poderá se dizer: o homem foi criado por Deus para ser morto na guerra”, justamente por não podermos encontrar este fim em todos os tempos e lugares. Em termos metafísicos, a morte de homens em campos de batalha entra no plano divino, mas não se pode afirmar que homens foram feitos para guerrear, pois a guerra não faz parte de sua natureza, não está presente em todos os tempos e lugares. Na verdade, Voltaire aceita a existência de causas finais, principalmente quando se referem aos corpos, mas não quer retirar conseqüências morais desta finalidade. Afora os exemplos dos membros e órgãos e também aqueles sobre as montanhas e rios, não é possível ampliar o império das causas finais para o âmbito moral, a providência de que fala Voltaire se preocupa com o todo, mas não podemos nos remeter a seus planos para justificar este ou aquele caso. Apesar do reconhecimento da existência de causas finais e de uma providência, a ignorância dos atributos divinos e da ação do ser supremo impede que Voltaire vá além. Há certas causas finais, há uma providência, mas, ao que tudo indica, ela age em vista do todo. Na verdade, nada podemos falar dela, pois não há meio-termo entre a pequenez humana e a imensidão divina, de modo que na natureza é possível ver o funcionamento de uma inteligência que organiza suas máquinas em vista de certos fins, mas no que se refere à cadeia dos acontecimentos, ao destino, não é possível pensar em termos de finalidade, destino que apesar de não ser “a obra imediata do senhor” também se submete a leis imutáveis. Ora, há uma “causa final geral” que não se conhece, algo que poderia ser reconfortante ao homem, mas o ceticismo de Voltaire em relação ao conhecimento dos atributos de Deus e a sua recusa da revelação em questões metafísicas conduzem nosso autor a rechaçar a imagem de um mundo

³¹⁰ Na edição de 1764 do *Dicionário* lemos o seguinte: « Je crois qu'on peut aisément éclaircir cette difficulté. Quand les effets sont invariablement les mêmes, en tout lieu et en tout temps; quand ces effets uniformes sont indépendants des êtres auxquels ils appartiennent; alors il y a visiblement une cause finale”.

necessariamente bom para as criaturas, a aceitar a perspectiva leibniziana segundo a qual a providência implica que este é o melhor dos mundos possíveis. Será precisamente a realidade do mal que insistirá em abalar as crenças do *philosophe* não propriamente na organização do todo, mas na idéia de que esta organização seja boa para o homem.

Como o gênero literário que parodia³¹¹, *Zadig* trata de um destino inelutável, o que cabe saber é qual o lugar do homem no plano da providência. Pensando a partir das causas, cabe saber se, paralela à cadeia das causas e efeitos, há também *finalidade*, e se esta última é o resultado de uma providência que, sendo boa, nos reservou um bom lugar na ordem do todo. Trocando a linguagem filosófica das causas pela teológica, é preciso compreender o sentido das qualidades divinas: a ordenação e as leis imutáveis dão testemunho de uma imensa sabedoria, de uma inteligência organizadora, resta saber como Deus, além de sábio, é bom. Como se relacionam os atributos de poder, sabedoria e bondade? Ora, é justamente a impossibilidade de ver o funcionamento das causas finais naquilo que extrapola o uniforme e imutável reino da natureza que não nos fornece uma providência que fale diretamente aos homens, no sentido de que ela nos garantiria a felicidade. O diálogo do metafísico com a freira no verbete ‘Providência’ tem duas mensagens (apesar de termos que desconfiar também da fala do metafísico, como já dissemos)³¹²: a primeira visa a interditar as preces dos devotos, se Deus já tudo planejou, não cabe pedir que ele mude todo o seu plano para atender às necessidades de uma pequena parte, e a segunda afirma que Deus se preocupa em reger o todo e não as miudezas da vida cotidiana.

Portanto, o fatalismo que já se insinuava em *Zadig* e ao qual Voltaire adere abertamente nos verbetes do *Dicionário Filosófico* afirma a existência de causas finais operando no universo, no entanto, elas se aplicam apenas à natureza, e não à moral. As causas finais restritas à natureza e um ceticismo quanto à possibilidade de se falar dos atributos de Deus e de suas operações fazem com que a noção de destino partilhada por Voltaire não possa ser identificada com aquela defendida por Leibniz, pois o papel da providência e o lugar da revelação no pensamento do filósofo alemão o fazem defensor de uma noção de *fatum* que Voltaire não aceitaria, visto que a interdição das causas

³¹¹ Sobre o lugar do destino nos contos das Mil e uma Noites ver VAN DEN HEUVEL, J. *Op. cit.* p. 183-188.

³¹² Cf. *supra* nota 162.

finais para o mundo moral e a ignorância dos atributos de Deus não lhe fornecem o vínculo entre Deus e o homem necessário a uma concepção como a de Leibniz.

Para marcar a diferença entre as duas posições, é preciso uma palavra sobre como a perspectiva de Leibniz é mais precisa e mais afirmativa a respeito da existência de finalidade no que se refere ao destino, sobre a existência de uma providência que reservou ao homem um lugar bom. Deus é sábio arquiteto e bom monarca; há, além de causas eficientes, causas finais operando no *fatum*, dirá Leibniz.³¹³ É justamente esse plano divino que distingue o destino do ponto de vista cristão do destino dos antigos estóicos. Se, por um lado, Leibniz reconhece que há certa sabedoria no *fatum stoicum*, pois os antigos estóicos não eram partidários da necessidade como que se costuma pensar³¹⁴, de sorte que souberam evitar a inação do *fatum mahometanum*, por outro, Leibniz reconhece que há um abismo entre a “resignação” daquela sabedoria antiga e a atitude do cristão. O estoicismo foi capaz de pensar uma determinação que não é absoluta, um destino sem necessidade³¹⁵, o que traduzido em linguagem leibniziana significaria que os fatos são *certos*, mas não *absolutamente necessários*.³¹⁶ O *fatum stoicum* não impede a atividade humana, a aceitação do destino não implica a inatividade, pois é possível “resistir à providência divina ou à natureza das coisas”, isto basta para ser tranqüilo, mas não para ser contente. O estóico não é portanto preguiçoso, sua tranqüilidade e resignação vêm da consciência da inevitabilidade dos fatos. Marco Aurélio chega mesmo a afirmar o *diligas oportet*, o “é preciso amar” como corolário da perspectiva estóica sobre o destino. Mas esta “paciência forçada” dos filósofos antigos

³¹³ « (...) le règne des causes efficientes et celui des causes finales sont parallèles entre eux ; (...) la matière est disposée en sorte que les lois du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits ; (...) » *Essais de Théodicée*. III, # 247. *Op. cit.* p. 265.

³¹⁴ « Les anciens stoïciens ont été à peu près en cela du sentiment des thomistes; ils ont été en même temps pour la détermination, et contre la nécessité, quoiqu'on leur ait imputé qu'ils rendaient tout nécessaire. » *Idem, ibidem*, III, # 331. p. 312.

³¹⁵ Aqui vale lembrar a comparação estóica do cilindro e do cone para que compreendamos como estes filósofos pensavam a relação entre a determinação e a liberdade, e a distinção entre causas principais e causas secundárias. Esta distinção é retomada por Leibniz no parágrafo 332 da *Teodicéia*. Sobre esta questão ver: VIEIRA NETO, P. O Cilindro e o Cone. In: *Revista Dois pontos. Leibniz. Vol. 2. n.º1 out. 2005.* p. 135-170. & PAILLARD, C. *Fatum stoicum – la liberté du jugement et l'impassibilité*. In: *Le problème du fatalisme au siècle des Lumières*. Extraits de la recherche doctorale soutenue le 19 décembre 2000 à l'Université Jean Moulin-Lyon 3. Disponível em: <http://pagesperso-orange.fr/fatalisme/>.

³¹⁶ Leibniz distingue constantemente a certeza da necessidade. Ao falar da determinação da verdade dos futuros contingentes, ele afirma: « Il était déjà vrai il y a cent ans que j'écrirais aujourd'hui, comme il sera vrai après cent ans que j'ai écrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent ; et la détermination, qu'on appellerait certitude, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. » *Essais de Théodicée*. I, # 36. *Op. cit.* p. 124. Sobre a determinação da vontade, Leibniz afirma: « En un mot, je suis d'opinion que la volonté est toujours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la nécessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. » *Idem, ibidem*. I, # 43. *Op. cit.* p. 128. Contra a idéia de que Deus necessita escolher o melhor ver ainda os parágrafos 45 e 199 da *Teodicéia*.

não se confunde com a atitude do cristão, a resignação estóica está longe do contentamento cristão. Mas se ambos, estóicos e cristãos, aceitam o destino sem serem conduzidos à inatividade do destino concebido à maneira dos turcos, o que distingue propriamente o *fatum stoicum* do *fatum christianum*? O erro dos estóicos, de acordo com Leibniz, reside na concepção de Deus como a alma do mundo³¹⁷, por isto afirmavam equivocadamente o amor ao destino baseados tão somente em sua necessidade. Ora, algo não se torna digno de amor pelo simples fato de ser necessário, de estar destinado a alguém em particular. Daí a diferença do contentamento cristão em relação à paciência forçada dos estóicos.

“Cette erreur n’a rien de commun avec notre dogme;
Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*,
(...) ou plutôt *supramundana* ». ³¹⁸

O estoicismo tem algo verdadeiro quando não aceita a noção de necessidade presente no destino concebido à maneira dos turcos, mas a atitude que engendra está longe daquela que os homens devem ter após a revelação. O “sofisma da razão preguiçosa” só tem força contra aqueles que concebem a determinação nos termos descritos pelo o que Leibniz chama de *fatum mahometanum*³¹⁹, os estóicos, porém, souberam manter a determinação sem que ela “desviasse os homens de seus afazeres”, pois não há necessidade absoluta. Todavia, a paciência tranqüila que adviria da concepção de que não podemos mudar o destino está longe do contentamento que a revelação proporciona ao afirmar a existência de uma inteligência fora do mundo, boa,

³¹⁷ Discours de la conformité de la foi avec la raison. # 9. *Essais de Théodicée*. *Op. cit.* p. 56.

³¹⁸ *Essais de Théodicée*. II, # 217. *Op. cit.* p. 249.

³¹⁹ Para Leibniz, o termo é usado a partir do que se conta da atitude dos turcos perante o perigo e a peste : « L’idée mal entendue de la nécessité, étant employée dans la pratique, a fait naître ce que j’appelle *fatum mahometanum*, le destin à la turque; parce qu’on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste (...) » *Essais de Théodicée*. Préface. *Op. cit.* p. 30. Sobre o *fatum mahometanum* ver ainda os parágrafos 55 e 59. Há também uma referência interessante ao comportamento dos soldados turcos, comportamento cuja verdadeira causa parece ser uma droga e não o *sophisme paresseux*, mas que não deixa de anunciar um tipo de utilização iluminista dos temas filosóficos. Eis o comentário: « Le sophisme qui conclut de ne se mettre en peine de rien sera peut-être utile quelquefois pur porter certaines gens à aller tête baissée au danger ; et on l’a dit particulièrement des soldats turcs. Mal il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme (...) » *Idem, ibidem*. I, # 55. *Op. cit.* p. 135.

onipotente e preocupada com as menores partes de sua criação.³²⁰ O cristão, ao mesmo tempo em que desconhece como o futuro é determinado, sabe que Deus « não deixará jamais de fazer o melhor, não somente para o geral, mas também em particular para aqueles que têm uma verdadeira confiança nele». ³²¹ Por isso, comparado ao estóico, o cristão tem razões a mais para agir, o quietismo não pode ser a atitude do cristão. Uma passagem do *Discurso de Metafísica* já apresentava claramente porque não se deve aderir ao quietismo:

“Quanto ao futuro, não é preciso ser quietista, nem esperar, ridiculamente, de braços cruzados, o que Deus fará, segundo aquele sofisma denominado pelos antigos *lógon áergon*, a razão preguiçosa, mas é mister agir segundo a vontade presuntiva de Deus, tanto quanto podemos julgá-la, esforçando-nos o mais possível por contribuir para o bem geral e particularmente para o aprimoramento e perfeição do que nos toca ou nos está próximo e, por assim dizer, ao alcance”.³²²

O cristão se esforça para agir de acordo com uma vontade de Deus que não conhece mas pressupõe, nas situações que se oferecem ele procura agir de maneira a não se “omitir daquilo que pode depender de nós a respeito de nosso dever” e de servir a Deus. É claro que Deus não necessita que lhe rendamos serviços, mas trata-se de servi-lo “em nossa linguagem”, quando executamos sua vontade presuntiva, concorrendo para a realização do bem.³²³ Ora, a compreensão da ação divina é justamente o que exige o ponto de vista global do qual já falamos. Mais do que isso, ela implica também uma compreensão precisa das relações entre os atributos de Deus e do sentido dos termos melhor e bondade. Leibniz pensava tudo isso em termos que sublinhavam o papel do entendimento divino em detrimento dos outros atributos, é uma concepção intelectualizada de Deus que defendia. A própria imagem de mundo que

³²⁰“Não se vendem dois passarinhos por um ceitil? E nenhum deles cairá em terra sem a vontade de vosso Pai. E até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados.” Mateus, X, 29-31.

³²¹*Essais de Théodicée*. I, # 58. *Op. cit.* p. 136.

³²²LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*. In: *Os Pensadores. Leibniz-Newton*. Abril Cultural. São Paulo, 1974. p. 79.

³²³*Essais de Théodicée*. I, # 58. *Op. cit.* p. 136.

defendia contribuía para que se lhe imputassem uma conseqüente distorção na noção de Deus: um hiperracionalismo que deixaria de lado os sentimentos e anseios humanos em favor da organização do todo para o melhor. Esta é uma questão já levantada por Bayle contra a idéia de um universo todo submetido às leis da natureza. Na verdade, a concepção de um universo arquetônico em que nada escapa ao império das leis imutáveis poderia conduzir a uma visão de um mundo que funciona a revelia dos anseios humanos e de um Deus que pouco se preocupou em fazer felizes os seres racionais que nele habitam. É a própria concepção de Deus que está em jogo, pois onde se manifestaria a bondade de um Deus que nos é indiferente? Eis o que diz o próprio Bayle em sua *Réponse posthume à M. Jaquelot*:

“Dieu n’a créé le monde que pour faire voir sa science infinie de l’architecture et de la mécanique, sans que son attribut de bon et d’ami de la vertu ait eu aucune part à la construction de ce grand ouvrage. Ce Dieu ne se piquerait que de science ; il aimerait mieux laisser périr tout le genre humain que de souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement que les lois générales ne le demandent ». ³²⁴

O que está em jogo é o valor que devemos conceder aos atributos divinos, se devemos aceitar a onipotência e onisciência divina, entendidas como o infinito poder que se manifesta na infinita sabedoria da criação, em detrimento da bondade divina, pois a bondade parece à primeira vista se referir ao homem, e a relação de Deus com suas criaturas se assemelhar a de um pai com seus filhos. Mas Leibniz pretende evitar a crítica de Bayle por meio da afirmação da existência de um paralelismo entre as causas eficientes e as finais, entre o reino da natureza e o reino dos espíritos. Entretanto, o sentido do melhor, ao qual a providência de que fala Leibniz se dirige, é também

³²⁴ *Apud.* LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. III, # 247. *Op. cit.* p. 265.

concebido a partir de uma concepção intelectualista por assim dizer. A bondade divina e o louvor que devemos a Deus são compreendidos a partir do entendimento divino.

Tanto o silêncio sobre os atributos divinos quanto a recusa de lidar com os elementos da fé e da revelação em questões filosóficas impediam que Voltaire adentrasse as sutilezas metafísicas e teológicas do pensamento de Leibniz. Uma coisa é então afirmar a concatenação dos acontecimentos, a cadeia de causas e efeitos, outra coisa é afirmar que ela é boa para o homem; podemos reconhecer que todos os acontecimentos têm causas que os determinaram para que assim fossem e ainda não compreender como o plano geral leva em conta os anseios particulares. Enfim, é possível aceitar que tudo se submete a leis imutáveis sem, no entanto, estar convencido de que tais leis levam em consideração o bem-estar do homem, posso crer no império necessário das causas e efeitos e desconfiar de uma finalidade para o universo que guarde lugar especial para o homem, afinal de contas, a realidade do sofrimento individual presta testemunho contrário a esta finalidade providencial. Em uma palavra, a aceitação do destino por parte de Voltaire não o conduz ao *fatum christianum* defendido por Leibniz. Ao contrário de um contentamento em relação ao que acontece, Voltaire será sempre abalado pelos eventos que parecem pôr em cheque a ordenação do universo e os atributos de Deus.

É isto que o dilema de Epicuro sobre o mal também questionará: como compreender os atributos divinos de bondade e onipotência perante a realidade do mal? Ora, para Voltaire, desde o *Tratado de Metafísica*, o mal aparecia como um grande problema metafísico a ser enfrentado, mais importante que os demais porque ameaça a crença na existência de Deus e concerne à compreensão de eventos dos quais somos constantemente testemunhas, vítimas ou responsáveis.

O MAL

Nota especulativa sobre o mal

Quando falamos sobre a liberdade ou sobre o destino, por mais que as noções de liberdade (de indiferença, da vontade, como espontaneidade) e de destino (estóico, cristão etc.) variem, é certo que entendemos minimamente o que os termos querem dizer. O destino é a concatenação dos acontecimentos e a liberdade é definida de acordo com a posição filosófica que se adota, como ausência de impedimento externo, ou como capacidade de iniciar uma ação por si mesmo.

A mesma coisa não acontece quando nos referimos ao mal, pois saberíamos sem grandes dificuldades apontar diversas ações más, no entanto, provavelmente não teríamos a mesma facilidade em compreender o substantivo precedido do artigo definido: O MAL. Afinal de contas, sob este termo estão coisas aparentemente tão distintas quanto o crime, o pecado, os desastres naturais, as doenças e a própria morte. Ora, a dificuldade em se enfrentar o problema do mal não se deveria, ao menos em parte, à amplitude excessiva do termo que impediria qualquer resposta unívoca? Não residiria o problema precisamente em se colocar sob a mesma classe fenômenos tão diferentes como terremotos e genocídios, a transgressão e a morte? Ao menos é preciso ter cuidado ao comparar um desastre natural e um ato de violência, que envolve a liberdade humana. Sem distingui-los poderíamos parecer conceder uma incompreensível vontade e deliberação a algo que justamente se caracteriza pela ausência de vontade e deliberação, ao menos humanas, àquilo que escapa da esfera humana de ação, ou, talvez ainda pior em suas conseqüências, conceder certa naturalidade e inevitabilidade a horrores que envolvem a escolha, a vontade, enfim a liberdade humana, como as guerras, que não se explicam pelo recurso à natureza.

Com estas considerações já caminhamos em direção à elucidação do que é o mal; já sabemos que é preciso distinguir ao menos dois tipos de males, aqueles que não envolvem a ação direta do homem, pelo menos à primeira vista, como os desastres naturais e a própria morte, os males que *sofremos*. Isto que mais tarde se chamará mal físico ou natural se distingue de um outro tipo de mal, aquele que *cometemos*, que depende das escolhas e da liberdade humana, que se refere à ação direta do homem. Vistos mais de perto estes dois tipos de mal têm diferenças ainda mais significativas.³²⁵ O crime, ou pecado em linguagem religiosa, enfim o mal moral, é resultado da ação do homem, e nessa medida “torna a ação humana objeto de imputação, de acusação, e

³²⁵ C.f. RICOEUR, P. *O Mal*. Papyrus. Campinas. (sem data) p. 23-25.

de repreensão”.³²⁶ A imputação faz do homem responsável por uma ação moral, a acusação a identifica como violação e a repreensão fornece uma condenação e uma punição. O mal natural, ao contrário, não é imputável, pois ele nos chega, não fazemos com que ele aconteça. Além disso, se o crime é passível de repreensão, “o sofrimento opõe a lamentação, pois se a falta (erro) faz o homem culpado, o sofrimento o faz vítima: o que reclama a lamentação”.³²⁷ Há ainda a possibilidade de identificar diferenças mesmo dentro destas duas classes de mal.³²⁸ No que se refere ao mal físico, o sofrimento, há que se distinguir o sofrimento advindo diretamente da própria natureza e o sofrimento imputável ao homem, o que por si só já embaralha as duas classes de mal. Em relação ao mal moral, o mal cometido, talvez fosse ainda necessário diferenciar a violação de normas no interior de uma comunidade (*crime*) e a violação de normas consideradas transcendentais (*pecado*).

Perante isto tudo caberia perguntar mais uma vez se não é justamente por buscar um sentido unívoco de mal que a filosofia não é capaz de encontrar solução ao problema. O que, enfim, faz com que a tradição filosófica insista em se perguntar sobre O MAL e não sobre os males particulares e distintos? Embora possamos e devamos distinguir entre mal sofrido e mal cometido, entre mal natural e mal moral, não podemos deixar de notar que o entrelaçamento entre eles é mais comum e mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Quando se considera, por exemplo, a punição de um ato criminoso, é possível compreender como o sofrimento infligido pode estar ligado a um mal cometido; o ato de transgressão, o mal moral, encontra seu correlato de mal físico na punição infligida. Como considera Paul Ricoeur, a *pena* permite compreender o entrelaçamento entre mal moral e mal natural, entre mal sofrido e mal cometido, ou ainda, a pena é o “termo que ultrapassa a fratura entre o mal cometido e o mal sofrido”.³²⁹ Toda vez que um mal cometido é objeto de punição, o sofrimento infligido desvela o liame entre mal moral e mal físico, é pela pena que podemos encarar um dos aspectos que torna o mal a “matriz comum” tanto do crime quanto do sofrimento. Além da pena, devemos considerar que o ato mal causa mal, o ato criminoso causa sofrimento, ou seja, “o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro”. Mais ainda, seria possível pensar outros entrelaçamentos entre mal cometido e mal sofrido, considerando, por exemplo, o último como resultado

³²⁶ *Idem, ibidem.* p. 23.

³²⁷ *Idem, ibidem.* p. 24.

³²⁸ C.f. BOUCHILLOUX, H. *Qu'est-ce que le mal?* VRIN. Paris, 2005. p. 15.

³²⁹ RICOEUR, P. *Op. cit.* p. 24.

do primeiro, de modo que o homem bom deve ser feliz enquanto o mau sofre. Tudo parece então contribuir para que crime/pecado e sofrimento sejam considerados signos de algo maior que lhes seria anterior.

Conquanto já seja possível identificar os elos entre aquilo que de início parecia a junção de fenômenos sem nenhuma ligação entre si, fica ainda a dúvida quanto à univocidade da noção de mal. Há um conceito de mal? ³³⁰É possível formular uma definição que caberia para todos aqueles exemplos específicos de mal? Ora, quando consideramos o crime, a morte e o sofrimento os consideramos como falha, perante eles surge a expressão “não era para acontecer”. O crime/pecado é um ato que transgride uma regra, ele não era para ser, a morte, bem como o sofrimento de maneira geral, causa o sentimento de que não era a hora, não era a pessoa certa, não deveria suceder daquele modo, enfim, não deveria ter acontecido. Todos esses acontecimentos nos aparecem como diferentes daquilo que poderiam ser, do que esperávamos que fossem. A lamentação é precisamente o resultado de nossa insatisfação perante aquilo que é, mas não deveria ser. Portanto, a melhor maneira para apresentar a unidade do mal seria caracterizá-lo como o “*le ne devant pas être*”. ³³¹

Se o mal é então pensado como o “*ne devant pas être*”, ele nos revela traços que o tornam ainda mais instigantes como problema filosófico. Pois, em primeiro lugar, ele se mostra como uma incapacidade de encontrar sentido, como uma ruptura em nossa compreensão do mundo. Algo que é mas não deveria ser caracteriza-se por quebrar nossa compreensão e expectativa em relação às coisas. Mais do que isso, ele revela que o mal é antes mesmo de ser concebível, ele é, mas caracteriza-se justamente pela falta de essência, pela ausência de uma definição positiva. ³³²

Perante a dificuldade e a amplitude do tema é preciso adotar outra estratégia de compreensão dos termos do problema do mal para Voltaire e o século XVIII. É percorrendo, rapidamente que seja, os autores que ajudaram a compor os termos do

³³⁰ BOUCHILLOUX, H. Op. cit. p. 14: « Cette question est celle de l’unité du concept de mal. Une telle unité existe-t-elle ? Si elle existe, il doit être possible de saisir l’identité dans la différence et d’articuler les différences ».

³³¹ A fórmula é apresentada literalmente por Miklos Vëto em *Le Mal: essais et études*. L’Harmattan. Paris, 2000. Ela também pode ser encontrada com algumas variações em *Qu’est-ce que le mal?*, de Hélène Bouchilloux (“*Quel qu’il soit, le mal est ce qui ne devrait pas être*” p. 16) e no livro de Susan Neiman, *O Mal no Pensamento Moderno*. DIFEL. Rio de Janeiro, 2003. p. 17: “Sempre que emitimos o julgamento *isso não deveria ter acontecido*, estamos enveredando por um caminho que conduz diretamente ao problema do mal”.

³³² Na introdução de seu livro, Miklos Vëto desenvolve a idéia da anterioridade da existência do mal em relação à sua essência. Citando uma fórmula de um discípulo norueguês de Schelling, Steffens, Vëto afirma: “*Le mal est une réalité dont l’actualité précède la possibilité*”. Op. cit. p. 9.

problema por assim dizer que será possível compreender melhor o seu significado. Mas que o subtítulo não cause confusão. Não se trata de fazer uma história da questão do mal nos autores sugeridos, mas tão somente destacar e compreender apenas os elementos que importam para compor o quadro do problema assim como ele aparece a Voltaire e ao século XVIII de maneira geral.

Breve histórico sobre o problema da origem do mal: Agostinho, Bayle e Leibniz

Nas *Confissões*, no capítulo 4 do livro II, intitulado ‘História de um furto’, Agostinho apresenta o problema não em termos de um *unde malum*, mas em termos de um *unde malum faciamus*, pois se trata de saber por que se comete o pecado, e não por que o mal existe.³³³ Em outras palavras, o que importa entender é o mal moral, o pecado, a ação transgressora. No capítulo supracitado, acompanhamos Agostinho tentando compreender qual a razão que o levou a roubar os frutos de uma pereira. Ele não foi compelido por nenhuma necessidade, não queria se alimentar dos frutos roubados, e afirma que “todo o nosso prazer consistia em praticarmos o que nos agradava, pelo fato de o roubo ser ilícito”. Não havendo nenhuma razão aparente para se cometer o crime, nenhum motivo que o compelsse a cometer o ato, a ação criminosa parece ser exercida pelo prazer que o próprio ato criminoso poderia proporcionar.³³⁴ Mas sabemos que não se comete o mal pelo mal, é a ignorância que nos leva da busca do bem ao ato criminoso.³³⁵ Vejamos como Agostinho responde ao problema que ele propõe ao afirmar que o que lhe atraiu no ato criminoso do furto foi o próprio crime, aí encontraremos a ‘causa ordinária do pecado’. Com efeito, geralmente o pecado é cometido porque ele visa também um bem:

“O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo. O prazer de conveniência influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhes corresponde. Do mesmo modo a honra temporal

³³³ Sobre um tratamento mais amplo do mal em Agostinho ver: EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Ed. Paulus. São Paulo, 1995.

³³⁴ “Eis o meu coração, Senhor, eis o meu coração, que olhaste com misericórdia no fundo do abismo. Diga-Vos ele agora o que buscava nesse sorvedouro, sendo eu mau desinteressadamente e não havendo outro motivo para a minha malícia senão a própria malícia”. AGOSTINHO, *Confissões*. In: Col. *Os Pensadores*. Vol. *Agostinho*. Abril Cultural. São Paulo, 1973. p. 49.

³³⁵ C.f. PLATÃO, *Menom*.

e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez de vingança. (...) A vida neste mundo seduz por causa duma certa medida de beleza que lhe é própria, e da harmonia que tem com todas as formosuras terrenas”.³³⁶

Eis a causa ordinária do pecado: a beleza das coisas criadas e o prazer de conveniência. Todas as coisas deste mundo têm uma parcela de beleza, não são absolutamente belas e boas, posto que são corruptíveis, no entanto, se são corruptíveis algo de bom devem ter para que seja corrompido. Além disso, há uma conveniência (*convenientia*) entre as coisas deste mundo, há uma harmonia entre as coisas criadas de maneira tal que o encontro harmonioso entre nossos sentidos e os bens que lhes correspondem produzem um prazer que “inlui vivamente”. Nesse sentido, quando se comete um crime sempre se está tentando alcançar ou preservar “alguns dos bens a que chamamos ínfimos”. Mas o que Agostinho tomou como bom no ato do furto das pêras? As pêras talvez, pois como criaturas de Deus eram belas, mas Agostinho não desfrutou delas, já que tinha outras mais belas em casa, e se saboreou algumas, foi o próprio furto “que lhes deu o sabor”. Para responder a esta questão, Agostinho mostra como todos os vícios humanos são, na verdade, a busca de bens que só podem se encontrar no próprio Deus. A bem da verdade, todos os vícios e crimes são tentativas de imitar Deus, são imitações pervertidas por assim dizer, de modo que o orgulho imita a grandeza divina, a sevícia, o se fazer temer, as carícias dos voluptuosos, o amor, a curiosidade, o conhecimento, e assim por diante.³³⁷

“Que amei, portanto, naquele roubo e em que imitei o meu Senhor, ainda mesmo criminosa e perversamente? Tive ao menos o gosto de lutar pela fraude contra a vossa lei, já que não podia pela força, a fim de imitar, sendo cativo, uma falsa liberdade, praticando impunemente, por uma

³³⁶ *Confissões*, II, 5. *Op. cit.* p. 49.

³³⁷ *Confissões*, II, 6. *Op. cit.* p. 50-51.

tenebrosa semelhança de onipotência, o que me não era lícito?”³³⁸

O ato criminoso de Agostinho em seu dezesesseis anos parece ser a tentativa perversa de imitar Deus em sua liberdade e onipotência. O ato que não parecia ter senão um prazer do mal pelo mal começa a ganhar o seu verdadeiro sentido, ele é o ato de uma vontade corrompida. Mas este crime Agostinho só cometeu porque não estava só, a cumplicidade criminosa o fazia deleitar o furto, não pela própria pêra, mas pelo prazer do “riso da maldade” que surge na cumplicidade.³³⁹ Este episódio ilustra bem o funcionamento da vontade do homem no pecado: ela se dirige a um bem, mas seu erro é tomar um bem ínfimo por um bem que, na verdade, só pode ser encontrado em Deus. Ela é a imitação perversa de bens que só podem ser encontrados no próprio criador e não nas criaturas. O episódio e as dúvidas de Agostinho começam a revelar que o mal não é nada. No roubo da pêra, por exemplo, onde está o mal? A própria fruta não o é, pois como criatura é também boa e bela, mesmo que não absolutamente boa e bela. O mal está no ato da vontade, na verdade, está em seu desvio.

A questão da origem do mal ganha maior importância quando Agostinho narra sua sedução pelo maniqueísmo.³⁴⁰ Na verdade, é a própria “solução” maniqueísta para o problema do mal um dos fatores da sedução pelo maniqueísmo. Além da perspectiva maniqueísta sobre o mal, Agostinho foi seduzido por duas outras razões: a negação do primeiro testamento, o que parecia resolver as aparentes incongruências entre os dois evangelhos, e as fábulas maniqueístas sobre os corpos. Quanto à incompatibilidade entre os dois evangelhos, Agostinho não conseguia compreender como era possível coadunar a mensagem de amor do Cristo com os costumes bárbaros narrados no Antigo Testamento. O maniqueísmo não resolvia o problema da concordância entre o primeiro e o segundo testamento, ele apenas o evitava ao negar qualquer valor ao primeiro testamento, considerando o catolicismo um cristianismo impuro, pois misturado com a lei judaica. Em relação ao segundo ponto, Agostinho se fascinava com a aparência de sabedoria que o maniqueísmo parecia ter ao lidar com os corpos e ao falar sobre os

³³⁸ *Idem, ibidem.* p. 51.

³³⁹ *Idem, ibidem.* p. 52.

³⁴⁰ Sobre a seita maniqueísta fundada no século III pelo persa Mani ou Manés ver EVANS, G. R. *Op. cit.* p. 29-35.

astros.³⁴¹ Em terceiro lugar, e este é ponto que nos interessa, com a intenção de evitar as dificuldades do problema do mal e de atribuir a Deus qualquer traço de maldade, os maniqueístas supunham a existência de dois princípios conflitantes, um de luz e outro de trevas, em perpétuo combate. Esta duplicidade de princípios tinha um correlato no homem, ele próprio regido por dois princípios antagônicos, um que o conduzia a busca do bem, outro que o encaminhava ao pecado. A partir da postulação de dois princípios antagônicos, os maniqueístas multiplicavam as fábulas sobre a formação do mundo, a criação do homem (parte de luz parte de trevas) e sobre as disputas entre o bem e o mal. Naquele momento, Agostinho foi seduzido pelo maniqueísmo sobretudo porque era incapaz de compreender como um Deus bom poderia ser a causa do mal.

Ora, os três aspectos do maniqueísmo que atraíram Agostinho serão justamente os pontos dos quais Agostinho discordará e que farão o autor se afastar da seita que antes abraçara. Quanto às supostas incongruências dos costumes, Agostinho verá que a vontade de Deus se manifesta no tempo, e como partes de uma vestimenta, indica a cada parte aquilo que lhe cabe, não há verdadeiras incompatibilidades entre o primeiro e o segundo testamentos, eles são apenas as lições do mesmo Deus para tempos distintos. A lei de Deus é sempre a mesma, são os tempos que mudam, de sorte que ela se manifesta de maneira distinta de acordo com o que é adequado.³⁴² Na obra de Deus cada coisa tem o que lhe cabe, do mesmo modo que em uma casa nem todos têm as mesmas atribuições.³⁴³ Deus age de maneira a ordenar sua obra não de uma só vez, ele não “distribui e determina, para as diversas épocas, tudo simultaneamente, mas o que é próprio de cada umas delas”.³⁴⁴

No que se refere às fábulas dos maniqueístas sobre os corpos e a criação, Agostinho revela no capítulo 3 do livro V das *Confissões* como eram elas inconsistentes, pois os maniqueístas, ao discursar sobre as coisas criadas, não eram capazes de explicar os fenômenos naturais. Agostinho, versado na sabedoria dos filósofos, sabia que estes últimos ao menos tinham o “poder de avaliar o tempo presente, ainda que de modo algum encontrariam o seu Deus”, eles podiam prever, por

³⁴¹ *Confissões*, III, 6. *Op. cit.* p. 61: “As iguarias que me apresentavam a mim, faminto de vossa graça, eram em vez de Vós, o Sol e a Lua, lindas obras vossas, mas enfim obras vossas e nunca Vós mesmo”. *Confissões*, III, 7. *Op. cit.* p. 63: “Era como que impelido, por uma aguilhada, a submeter-me à opinião de insensatos impostores quando me perguntavam a origem do mal, (...) se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais”.

³⁴² “Porventura a justiça é desigual e mutável? Não. Os tempos a que ela preside é que não correm a par, pois são tempos”. *Confissões*, III, 7. *Op. cit.* p. 64.

³⁴³ *Idem, ibidem.*

³⁴⁴ *Idem, ibidem.*

exemplo, os eclipses do Sol e da Lua, o que os maniqueus eram incapazes.³⁴⁵ Em outros termos, a seita de Manés não fornecia “a razão dos solstícios e dos equinócios, nem dos eclipses das estrelas nem de coisa alguma que aprendera nos livros dos filósofos”.³⁴⁶

Quanto ao mal, Agostinho, tomado não pela “compreensão da inteligência, mas seguindo o raciocínio da carne”, era incapaz de se livrar das imagens corporais, de maneira a conceber o mal como algo positivo, uma substância, algo corporal.³⁴⁷ Naquele tempo, tanto Deus quanto o mal eram pensados como matéria.³⁴⁸ Ainda “não sabia que o mal é apenas privação de bem, privação cujo último termo é o nada”.³⁴⁹

O maniqueísmo parecia preservar a bondade de Deus, recusando a atribuir ao princípio bom as aparentes irregularidades da natureza. No entanto, as fábulas que produziam a partir da postulação dos dois princípios eram inaceitáveis, mais inúteis e perniciosas do que os versos dos poetas.³⁵⁰ Mais do que isto, os maniqueus, ao postularem a existência dos dois princípios no próprio homem, acabavam por desculpar-lo do pecado, pois a responsabilidade da culpa era atribuída a uma “outra coisa que estava comigo mas não era eu”³⁵¹, o conflito entre uma vontade boa e outra má era resolvido recorrendo-se a existência de duas naturezas no homem.

Perante tudo isso, Agostinho procurou adotar a prudência da dúvida dos acadêmicos, suspendendo sua crença nas fábulas maniqueístas, mas evitando crer em outra coisa. Na verdade, bastaria a Agostinho ter levado em conta as objeções que Nebrídio já fazia aos maniqueístas e às quais estes últimos eram incapazes de responder. Se há dois princípios antagônicos em constante disputa, Nebrídio perguntava:

“Que poderia fazer contra Vós esta desprezível raça
de trevas – de que os maniqueístas se costumam

³⁴⁵ *Confissões*, V, 3. *Op. cit.* p. 92.

³⁴⁶ *Idem, ibidem.* p. 93. Veremos que será também a sabedoria profana que lhe auxiliará na resolução do problema do mal.

³⁴⁷ Para Agostinho, uma das conseqüências do pecado é precisamente o turvamento da mente humana. Sobre isso ver EVANS, G. R. *Op. cit.* p. 53-119.

³⁴⁸ “Porém o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma idéia dele, se não lhe atribuísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material. Daqui deduzia eu a existência duma certa substância do mal que tinha sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar -, a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra”. *Confissões*, V, 10. *Op. cit.* p. 100-101.

³⁴⁹ *Confissões*, III, 7. *Op. cit.* p.63.

³⁵⁰ *Idem*, III, 6. p. 62.

³⁵¹ *Confissões*, V, 10. *Op. cit.* p. 100.

servir como de massa hostil para Vos atacar – se não
aceitásseis batalha contra ela?”³⁵²

Se a massa hostil, princípio do mal, pudesse ser nociva a Deus, ele seria “violável e corruptível”, com o que Agostinho não poderia concordar. Se ela não pudesse afetar em nada Deus, não haveria motivo para que ele se empenhasse numa batalha sem sentido, da qual surgiriam todas as naturezas mistas. Distante então das heresias maniqueístas, e após um período “flutuando entre as doutrinas”, Agostinho se esforçava para compreender como o livre arbítrio da vontade era a causa do mal que cometemos e o “reto juízo” de Deus “o motivo de o sofrermos”.³⁵³ O primeiro passo em direção a compreensão da causa do mal adveio da consideração do funcionamento da vontade:

“Erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida. Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimentando cada vez mais que aí estava a causa de meu pecado”.³⁵⁴

Contrariamente aos maniqueístas, que supunham que a vontade má era resultado da ação do princípio do mal no homem, Agostinho sabia que era ele mesmo quem queria ou não queria, que o conflito das vontades não o dividia, era ele próprio que queria e não outra coisa nele. Quando agia contra a vontade, Agostinho considerava que já não se tratava mais de cometer um pecado, mas “antes de padecer (o mal)”.³⁵⁵

Se bem que já encaminhado em direção da luz, o problema do mal parece ainda a Agostinho algo insolúvel, pois mesmo que aceitasse que a vontade do homem quer o mal, a pergunta seria reformulada nos seguintes termos: por que um Deus bom criou um

³⁵² *Confissões*, VII, 2. p. 130.

³⁵³ *Idem*, VII, 3. p. 131.

³⁵⁴ *Idem, ibidem*.

³⁵⁵ “Considerava isso não como uma falta, mas como uma punição, em que, reconhecendo a vossa justiça, era logo forçado a confessar que justamente recebia o castigo”. *Idem, ibidem*.

ser cuja vontade quer o mal e não o bem? ³⁵⁶ Ademais, as imagens corporais faziam com que Agostinho considerasse a “criação uma única imensa massa” e o próprio Deus como corporal. Ora, mas Deus não pode ser corruptível como tudo o que é matéria, bastava esta consideração para ter colocado Agostinho no caminho certo, compreendendo primeiro Deus e depois as coisas criadas e o mal. ³⁵⁷ Agostinho já sabia que o incorruptível é anterior e preferível ao corruptível e que Deus não estava sujeito à corrupção ³⁵⁸, mas ainda assim não era capaz de se desvencilhar da imaginação da carne, que o fazia conceber Deus como limitado por uma matéria que lhe seria co-eterna. ³⁵⁹

Se Deus é incorruptível e o mal é a corrupção, o mal não pode estar em Deus, como também não pode afetá-lo, pois se o afetasse ele seria corruptível. É preciso então se voltar às criaturas, já que o mal não pode habitar a morada do criador. Por sua vez, as criaturas também são boas, pois se não o fossem não seriam corruptíveis, já que não teriam nada para se corromper. Corromper-se é ser privado de algum bem, não de todo o bem, pois isto seria deixar de existir.

“Por isso, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem”. ³⁶⁰

Eis aí a solução agostiniana ao problema do mal. A questão embaraçava Agostinho, pois ele considerava o mal algo positivo. Quando se leva em conta a identificação entre ser e bem, o mal só pode ser pensado como privação, ele não é uma substância, ele é a corrupção, o privar-se de um bem, ele não existe propriamente

³⁵⁶ “Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criado bom?”. *Confissões*, VII, 3. *Op. cit.* p.131-132.

³⁵⁷ “Portanto, logo que vi que o incorruptível se deve preferir ao corruptível, imediatamente Vos deveria ter buscado, e, em seguida, deveria indagar donde vem o mal, isto é, a corrupção, a qual de modo algum pode afetar a vossa substância”. *Idem*, VII, 4. p 132.

³⁵⁸ *Confissões*, VII, 4. p. 132.

³⁵⁹ *Idem*, VII, 5. p.133.

³⁶⁰ *Idem*, VII, 12. p. 140.

falando. ³⁶¹Todas as coisas que existem são boas, pois existem, e ao se harmonizarem com as outras fazem o conjunto da criação ainda melhor. ³⁶² Os homens, no entanto, podem tomar as coisas que existem como más porque não têm o paladar saudável, afastados de Deus, são incapazes de perceber a harmonia da criação em que “cada coisa se adapta perfeitamente não só ao seu lugar, mas também chega a seu tempo”. O sofrimento, como manifestação da justiça de Deus, é incompreensível aos maus, cuja maldade nada mais é que “*uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas*”. ³⁶³

Há no homem um conflito da vontade³⁶⁴, este conflito, no entanto, não é a manifestação de duas naturezas contrárias, como pensavam os maniqueístas, mas a presença do pecado no homem, sua “doença da alma”. O pecado original, marcando a natureza humana, faz com que a vontade se despedace “em penosas dores enquanto pela verdade prefere a eternidade e pelo hábito não quer desprezar o desejo do bem temporal”. ³⁶⁵Ora, a vontade também é algo, de modo que por si é boa. Onde reside, então, o mal? O mal não é a própria vontade, pois esta *é*, e o mal é privação. O mal é a “perversão da vontade”, seu desvio, e não ela própria.

Deste percurso interessa sublinhar dois aspectos: o caráter privativo do mal e a subsunção do mal natural (*sofrimento*) ao mal moral (*pecado*). O que nos interessa é a ligação dessa ontologia do mal com o pecado e o sofrimento. Preservando o quadro em que o ser se identifica com o bem, o mal só pode ser visto como uma falta, como *nihil privativum*. ³⁶⁶ O mal não é uma substância, ele entrou no mundo pelo desvio da vontade. Esta, por sua vez, se dirige a um bem, e neste sentido é boa, mas erra seu alvo ao preferir o “bem temporal” em detrimento da “eternidade”, o mal reside precisamente neste desvio. A vontade corrompida do homem, maculada desde sempre pelo pecado de natureza, faz com que o mal seja compreendido em termos de uma ação que se desvia da Luz. Conquanto busque o bem, a vontade, não iluminada, erra seus objetos, de modo que se afasta cada vez mais do verdadeiro bem, o mal reside justamente no ato perverso da vontade, e o sofrimento é a punição ao ato originário de desvio.

³⁶¹ “Em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis”. *Confissões*, VII, 13. p. 140.

³⁶² *Confissões*, XIII, 28 -33. p. 311-314.

³⁶³ *Idem*, VII, 16. p. 142.

³⁶⁴ *Idem*, VIII, 9. p. 162.

³⁶⁵ *Idem*, VIII, 10. p. 164.

³⁶⁶ Seria preciso, num estudo mais detalhado sobre o mal como privação, empreender uma análise da distinção entre privação e negação. Sobre isso ver: BOUCHILLOUX, H. *Op. cit.* p. 14-16.

Portanto, não há mal sofrido que não seja resultado de mal cometido, todo o mal natural (dor, morte e sofrimento) é a justa punição do mal cometido (pecado). Esta subsunção do mal sofrido ao mal cometido conduz a uma “visão penal de história”³⁶⁷, além de ser pouco consoladora para aqueles que sofrem.³⁶⁸

Estes dois aspectos da solução agostiniana, mal como privação e visão penal da história, serão criticados na modernidade. Voltaire, como veremos, se esforça para mostrar a imagem horrorosa que se faz de Deus quando o consideramos um ser que pune indistintamente, que, por exemplo, descarrega sua ira sobre crianças inocentes. É claro que para Agostinho as crianças de modo algum eram puras e inocentes, como quer Voltaire, no entanto, a escolha das crianças visa ressaltar ainda mais a desmedida da punição, ainda mais porque na própria tradição religiosa católica há uma disputa sobre as penas das crianças não batizadas.

Quanto ao mal como privação, cabe considerar um pequeno texto de Leibniz, intitulado *O autor do pecado*, em que o filósofo se propõe a mostrar como a concepção do pecado como privação não é eficaz em sua tentativa de isentar Deus da responsabilidade pelo mal, nesse caso o pecado. Leibniz reconsidera a posição daqueles que distinguem “entre os aspectos físicos e os aspectos morais do pecado”. Consideremos, por exemplo, o episódio do furto da pêra narrado por Agostinho. Os aspectos físicos deste crime são positivos, é a própria pêra, o objeto e tudo o que ele desperta naquele que se vê em posição de furtá-lo, ou como diz Leibniz:

“The physical or real aspect of theft, for example, is the object or prey that irritates the poverty of the thief, the visual rays that strike his eyes, and which go into the depths of his soul; the imaginings, the anxieties, and the deliberations which form there, and which ultimately terminate in the conclusion,

³⁶⁷ A expressão é de Paul Ricoeur, *Op. cit.* p. 33.

³⁶⁸ Para delinear melhor os traços dessa “visão penal da história” seria interessante acompanhar mais detidamente a disputa entre Agostinho e Pelágio, justamente porque nela é central a interpretação do sentido e extensão do pecado original, mas isto nos desviaria demais de nosso presente propósito. Sobre isto ver: EVANS, G. R. *Op. cit.* p. 175 e ss. & MONDONI, D. A controvérsia sobre a graça. In: *Apostolado Veritates splendor*. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/article/1491>

which is to take advantage of the opportunity, and to undertake the execution of the crime”.³⁶⁹

Além disso, há que se reconhecer que a última determinação da vontade é algo real como “o pensamento e o movimento”, mesmo que não seja exterior, e é essa determinação que nos torna criminosos. Portanto, onde está, pergunta Leibniz, o aspecto moral do pecado, se ele é o resultado do ato real que é a última determinação da vontade? Sabemos qual era a resposta agostiniana: o pecado não está na vontade propriamente dita, que realmente é algo, mas em seu desvio, na deformidade em relação à lei. Leibniz concorda com a afirmação segundo a qual o aspecto moral do pecado está na discrepância entre o ato e a lei, de maneira que ele não é positivo, mas não concorda que esta distinção contribua para se isentar Deus da responsabilidade pelo pecado.³⁷⁰

Para mostrar a insuficiência dessa distinção, Leibniz lança mão de um exemplo. Considere-se um pintor que faz dois quadros, um grande e outro que é uma miniatura. Aplicando aquelas distinções à miniatura, pode-se dizer que há os aspectos positivos e reais do quadro, as cores, o conteúdo, as pinceladas, “e seu aspecto privativo, que é a desproporção em relação ao quadro grande, ou sua pequenez”. Leibniz então afirma:

“It would therefore be to make fun of the world to say that the painter is the author of all that is real in the two paintings, without also being the author of the privative, or of the disproportion which exists between the large one and the small one; for by the same reason, or rather for a stronger reason, one could say that a painter can be the author of a copy or of a portrait, without being the author of the disproportion between the copy and the original, or without being the author of its flaw. For in fact the

³⁶⁹ LEIBNIZ, G. W. *The Author of Sin*. # 2. Trad. Lloyd Strickland. Disponível em: www.leibniz-translations.com/authorofsin.htm

³⁷⁰ “One will perhaps say that it consists in the anomaly, as the Holy Scripture calls it, or in the deformity of the act with regard to the law; which is a pure privation. I remain agreed with that, but I do not see what this contributes to the clarification of our question. For to say that God can be called the author of all that there is real and positive in the sin and yet is not the author of sin, because he is not the author of a privation, is a manifest illusion; it is a remnant of the visionary philosophy of [A VI 3, p151] times past; it is an equivocation of which no reasonable man would let himself accept”. *Idem, ibidem*. # 4.

privative is nothing other than a simple result or infallible consequence of the positive, without having need of a separate author".³⁷¹

Ora, se esta distinção que Leibniz visa atacar fosse levada a sério, seria possível dizer dizer, afirma o alemão, que o homem não é o autor do pecado, pois ele seria apenas o autor do aspecto físico ou real e não da privação. Portanto, aqueles que querem isentar Deus da responsabilidade pelo mal afirmando que ele é autor de tudo o que é positivo, além de autor da lei, acabam por fazer Deus responsável pelo pecado, pois o desvio, a privação, é apenas o resultado destas duas coisas juntas, do ato e da lei.

Este é um aspecto que será considerado insuficiente na perspectiva agostiniana sobre o mal. No entanto, não será somente ele que se apresentará como um ponto frágil na tentativa de se pensar o mal, pois a perspectiva de Agostinho se sustenta sobre a revelação do ato de desvio originário, o pecado adâmico. É nesse sentido que poderíamos dizer, na esteira de Paul Ricouer, que o discurso agostiniano sobre o mal é uma *gnose antignostica*, pois se o maniqueísmo professava um discurso gnóstico sobre o mal, baseado no acesso à realidade dos dois princípios e aos mistérios da criação, o discurso de Agostinho se funda sobre o acesso à existência de uma falta originária e numa certa interpretação dela. Daí que, para um pensamento como o de Bayle, que separa o âmbito da fé daquele da razão, o problema ressurgirá com toda força, pois ele permanece insolúvel quando se considera somente a luz natural.

Na verdade, boa parte do chamado fideísmo de Bayle se faz a partir da questão do mal, e talvez ele seja um caminho para interpretar seu verdadeiro sentido. Não queremos, porém, avançar aqui detalhes de uma interpretação do pensamento de Bayle, afinal de contas as variações sobre o verdadeiro sentimento do autor e a sinceridade de seu fideísmo são muitas, sem falar na questão do alcance de seu ceticismo. Do *Dicionário Histórico e Crítico*, baseamos-nos sobretudo na leitura dos verbetes diretamente relacionados ao problema do mal (*Manichéens, Pauliciens, Marionites e Origène*), que embora forneçam uma perspectiva privilegiada do ceticismo e do fideísmo de Bayle, não bastam para resolver as questões envolvidas na identificação da verdadeira posição pessoal do autor. Atemos-nos também às citações que Leibniz faz de Bayle na *Teodicéia* e às interpretações que o alemão confere a estes trechos. A despeito

³⁷¹ *Idem, ibidem.* # 4.

da verdadeira posição do autor, Bayle opera uma distinção entre razão e fé que é central para os pensadores do século seguinte. Sobre a sinceridade de seu fideísmo e sua verdadeira posição nada podemos avançar. No entanto, é possível afirmar que há uma concepção fideísta de fé, pois o itinerário de Bayle recusa os *preambula fidei* e qualquer conformidade entre fé e razão. Considerando essa separação, é possível ler sua filosofia como parte de uma tradição que remete a Montaigne, e principalmente a Charron e a Pascal, segundo a qual o ceticismo visa “humilhar a razão”, como uma obra de demolição das pretensões racionais de compreender os mistérios da fé, exigindo então a submissão. Por outro lado, o próprio Leibniz captou o perigo, se não o verdadeiro sentido da obra, ao dizer que Bayle quer fazer a razão calar após ter deixado que ela falasse demais.³⁷² Ora, a razão não só é incapaz de responder ao problema do mal, e neste caso ela combate a si mesma, mas também os próprios dogmas religiosos são postos em questão pela razão, e aqui ela é inimiga da fé a tal ponto que o ateísmo parece ser a única posição racionalmente aceitável. A razão especulativa seria incapaz de lidar com a afirmação de um Deus bom, poderoso e sábio e a realidade do mal, mas as próprias religiões que postulam esse Deus também não se sustentariam perante a realidade do mal, que põe em cheque a própria moralidade e não só a razão especulativa.³⁷³

Utilizando a razão para julgar a pertinência do dogma do pecado original como solução ao problema do mal, Bayle evidencia a petição de princípio na resposta que visa isentar Deus do mal ao identificar no livre-arbítrio humano o princípio do sofrimento e do pecado.

« Mais voici un autre défaut de sa [St Basile] réponse ; il s’imagine qu’il se tirera d’affaire, en disculpant la Providence pourvu qu’il assure que les vices ont leur origine dans l’âme de l’homme. Comment ne voyait-il pas que c’est fuir la difficulté

³⁷² LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. *Op. cit.* p. 39.

³⁷³ Sobre como o problema do mal põe em cheque a própria religião ver: GROS, J-M. *Pierre Bayle: pour une histoire critique de la philosophie*. Honoré Champion. Paris, 2001. p. 33-40 e p. 233-244. Sobre as diversas interpretações de Bayle e a defesa de uma perspectiva chamada de “ateísmo crítico”, que nuança o ceticismo e o fideísmo de Bayle e se baseia sobretudo na leitura da *Continuation des pensées diverses*, ver o texto de Gianluca Mori *Intepreter la philosophie de Bayle*, disponível em: http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/papers/mori_int.html.

ou donner pour solution la chose même en quoi consiste la principale difficulté ? (...) Vous répondez [aux Manichéens] qu'il [le mal] y [dans le monde] est venu par l'homme ; mais comment cela, puisque, selon vous, l'homme est l'ouvrage d'un être infiniment saint et infiniment puissant ? (...) N'est-il pas plus impossible que les ténèbres sortent de la lumière, qu'il n'est possible que la production d'un tel principe soit méchante ? C'est là où réside la difficulté. Saint Basile ne pouvait pas l'ignorer ; pourquoi dit-il si froidement qu'il ne faut chercher le mal que dans l'intérieur de l'homme ? Mais qui est-ce qui l'y a mis ? »³⁷⁴

O problema do mal não parece por em cheque somente a razão, ele questiona os próprios dogmas da religião cristã. Na verdade, a hipótese dos dois princípios não deveria assustar por causa do seu postulado principal. Ela poderia ser “horrorosa” devido às aplicações particulares dos dois princípios, mas a hipótese por si só tem tanto valor quanto qualquer outra perspectiva sobre o assunto. De onde o maniqueísmo tira a sua força? De acordo com Bayle, todo sistema tem de ter razões *a priori* e razões *a posteriori* que o sustentem.³⁷⁵

As razões *a priori* no caso em questão são aquelas que as idéias “mais certas e mais claras de ordem” nos fornecem, de acordo com as quais “um ser que existe por si mesmo, que é necessário, que é eterno, deve ser único, infinito, todo-poderoso”. Mas um sistema, além de dever ter idéias distintas, deve “dar razão das experiências”. É daí, das razões *a posteriori*, de sua capacidade de dar conta da experiência, que o maniqueísmo tira a sua força. Se um sistema pudesse se manter apenas por razões *a priori*, a causa que defende um único princípio estaria ganha, mas como todo sistema tem também de enfrentar a experiência, o maniqueísmo surge como um sistema defensável *a posteriori*. Isto não significa que ele retire sua força do fato de se constatar “no mundo muitas coisas contrárias umas as outras, o frio e o calor, o branco e o negro,

³⁷⁴ BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Pauliciens. Remarque E. *Apud*. GROS, J-M. *Pierre Bayle: pour une histoire critique de la philosophie*. Honoré Champion. Paris, 2001. p. 36.

³⁷⁵ BAYLE, P. *Manichéens*. Remarque D.

as luzes e as trevas”.³⁷⁶ Perante isto, seria fácil enfrentar os maniqueístas ou por meio do recurso às diversas faculdades de Deus, ou pelas leis do movimento que ele estabeleceu, ou pelas causas ocasionais, enfim, não é das supostas contrariedades e irregularidades do mundo físico que o maniqueísmo tira sua força. Antecipando aquela oposição entre a ordem dos céus e o caos da vida humana que encontramos em *Zadig*, Bayle afirma:

« Les cieux et tout le reste de l’univers prêchent la gloire, la puissance, l’unité de Dieu: l’homme seul, ce chef-d’oeuvre de son créateur entre les choses visibles, l’homme seul, dis-je, fournit de très grandes objections contre l’unité de Dieu. »³⁷⁷

A ordenação do universo físico presta testemunho favorável à unidade divina, é a maldade do homem e seu sofrimento que são inexplicáveis pela hipótese de um único Deus. A constatação do homem mau e sofredor, do mal moral e do mal físico, vem da experiência que os homens têm consigo mesmos e com seus próximos, sendo confirmada pela experiência dos mais velhos. As viagens, por sua vez, reforçam esse quadro horroroso:

« Ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté de l’homme ; partout des prisons, et des hôpitaux ; partout des gibets, et des mendiants. Vous voyez ici les débris d’une ville florissante ; ailleurs vous n’en pouvez pas même trouver les ruines. »³⁷⁸

A maldade e o sofrimento do genro humano, constatação daquele que viaja, é também o objeto daqueles que não saem de seus gabinetes de estudo, pois a história “n’est à proprement parler qu’un recueil des crimes et des infortunes du genre humain”. É preciso reconhecer, no entanto, que a história ou mesmo a experiência pessoal não são

³⁷⁶ BAYLE, P. *Manichéens*. Remarque D.

³⁷⁷ *Idem, ibidem*.

³⁷⁸ *Idem, ibidem*.

apenas compostas de dor e crimes; é possível identificar na história algumas ações grandiosas, alguns homens virtuosos, e a experiência individual também é composta de momentos de felicidade. É desta contrariedade humana e não cósmica que o maniqueísmo se nutre:

“Car s’il n’y avait que des méchants et des malheureux, il ne faudrait pas recourir à l’hypothèse des deux principes: c’est le mélange du bonheur et de la vertu avec la misère et avec le vice, qui demande cette hypothèse ; c’est là que se trouve le fort de la secte de Zoroastre.»³⁷⁹

A mistura de crimes e virtude e de sofrimento e felicidade é que faz com que a hipótese dos dois princípios ganhe força, pois ela explica melhor essas contrariedades do homem do que a hipótese da unidade de Deus. Mais à frente na mesma nota, Bayle põe a dialogar Méliissus, defensor da unidade divina, e Zoroastro, partidário da dualidade. De acordo com Bayle, Méliissus diria que seu sistema está de acordo com a idéia de ordem, e que o ser infinito e necessário não pode ser limitado, portanto ele é único. Zoroastro então responderia: “je vous donne l’avantage d’être plus conforme que moi aux notions de l’ordre; mais expliquez-moi un peu par votre hypothèse d’où vient que l’homme est méchant, et si sujet à la douleur et au chagrin (...) vous me surpassiez dans la beauté des idées, et dans les raisons *a priori* ; et je vous surpassais dans l’explication des phénomènes, et dans les raisons *a posteriori* ». E como a principal característica de um bom sistema é ser capaz de dar contas dos fenômenos, e que a incapacidade para tanto já é suficiente para recusá-lo, a disputa parece decidida em favor dos maniqueus. Para sublinhar a incapacidade de dar conta da experiência, Bayle continua a fazer Zoroastro falar, expondo uma série de questões que visam fazer sucumbir o partidário da unidade divina:

«Si l’homme est l’ouvrage d’un seul principe souverainement bon, souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être exposé aux

³⁷⁹ *Idem, ibidem.*

maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin ? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations ? Peut-il commettre tant des crimes ? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature criminelle ? La souveraine bonté peut-elle produire une créature malheureuse ? La souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourrait offenser, ou chagriner ? »³⁸⁰

Mesmo que seja possível oferecer algumas respostas a essas perguntas e combater as objeções dos maniqueus, eles sempre serão capazes de opor “razões tão plausíveis” quanto as de Méliissus, e “assim a disputa nunca terminará”. É possível ainda objetar a Zoroastro muitas dificuldades, mas nunca será possível fornecer uma hipótese absolutamente melhor do que a dele.

« La raison humaine est trop faible pour cela, c'est un principe de destruction, et non pas d'édification: elle n'est propre qu'à former des doutes, et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute; et je ne crois pas me tromper, si je dis de la révélation naturelle, c'est-à-dire des lumières de la raison, ce que les théologiens disent de l'économie mosaïque. Ils disent qu'elle n'était propre qu'à faire connaître à l'homme son impuissance, et la nécessité d'un rédempteur, et d'une loi miséricordieuse. Elle était un pédagogue (ce sont leurs termes) pour nous amener à Jésus-Christ. Disons à peu près le même de la raison: elle n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses ténèbres et son impuissance, et la nécessité d'une autre révélation. C'est celle de l'Écriture. »³⁸¹

³⁸⁰ *Idem, ibidem.*

³⁸¹ *Idem, ibidem.*

Apesar da referência à submissão aos textos sagrados, a separação entre a fé e a razão pode conduzir à submissão religiosa ou à incredulidade, pois ser ou não ser crente já não mais depende do homem por assim dizer. Sobre isto, basta lembrar a atitude de Voltaire, que, também se valendo de uma oposição entre fé e razão, acaba por definir a fé como submissão à autoridade, deixando entrever seus verdadeiros sentimentos. O perigo da separação entre fé e razão se reforça com o fato de que Bayle põe em jogo não apenas teses racionais, opondo-as umas às outras, mas também a razão atacando dogmas da revelação, principalmente o pecado original.

Ciente do perigo de calar a razão depois de tê-la feito falar demais, Leibniz empreende seu projeto da *Teodicéia*. Publicados em 1710, os *Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal* se iniciam com um discurso preliminar sobre a concordância entre a fé e a razão. Seu objetivo é justamente afastar o fideísmo cético de Bayle³⁸², além de mostrar a capacidade da razão em lidar com os mistérios da fé, sem compreendê-los, e sim os explicando.³⁸³ Leibniz quer mostrar que é possível justificar a bondade e onipotência divina pela razão, a partir da compreensão precisa do sentido dos atributos de Deus, de sua escolha na criação, de sua vontade, bem como o sentido preciso de liberdade e necessidade que estão envolvidos na querela da liberdade de Deus na criação deste mundo.

Em primeiro lugar, Leibniz reconhece e distingue três categorias por assim dizer de mal. A distinção visa esclarecer os diversos acontecimentos que se enquadram naquilo que pode ser dito exemplos do mal: os crimes e o sofrimento, mas também os desastres e as aparentes irregularidades da natureza como os monstros. Há os males morais, que se vinculam ao sofrimento infringido pelo homem e dependem de sua liberdade, há o mal natural, o sofrimento, que escapa à esfera de ação humana, e, por fim, há o mal metafísico, ao qual, como veremos, se subsumem os outros dois, na medida em que são resultados das limitações envolvidas na própria organização do

³⁸² « Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélee d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi ». LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. Discours de la conformité de la foi avec la raison. *Op. cit.* p. 50.

³⁸³ Segundo Leibniz, Bayle confunde os termos explicar, compreender, provar e sustentar. Sobre isso ver: LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. Discours de la conformité de la foi avec la raison. *Op. cit.* p. 53.

todo.³⁸⁴ Na verdade, o mal moral é a causa do mal físico, que, por sua vez, é resultado do mal metafísico, cujo sentido se refere à organização do todo e não somente ao sofrimento ou ao crime.³⁸⁵ O mal físico, o sofrimento, tem sua causa no mal moral³⁸⁶, e aqui Leibniz parece seguir a ortodoxia ao subsumir o mal de pena ao mal de culpa. Mas de acordo com ele, o livre-arbítrio é apenas a causa próxima do mal, cuja causa primeira é a imperfeição original das criaturas.³⁸⁷ Não se trata, porém, de um mal que reside na matéria, como pensavam os antigos, mas de uma imperfeição da natureza ideal das criaturas, sua limitação essencial.³⁸⁸ Nesse sentido, o mal se encontra no entendimento divino, e não em sua vontade.³⁸⁹ Os dois tipos de males, o sofrido e o cometido, são fruto, portanto, do mal metafísico, a entrelimitação de todas as substâncias.

Para compreender como o melhor dos mundos possíveis, que contém os bens físicos, morais e metafísicos, pode conter também males particulares, é preciso compreender alguns aspectos da ordenação do mundo. De acordo com Leibniz, o universo é regido por dois princípios que organizam duas ordens distintas de verdades: as verdades de razão e as verdades de fato. As verdades de fato vigem no presente mundo e são regidas pelo princípio de razão suficiente, *nihil sine ratione*. As verdades de razão, por sua vez, valem para qualquer universo possível e são regidas pelo princípio de contradição. É partir destes dois princípios que é possível compreender a criação divina. O ser supremo, onipotente e bondoso, contempla todos os mundos possíveis, todas as combinações de coisas possíveis num cálculo infinito. Ora, perante a capacidade do entendimento divino de operar o cálculo infinito de combinações possíveis entre todos os possíveis, além de “penetrá-los” e pesá-los comparativamente, medindo os diferentes graus de perfeição da cada um³⁹⁰, surge a questão sobre qual teria sido a razão para que Deus criasse este mundo e não qualquer outro das infinitas

³⁸⁴ «On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. » LEIBNIZ, G. W.. # 21. *Op. cit.* p. 116.

³⁸⁵ *Cf. Essais de Théodicée.* # 118. *Op. cit.* p. 170.

³⁸⁶ *Cf. Essais de Théodicée.* # 26. *Op. cit.* p. 119.

³⁸⁷ « Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine, quoiqu’il soit vrai que l’imperfection originale des créatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles en est la première et la plus éloignée. » *Essais de Théodicée.* # 288. *Op. cit.* p. 289.

³⁸⁸ « Et quant à la cause du mal, il est vrai que le diable est l’auteur du péché ; ,ais l’origine diu péché vient de plus loin, sa source est dans l’imperfection originale des créatures (...) ».

³⁸⁹ *Cf. Essais de Théodicée.* # 20. *Op. cit.* p. 116.

³⁹⁰ « La sagesse de Dieu, non contente d’embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d’imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal; elle va même au-delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d’infinies, c’est-à-dire une infinité de suites possibles de l’univers, dont chacune contient une infinité de créatures ; et par ce moyen la sagesse divine distribue tous les possibles qu’elle avait déjà envisagés à part en autant de systèmes universels, qu’elle compare encore entre eux (...) » *Essais de Théodicée.* # 225. *Op. cit.* p. 253.

combinações possíveis. Ora, sendo Deus além de infinitamente sábio, infinitamente bom, o único motivo para Deus ter passado este mundo da mera possibilidade à existência foi o fato de que este mundo é *o melhor dentre todos os possíveis*.³⁹¹ Caso não existisse o melhor e todos os possíveis fossem iguais, Deus não criaria nenhum.³⁹² Mas o que significa esse *optimum*? Aqui uma passagem do *Discurso de Metafísica* é bastante eloqüente:

“Pode-se dizer que aquele que age perfeitamente é semelhante a um excelente geômetra, que sabe encontrar as melhores construções de um problema; a um bom arquiteto, que arranja o lugar e o alicerce, destinados ao edifício, da maneira mais vantajosa, nada deixando destoante ou destituído de toda a beleza de que é suscetível; a um bom pai de família, que emprega seus bens de forma a nada ter inculto nem estéril; a um maquinista habilidoso, que atinge o seu fim pelo caminho menos embaraçoso que se podia escolher; a um sábio autor, que encerra o máximo de realidade no mínimo possível de volumes.”³⁹³

Eis aí uma concepção precisa do que é o melhor: a simplicidade das vias e a variedade do resultado, em outros termos, a economia dos meios e a riqueza dos fins.

³⁹⁴ Apesar da analogia do melhor pai, se a bondade de Deus se resume a operar do modo mais racional, seguindo o princípio de parcimônia e buscando a maior variedade

³⁹¹ “(...)et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions est le choix du meilleur d’entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté, ce qui est justement le plan de l’univers actuel. » *Idem, ibidem*.

³⁹² « (...)on peut dire de même em matière de parfaite sagesse, qui n’est pas moins réglée que les mathématiques, que s’il n’y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu m’en aurait produit aucun. » *Essais de Théodicée*. # 8. *Op. cit.* p. 108.

³⁹³ LEIBNIZ, G. W. Discurso de metafísica. In: *Col. Os Pensadores, vol. Newton-Leibniz*. Trad. Marilena de Souza Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1974. p. 80.

³⁹⁴ “No que se refere à simplicidade das vias de Deus, esta realiza-se propriamente em relação aos meios, como, pelo contrário, a variedade, riqueza ou abundância se realizam relativamente aos fins ou efeitos. E ambas as coisas devem equilibrar-se, como os gastos destinados a uma construção com o tamanho e a beleza nela requeridos”. *Idem, ibidem*.

possível, somos levados a uma imagem demasiada intelectualista de Deus, incapaz de responder às exigências da relação com o homem que a noção de bondade parece supor. Leibniz não estava desavisado quanto a essa objeção, afinal ela está presente nas críticas de Bayle a Jacquelot. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que sua perspectiva é mesmo intelectualista, caso se entenda por isso o que o autor afirma na abertura de seu *Discurso de Metafísica*, a prerrogativa do intelecto divino em relação a sua vontade:

“Também me parece que afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória.”³⁹⁵

O que Leibniz quer evitar é a concepção de justiça de Trasímaco. Se o louvor que devemos a Deus se basear somente na vontade divina, um louvor que se justifica pelo simples fato de ser Deus quem age, sem nenhuma outra razão para isso, seríamos levados a considerar que as ações de Deus deveriam ser louvadas também se fossem contrárias as que são. Ora, neste caso o justo é apenas a vontade do mais poderoso.³⁹⁶ É contra essa concepção que escreve Leibniz, afirmando, então, a prerrogativa do entendimento divino em relação a sua vontade: louvamos Deus porque o que ele faz é o melhor e o mais justo, e não somente porque é ele que faz. Suas ações sempre se pautam por regras em direção ao maior bem.³⁹⁷

A escolha divina se pauta pela economia das vias e a multiplicidade dos fins, de modo que o presente mundo é aquele que melhor respeita esses dois princípios. Ele é o mais perfeito no sentido de que combina melhor do qualquer outro a simplicidade das leis e a variedade dos resultados, ele tem a maior compossibilidade de existência do que qualquer outro mundo possível, mas há mesmo assim mal metafísico, limitações de

³⁹⁵ *Idem, ibidem*. p. 78.

³⁹⁶ “(...) para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário? Onde, pois, sua justiça e sapiência, se afinal apenas restasse determinado poder despótico, se a vontade substituísse a razão, e se, conforme a definição dos tiranos, o que agrada ao mais forte fosse por isso mesmo justo?” *Idem, ibidem*.

³⁹⁷ « (...) il [Régis] aurait reconnu en même temps que Dieu ne pouvait manquer d'établir des lois et de suivre des règles, parce que les lois et les règles sont ce qui fait l'ordre et la beauté ; qu'agir sans règles serait agir sans raison, et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme les lois de la sagesse pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'atteindre (...). » *Essais de Théodicée*. # 359. *Op. cit.* p. 329.

coexistência. Esta perspectiva - que considera os males cometidos e sofridos como resultado de uma limitação do conjunto da criação - parece consolar muito pouco aquele que sofre, afinal de contas, é o bem do conjunto que é visado e não o bem-estar do homem. Resta saber se Deus tem um apreço especial pelo homem, ou se ele concede o mesmo valor a todos os seres que compõem a criação. É certo que o bem se refere ao todo, envolve o bem moral, o físico e o metafísico; ele se refere a todas as criaturas³⁹⁸, mas será que Deus não prefere o homem a um animal, por exemplo? Ora, talvez Deus prefira um homem a um animal, mas não sacrificaria a ordem e a riqueza do todo a um particular. Ou ainda: Deus prefere o homem a um animal, mas não a toda a espécie desse animal.³⁹⁹ O plano divino não tem por única e principal finalidade a satisfação das criaturas racionais, embora as considere.⁴⁰⁰ Simplificando bastante o raciocínio, pois seria Deus a fazê-lo e não o homem finito, dir-se-ia, aplicando as noções leibnizianas que vimos até aqui, que é possível conceber um mundo sem leões. Mas esse mundo sem leões teria uma riqueza de substâncias inferior se comparado com o presente mundo em que leões atacam homens e homens matam leões, sendo assim Deus quis *este* mundo. Mais do que isso, Deus quis os próprios leões e os próprios homens.

Surge, então, outro problema: se Deus quis este todo, mas também cada coisa em particular, ele quis também o mal, e aí a tentativa de absolvê-lo se complica, pois como conceber que um Deus bom quis o mal, pior do que quer ser incapaz de evitá-lo, Deus seria ele próprio mau. Consideremos o pecado original, por exemplo, algo que Voltaire pensava ser uma objeção ao otimismo filosófico. Deus quis que o pecado de Adão entrasse no plano do universo, mas sendo assim Deus é responsável pelo ato pecaminoso originário. Mas, segundo Leibniz, Deus não *quis* o pecado de Adão, ele não quis que o pecado entrasse no mundo, ele apenas o *permitiu*. Para compreender a diferença entre *permettre* e *querer*, é preciso considerar a distinção entre a *vontade antecedente* e a *vontade conseqüente*, compreender como Deus quer anteriormente o bem e conseqüentemente o melhor. A vontade antecedente é aquela que considera o

³⁹⁸ « Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien *moral* et le bien *physique* des créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que *métaphysique* et qui regarde aussi les créatures destituées de raison. » *Essais de Théodicée*. # 209. *Op. cit.* p. 243

³⁹⁹ « Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce de lion à tous égards: mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. » *Idem*. # 118. p. 171.

⁴⁰⁰ « Ainsi Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité de toutes les créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. » *Idem*. # 119. p. 171.

bem por si mesmo, isoladamente, e que recusa o mal. Nesse sentido, o pecado adâmico enquanto tal não foi objeto da vontade antecedente de Deus, pois era em si mesmo mau. Já a vontade conseqüente, “final e decisiva, resulta do conflito de todas as vontades antecedentes, (...) e é do concurso de todas estas vontades particulares que surge a vontade total (...)”.⁴⁰¹ O pecado da Adão foi apenas permitido, pois o conjunto das vontades particulares de Deus resultou no querer de um mundo em que o pecado existe, não como um meio para um bem maior, mas como uma condição sem a qual aquele mundo que é o melhor não o seria.⁴⁰²

Voltaire e o mal como argumento materialista contra a existência de Deus

O problema do mal tem maior relevância nas obras mais tardias de Voltaire, principalmente após 1750. No entanto, não se trata de uma “descoberta do escândalo do mal” a partir de uma data ou um evento específico. Ao menos certo uso do problema do mal já aparecia nas primeiras obras filosóficas do autor, o *Tratado de Metafísica* e os *Elementos da Filosofia de Newton*. Nestas duas obras o problema do mal surge na boca dos ateus com o intuito de pôr em dúvida a existência de Deus.

No *Tratado de Metafísica*, o problema do mal é a quarta e última das dificuldades sobre a existência de Deus apresentadas pelo materialismo ateu. Na verdade, ele aparece como um argumento que afetaria a bondade divina, pois caso “o arranjo das partes do mundo e tudo o que se passa entre os seres que têm vida sensível e pensante provasse um Criador e um Senhor, provaria ainda mais um ser bárbaro” que “deu vida a todas as criaturas para que entre si se devorassem”.⁴⁰³ O mundo pode apresentar ordem e finalidade, mas o mundo também põe em cheque a bondade divina, pois parece que Deus faz com que uma espécie destrua a outra. Apresentando com cores fortes a posição materialista, Voltaire antecipa a possível resposta ao presente argumento contra a bondade divina: enganamos-nos ao julgar a obra do ser infinito com a medida finita do homem. Como afirma o poema de Pope, a imperfeição observada é resultado da parcialidade do ponto de vista do observador, e não da natureza da coisa observada. O erro, a falha, enfim, o mal, é apenas miopia humana, “a sabedoria e bondade de deus não são feitas como as nossas”. Mas, retrucará o próprio Voltaire na

⁴⁰¹ *Idem.* # 22. p. 117.

⁴⁰² « Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ni fin ni moyen, il est seulement une condition *sine qua non*; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe (...) » *Idem.* # 158. p. 205.

⁴⁰³ *Tratado de Metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Col. Os Pensadores, vol. Voltaire*. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 65.

pele de um suposto materialista, “só podemos julgar a justiça a partir de sua idéia e esta, supõe-se, foi-nos dada por Deus”.⁴⁰⁴ O materialista pode aceitar a afirmação popiana de acordo com a qual sempre se julga de um ponto de vista particular e limitado, a diferença é que, para o materialista, ele não pode ser ultrapassado, e devemos mesmo julgar Deus pelo padrão humano, afinal, ele é o único que possuímos, além de ser ele próprio um dom de Deus. Ora, se foi o próprio Deus que nos deu a medida falsa que ora usamos para julgá-lo, o problema se repõe, pois, no final das contas, ele é a causa de nosso erro.⁴⁰⁵

Embora os argumentos materialistas pareçam bem fortes, Voltaire propõe algumas saídas à objeção do mal. Em primeiro lugar, Voltaire afirma que se houvesse um mal moral, ele seria tão incompreensível para o materialismo quanto para o deísmo. Se houvesse algo como um pecado de natureza ou uma violência intrínseca à natureza humana, que faria dos homens assassinos naturais, os males seriam tão misteriosos para aquele que não crê em Deus quanto para aquele que crê. Cabe notar, porém, que Voltaire considera o mal moral uma quimera. Em segundo lugar, não podemos mesmo julgar a justiça de Deus com a nossa justiça, não porque ela seja uma medida errada, mas simplesmente porque ela é humana. Em outras palavras, “os únicos ideais de justiça que temos são aqueles tomados de toda ação útil à sociedade e conforme às leis estabelecidas por nós para o bem comum”.⁴⁰⁶ A idéia de justiça é resultado da relação do homem com o homem, daí não poder ser aplicada a Deus. Em terceiro lugar, para “nos assegurarmos bem de que uma coisa é um mal, seria preciso ao mesmo tempo vermos se poderíamos fazê-la melhor”. Uma máquina que nos parece má assim é considerada devido ao nosso conhecimento de uma máquina melhor, o relógio ruim é aquele que não marca as horas como deveria. Ora, embora possamos conceber coisas melhores para casos particulares, não seríamos capazes de conceber um mundo melhor no seu conjunto.

Consideradas estas três respostas às objeções do mal, a posição deísta parece mais razoável que a posição contrária. É preciso sublinhar, no entanto, o teor destas respostas à objeção do mal. Como todas as outras respostas às objeções materialistas, e as próprias objeções, elas não são demonstrações, todas elas aparecem num contexto de

⁴⁰⁴ *Idem, ibidem.*

⁴⁰⁵ “Só se pode medir com a medida que se tem, e assim sendo, é tão impossível não crermos bárbaro um ser que se conduza como um homem bárbaro, quanto é impossível não pensarmos que um ser qualquer tenha seis pés quando o medimos com um toesa e pareça ter esse tamanho”. *Idem, ibidem.*

⁴⁰⁶ *Idem, ibidem.* p. 67.

probabilidades e de verossimilhança, mas isto não quer dizer que a opinião materialista seja epistemicamente equivalente à deísta. Sem dúvida, como nos casos das causas finais⁴⁰⁷, ambas as perspectivas carecem de demonstrações, mas no cômputo geral dos prós e dos contras o deísmo é mais verossímil que o seu contrário. Perante a indemonstrabilidade de ambas as teses, é preciso recorrer às probabilidades, fazendo uso do juízo que permite a avaliação das coisas ordinárias, que se faz mesmo na ausência da certeza e da demonstração.⁴⁰⁸

Nesse sentido, as respostas de Voltaire contra a objeção à existência de Deus via a realidade do mal não são conclusivas. Considere-se, por exemplo, a principal delas, a segunda, que afirma ser a justiça resultado de relações humanas, por isso mesmo inaplicáveis a Deus. Voltaire desenvolve esta perspectiva nos últimos dois capítulos do *Tratado de Metafísica*, capítulo VIII (Do homem considerado um ser sociável) e capítulo IX (Da virtude e do vício). Estes dois capítulos elaboram uma interessante mistura entre o reconhecimento da relatividade dos costumes e a afirmação da existência de uma lei natural, que impediria o relativismo filosófico, ou a arbitrariedade das leis. Como ele já havia dito, “*a virtude e o vício, o bem e o mal moral são, portanto em todos os países aquilo que é útil ou daninho à sociedade*”. Esta fórmula ao mesmo tempo em que reúne todos os diversos costumes sob uma mesma lei, impedindo a arbitrariedade das leis e a submissão cega a elas, permite que a fórmula seja preenchida de conteúdos os mais diversos, daí que o roubo fosse louvado em Esparta, pois num lugar em que tudo era comum, roubar significava restabelecer a ordem e contribuir para a manutenção da sociedade. A moral e a justiça são humanas, não foram ditadas por Deus; só há bem e mal em relação ao homem. Deus não ditou esta ou aquela regra de conduta, eis, portanto, a variedade dos costumes e o fato de que “as regras de bem e mal difiram como as línguas e o vestuário”. Embora Deus não tenha ditado regras positivas, ele dotou o homem de elementos que constituem “leis naturais que os homens são obrigados a respeitar em todo o universo, malgrado as demais leis que possuam”.⁴⁰⁹ A benevolência, por exemplo, é uma dessas inclinações presentes no homem que o distingue dos animais e que é válida para toda a espécie humana. Como em Shaftesbury,

⁴⁰⁷“Concordo que não existe demonstração propriamente dita que prove que o estômago seja feito para digerir, como não existe demonstração de que é dia, mas os materialistas estão bem longe de poder demonstrar também que o estômago não é feito para digerir. Que se julgue somente qual é a opinião mais provável, com a mesma equidade com que se julgam as coisas em seu curso ordinário!” *Idem, ibidem*.

⁴⁰⁸ Sobre a diferença entre conhecimento e juízo, e como este último se baseia em probabilidades e se relaciona com a vida em seu curso ordinário ver: LOCKE, J. *An Essay concerning human understanding*. IV. Cap. 14 e 15.

⁴⁰⁹ *Idem, ibidem*. p. 81.

que Voltaire conhecia bem, há sentimentos morais⁴¹⁰, de sorte que o homem basta a si mesmo no que se refere à constituição da moral e da sociedade, não precisa do socorro da religião.

“(...) como Deus não se dignou, que eu saiba, imiscuir-se assim em nossa conduta, é preciso que nos atenhamos às dádivas que nos deu: a razão, o amor-próprio, a benevolência para com a nossa espécie, as carências, as paixões, todos os meios pelos quais estabelecemos a sociedade”.⁴¹¹

Amor-próprio, carências, paixões e benevolência para com a espécie são os instrumentos com os quais Deus nos dotou e que permitem o convívio entre os homens. Uma complexa relação entre esses elementos rege a conduta do homem, permitindo uma variedade de ações e costumes, mas restando como os elementos aos quais toda a variedade se remete. Tendência à conservação e necessidades, como o acasalamento, que pertencem também aos animais, já encaminhavam os homens a estabelecer vínculos, mas é a paixão que dá as cartas da sociabilidade, e é aqui que entra a leitura de Mandeville: as paixões mesquinhas encaminham a um bem público.⁴¹²

Como os animais, os homens têm um princípio de conservação, o amor-próprio, e necessidades. Estes dois princípios unidos à benevolência para com a espécie são os vínculos necessários que unem os homens⁴¹³, mas não são suficientes para a constituição e manutenção da sociedade, não poderiam “servir de fundamento para os grandes impérios e as cidades florescentes, sem nossas grandes paixões”.⁴¹⁴ O abuso das paixões pode ser a causa da maioria dos crimes, mas elas são “a principal causa da ordem que vemos hoje sobre a terra”. Foi o orgulho que fez com que alguns abrissem mão de parte de seu amor-próprio em benefício do bem público, e foi amplamente

⁴¹⁰ “Um espírito reto é um homem honesto pela mesma razão que aquele que não tendo o gosto depravado prefere o excelente vinho de Nuits ao de Brie, e as perdizes de Mans à carne de cavalo”. *Idem, ibidem*. p. 83.

⁴¹¹ *Idem, ibidem*. p. 81.

⁴¹² Cabe lembrar que no período em que Voltaire esteve em Cirey com Mme du Châtelet ela traduziu a *Fábula das abelhas* de Mandeville.

⁴¹³ Este é um aspecto que distingue a posição de Voltaire daquela de Mandeville. Enquanto que para Mandeville não há nada além das paixões, Voltaire acrescenta à natureza certas inclinações naturais, como a benevolência.

⁴¹⁴ *Idem, ibidem*. p. 79.

gratificado por isso. O desejo de comandar submeteu os homens uns aos outros, a avareza fortificou essa submissão ao “comprar sua obediência”. À avareza de uns teve de corresponder a ganância de outros e assim “o furor de adquirir os bens da terra acrescentava diariamente novos progressos às artes”. Para completar esse quadro em que “as paixões são as engrenagens que fazem andar todas as máquinas”, a inveja também contribuiu para o progresso das artes ao despertar a preguiça de todo aquele que viu seu “vizinho poderoso e feliz”.

Portanto, o abuso das paixões pode ser pernicioso, mas são elas como o sangue que corre nas veias de cada um, não podem ser extintas sem causar a morte. Por isso é inaceitável qualquer postura ascética, qualquer rigorismo moral, que visa extinguir aquilo mesmo que constitui o homem: suas paixões e necessidades. Trata-se de uma antropologia distinta daquela dos “raciocinadores de hoje em dia que desejam estabelecer a quimera do homem nascendo sem paixões e só as tendo por haver desobedecido a Deus, poderiam ter dito que o homem é a bela estátua que Deus formou e o diabo animou”.⁴¹⁵

Voltaire tira proveito da leitura de Mandeville contra Pascal: todas as paixões criticadas pela sua natureza são, na verdade, responsáveis por tudo aquilo que é ordem e tudo aquilo que é bom no homem, enfim, é a partir das qualidades insociáveis que, paradoxalmente, os homens se tornam sociáveis. É criticando o amor-próprio que Pascal quer atemorizar o homem, mas Voltaire replica se fazendo leitor da *Fábula das abelhas*:

“É tão impossível que uma sociedade possa formar-se e subsistir sem o amor-próprio quanto seria impossível gerar filhos sem concupiscência, nutrir-se sem apetite, etc. O amor por nós próprios preside o amor pelos outros. Nossas mútuas carências nos tornam úteis ao gênero humano, e são o fundamento de todo comércio, o vínculo eterno dos homens. Sem amor-próprio não haveria invenção da artes nem a formação de uma sociedade de pessoas. É o amor-

⁴¹⁵ *Idem, ibidem.*

próprio, dom da natureza para cada animal, que nos adverte para respeitarmos o dos outros”.⁴¹⁶

Enfim, além de não aceitar o argumento do mal apresentado pelo materialista, a resposta voltairiana sobre a inaplicabilidade da noção de justiça humana a Deus deixa entrever que é pela adoção do ponto de vista global que é possível minimizar os males. As paixões podem ser funestas em casos particulares, porém, basta considerar o homem em seu conjunto para reconhecer como elas são os ventos que o movem, podem soprar algumas vezes forte demais, mas não podem deixar de soprar. Até mesmo o suicídio, que poderia ser uma prova da miséria humana, é relativizado ao se considerar o conjunto dos homens, pois ele é a exceção, não a regra.

A adoção de um ponto de vista geral com o objetivo de contornar a objeção proveniente da realidade do mal é uma estratégia da qual Voltaire se utiliza também nos *Elementos da Filosofia de Newton*. Mais uma vez é ao ateu que devemos responder:

“(…) se admito um Deus, diz ele, este Deus deve ser a própria bondade: quem em deus o ser me deve o bem-estar; ora, só vejo no gênero humano desordem e calamidade; a necessidade de uma matéria eterna me é menos repugnante do que um criador que trate tão mal as suas criaturas”.⁴¹⁷

Se o mundo prova Deus, ele também prova sua maldade. E não cabe recorrer ao pecado original, a uma primeira desobediência do homem, diz o ateu, pois isto seria mais uma vez dizer que Deus é mau, pois que injustiça maior há do que punir todos os descendentes daquele que cometeu o pecado. Além disso, o estudo dos homens prova que não existiu esse primeiro homem, já que seria impossível fazer derivar dele todas as raças.⁴¹⁸ O ateu, enfim, prefere “admitir a necessidade da matéria e das gerações, (...) do

⁴¹⁶ Cartas Inglesas. Vigésima quinta carta sobre os pensamentos de Pascal. In: Col. *Os Pensadores*. vol. *Voltaire*. Trad. Marilena Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 49.

⁴¹⁷ *Elementos da Filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. Unicamp. Campinas, 1996. p. 28.

⁴¹⁸ “(...) parece evidente que os americanos e os povos do antigo mundo, os negros e os lapões não descendem do primeiro homem”. *Idem, ibidem*. Ver também o *Tratado de metafísica*, cap. I (As diferentes espécies de homem).

que um Deus que, livremente, teria criado infelizes”.⁴¹⁹ Contra o materialismo, Voltaire novamente lança mão do ponto de vista global, desta vez de modo explícito:

“Responde-se a este ateu: a palavra bom, o termo *bem-estar*, são equívocos. O que é mal em relação a vós é bom na ordem geral”.⁴²⁰

E na própria ordem geral há mais bem que mal, considere-se, por exemplo, o fato de que são poucos os que desejam morrer, o amor pela vida é a prova de que, no cômputo geral, os bens superam os males. O recurso otimista ao ponto de vista geral é utilizado por Voltaire para contornar a conclusão materialista; Pope e Leibniz fornecem a imagem de um universo em que os males particulares entram no plano geral:

“Mudaríeis vosso sentimento porque os lobos devoram os cordeiros e as aranhas agarram as moscas? Não vedes, ao contrário, que estas gerações contínuas, sempre devoradas e sempre reproduzidas, entram no plano do universo?”⁴²¹

Finalmente, é possível afirmar que a posição de Voltaire sobre o mal, no período de Cirey, se nutre do otimismo filosófico, bem como da leitura de Mandeville. Do último Voltaire tira proveito da análise das paixões como constituintes da sociedade, evitando a postura ascética que visa extirpar-las e a adoção de uma fantasia como o pecado original. De Pope, Voltaire guarda a adoção do ponto de vista global, cuja tarefa é relativizar o valor dos males que se abatem sobre o homem. Entretanto, embora Voltaire se utilize de estratégias presentes no otimismo filosófico tanto para evitar o materialismo quanto para rechaçar a imagem miserável do homem de Pascal, sua posição não é exatamente a do otimismo, alguns aspectos a distinguem. Em primeiro lugar, a adoção completa do ponto de vista parece sempre interdita. Quando Voltaire recorre a ele é apenas como um expediente contra o materialista, mas é a ignorância dos atributos de Deus e do seu ponto de vista que realmente impedem o julgamento do

⁴¹⁹ *Idem, ibidem.*

⁴²⁰ *Idem, ibidem.*

⁴²¹ *Idem, Ibidem.* p. 29.

mundo como um todo.⁴²² É mais nossa limitação do que um sistema metafísico que nos permite diminuir o valor concedido aos nossos sofrimentos.⁴²³ Nesse sentido, a resposta à objeção materialista não é conclusiva, ela apenas trás mais elementos para a defesa da posição deísta, sem torná-la demonstrada, e aqui o que importa é calar o ateu, e não responder adequadamente aos lamentos do sofredor.⁴²⁴

Somando-se a isso, há um outro interessante aspecto que singulariza a perspectiva de Voltaire: a história.⁴²⁵ Nosso autor faz mais uma vez ela intervir. Dentro daquilo que acabamos de ver, o recurso à história permite a Voltaire senão alguns resultados ao menos alguns procedimentos que não estão presentes no otimismo filosófico. Antes de tudo, é ela que permite contemplar a variedade dos costumes e das leis e sua fonte essencialmente humana, como também permite o reconhecimento da universalidade. É a história que me auxilia a compreender que sob as leis e os costumes os mais diversos subjaz uma natureza comum a toda espécie: amor-próprio, carências, paixões, razão e benevolência. Ademais, ela permite reconhecer esta fórmula universal: em todo tempo e lugar justo é aquilo que favorece o bem comum. É a história que permite também afastar o recurso ao pecado adâmico para se explicar o mal, mesmo que ela apareça nos *Elementos da Filosofia de Newton* na boca de um ateu. Basta observar os índios, os lapões e os negros para reconhecer que o primeiro homem é uma quimera. Considerando tudo isso é que podemos compreender em que sentido a preocupação sobre o mal se une às preocupações sobre a história no período de Cirey.

Mme du Châtelet costumava expressar seu desgosto em relação à leitura de textos históricos, ela se queixava de que nessas obras o que sempre se encontrava ou era o relato das sevícias humanas ou uma arbitrariedade e desordem que normalmente estavam a serviço de panegíricos de monarcas. Qual é o sentido da queixa da companheira de Voltaire? A queixa de Mme du Châtelet nos encaminha justamente àquilo que será o projeto de Voltaire: dar um novo sentido à tarefa do historiador, ou

⁴²² “A filosofia nos mostra bem que há um Deus. Mas ela é impotente para nos ensinar o que ele é, o que faz, como e por que o faz. Parece que precisaríamos ser ele mesmo para *saber* isso”. *Idem, ibidem*. (grifo do autor).

⁴²³ “Negaríeis um Deus por ter tido um acesso de febre? (...) Só vos falta então ser sempre feliz na vida para reconhecer um Deus? Vós, que não podeis ser perfeito em nada, por que pretendeis ser perfeitamente feliz?” *Idem, ibidem*. p. 28.

⁴²⁴ “Não julgais que o Criador seja bom, porque existe o mal sobre a terra. Mas a necessidade que ocuparia o lugar de um ser supremo, seria alguma coisa melhor? No sistema que admite um Deus, temos apenas algumas dificuldades para superar e em todos os outros sistemas temos de engolir absurdos”. *Idem, ibidem*. p. 29.

⁴²⁵ Apesar de não tirar todas as conseqüências dela, quem chama a atenção para essa relação entre o mal e as preocupações do historiador é Bronislaw Baczko em seu *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*. Gallimard. Paris, 1997. p. 45 – ss.

melhor, tornar o historiador filósofo. As obras históricas, na opinião da tradutora de Newton, ou bem eram o relato de assassinatos, de batalhas e traições, constituindo apenas uma imagem miserável do homem, ou eram relatos inverossímeis que visavam agradar um rei ou uma dinastia, enfim, ou mostravam a desordem do mundo, ou elas mesmas não tinham uma ordem senão arbitrária. O projeto dos *Ensaio sobre os Costumes*, que começava a ser realizado já em Cirey, responde a esse anseio de Mme du Châtelet de encontrar valor e ordem na história como ela encontrava no estudo da filosofia natural. É certo que para o autor de *O Século de Luís XIV*, como para Bayle, a história da humanidade pode ser descrita como a história de massacres, mas é justamente o historiador socorrido pelo filósofo que saberá encontrar algo positivo no meio de escombros e ruínas, é ele que será capaz de perceber aquilo que contribui para o progresso das artes e das ciências. É a partir dessa visada filosófica sobre a história que o historiador distingue os tempos que favoreceram o desenvolvimento do espírito humano e é capaz de, para cada tempo e para cada povo, captar seu espírito, seu gênio, aquilo que os distingue dos demais. É na existência do mal que preocupações metafísicas e preocupações históricas se encontram, e se no trabalho do historiador não se pode prescindir do auxílio do filósofo, na filosofia o socorro deve vir da história, trata-se de uma via de mão dupla. A filosofia da história deve socorrer o historiador para que não naufrague num mar de escombros, para que sua tarefa não seja a mera coleção de detalhes tediosos e insignificantes. Por sua vez, é à história que a filosofia deve recorrer quando se trata de compreender a natureza humana, variável em suas manifestações, mas sempre a mesma em seus princípios. É o recurso à história que permite afastar certas tentações as respeito do mal: ela evita o mito do pecado original, bem como relativiza o argumento do mal dos materialistas. Não obstante, precisamente por serem históricos, os argumentos não podem ser demonstrativamente conclusivos. Quando se trata de calar o ateu e o devoto, mesmo que não conclusivo, eles parecem suficientes, mas quando se tratar de responder ao sofredor será outra a postura a ser adotada, pois o ponto de vista geral do filósofo-historiador não bastará para superar o testemunho particular de sofrimento.

Voltaire e o terremoto (metafísico) de Lisboa

Em 1755, a notícia de um terremoto em Lisboa vem abalar algumas das tênues convicções de Voltaire, ou melhor, vem romper o equilíbrio que permitia afirmar a ordem do universo mesmo com a existência de males particulares. Antes mesmo da

redação do *Poème sur le Désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: tout est bien*, a correspondência de Voltaire revela em grande medida a posição que será adotada no poema:

« Voilà une physique bien cruelle. On sera bien embarrassé à deviner comment les lois du mouvement opèrent des désastres si effroyables dans le meilleur des mondes possibles. Cent mille fourmis, notre prochain, écrasées tout d'un coup dans notre fourmillière, et la moitié périssant sans doute dans des angoisses inexprimables au milieu des débris dont on ne peut les tirer ; des familles ruinées aux bouts de l'Europe, les fortunes de cent commerçants de votre patrie abîmées dans les ruines de Lisbonne. Quel triste jeu de hasard que le jeu de la vie humaine ? Que diront les prédicateurs, surtout si le palais de l'Inquisition est demeuré debout ? Je me flatte qu'au moins les révérends perès ont été écrasés comme les autres ». ⁴²⁶

Os dois alvos do *Poema sobre o desastre de Lisboa* já estão presentes nas primeiras reações de Voltaire. O alvo principal do poema é, como diz o título completo da obra, o otimismo filosófico e seu lema “Tudo está bem”, mas também a tradicional resposta cristã ao problema, que subsumia todo mal físico ao mal moral, ao pecado de natureza.

« Philosophes trompés qui criez : « Tout est bien » ;
 Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
 Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
 Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,

⁴²⁶ Carta a J-R. Tronchin de 24 de dezembro de 1755. *Apud*. BACZKO, B. *Op. cit.* p. 17. No curso do mês de dezembro de 1755, a correspondência de Voltaire traz diversas referências ao evento, mostrando como o autor foi tomado pelo acontecimento, mas também já deixam ver que sua emoção é filosófica por assim dizer, ela põe desde o início o problema do mal como objeção à providência, seja do otimismo, seja da ortodoxia cristã. *Cf.* GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*. Vrin. Paris, 1983. p. 76.

Sous ces marbres rompus ces membres dispersés;
 (...)

Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
 Au spectacle effrayant de leurs cendres fumantes,
 Direz-vous: « C'est l'effet des éternelles lois
 Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix? »
 Direz-vous, en voyant cet amas de victimes:
 « Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes? »
 Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
 Sur le sein maternel écrasés et sanglants?
 Lisbonne, qui n'est plus, eut-elle plus de vices
 Que Londres, que Paris, plongés dans les délices: »⁴²⁷

O mal físico faz sofrer indistintamente os bons, os maus, as crianças e as mulheres, esta amplitude do mal físico é reforçada pela multiplicação das imagens da destruição (*Cent mille infortunés que la terre devore, Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore*). Voltaire chama os filósofos à cena da catástrofe, e então faz duas perguntas que pretendem pôr em dúvida as duas respostas ao problema do mal: a ordenação das leis eternas do otimismo e a imagem de um Deus vingativo dos devotos. Após esta apresentação inicial da cena catastrófica, Voltaire intercala uma série de dúvidas e uma seqüência de recusas. Recusa da resposta cristã, que nada mais é que a crença num Deus ainda mais odioso, um Deus que inflige uma pena desproporcional em crianças por um crime que não cometeram, um Deus vingativo que pune todos os descendentes do criminoso. Recusa também de uma explicação racional pouco convincente e nada consoladora para aquele que sofre, de um procedimento que se faz precisamente pelo abandono do testemunho particular.

Os versos do poema retomam todas as dificuldades do ponto de vista otimista. Em primeiro lugar, o poema toma logo de início a defesa do ponto de vista particular contra a abstração do sistema otimista, e o resultado da defesa do testemunho particular é a legitimação do lamento. A tradição otimista condenava a lamentação humana por meio da adoção de uma perspectiva global que minimizaria os males sofridos. Voltaire contrasta deliberadamente a abstração da filosofia à realidade concreta do evento e

⁴²⁷ Poème sur le Désastre de Lisbonne. In: *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 304.

pede, então, que os filósofos falem diretamente aos que sofrem. Não estariam os filósofos numa posição no mínimo suspeita, já que não levam em conta a diferença entre a tranqüilidade de suas investigações e a violência da situação de seus interlocutores?

« Tranquilles spectateurs, intrépides esprits,
De vos frères mourants contemplant les naufrages,
Vous recherchez en paix les causes des orages:
Mais du sort ennemi quand vous sentez les coups,
Devenus plus humains, vous pleurez comme nous. »⁴²⁸

Aqui o poema lembra a irritação de Jó com os discursos pretensamente consoladores de seus amigos, que insistiam em minimizar seus males sem eles próprios terem vivenciado o sofrimento, acreditando que com o recurso a uma sabedoria que desconheciam ele seriam capazes de apaziguar a dor.⁴²⁹ O otimismo acusava aqueles que se lamentavam de orgulhosos, pois uma visão global evidenciaria que o todo está organizado para o melhor, mas, retruca Voltaire, quando nos dirigimos e indagamos aqueles que sofrem, quando nos aproximamos dos feridos e escutamos seus gritos (“*O ciel, securez-moi!, O ciel, ayez pitié de l’humaine misère*”), reconhecemos que não é um orgulhoso que fala, mas um ser sensível⁴³⁰, que o sofrimento legitima a lamentação. Ora, eis aí um ponto frágil do otimismo, sua mensagem supostamente consoladora, na verdade, não o é. Ao invés de consolar, a mensagem moral do otimismo só vem acrescentar às dores o ultraje.⁴³¹ O otimismo pode consolar o filósofo tranqüilo e satisfeito em seu gabinete, cuja experiência do mal se resume a uma questão teórica de coerência de um sistema, mas o mal vivido, a experiência do sofrimento reclama uma atitude distinta. Não basta apresentar àquele que sofre as leis imutáveis da natureza, nem a cadeia do ser de que fala o otimismo. O Deus que o sofredor reclama é um Deus

⁴²⁸ *Idem, ibidem.*

⁴²⁹ « Jó tomou a palavra e disse: Já ouvi mil discursos semelhantes, sois todos consoladores importunos. Não há limite para discursos vazios? (...) Também eu poderia falar como vós, se estivésseis em meu lugar, poderia acabrunhar-vos com discursos, levantando sobre vós a cabeça, vos reconfortar com palavras, e depois deixar de agitar os lábios. Se falo, não cessa minha dor; se me calo, como ela desaparecerá? ”Jó 16. *Bíblia de Jerusalém*. Paulus. São Paulo, 2002. p. 822.

⁴³⁰ « Quand l’homme ose gémir d’un fléau si terrible, Il n’est point orgueilleux, hélas! il est sensible ». Poème sur le Désastre de Lisbonne. In: *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 305.

⁴³¹ « A des infortunés quel horrible langage!
Cruels, à mes douleurs n’ajoutez point l’outrage ». *Idem, ibidem.*

próximo a ele, e não um mero geômetra. Afinal, o homem não é uma obra qualquer⁴³², ele vive, sente e pensa.⁴³³ A cadeia do ser pode mostrar proporção e gradação, mas ela não fala ao coração, não consola, o cálculo horrível em que os males particulares contribuem ao bem geral não é lenitivo para quem sofre. O mundo presta testemunho contrário ao otimismo, e o próprio sentimento desses filósofos, calado pela abstração e pelas fantasias do sistema, se voltaria contra eles em outra situação.⁴³⁴

O primeiro passo em direção a uma compreensão verdadeira do mundo é então aceitar “que o mal está sobre a terra”. De posse desta constatação, podemos investigar o seu princípio, tarefa que malogra, é certo, mas ainda assim reconhecer o mal é mais verdadeiro do que tentar contorná-lo. Todavia, o reconhecimento da existência do mal não é alívio para aquele que sofre, tampouco repouso para a razão: o sofredor continua a sofrer e a razão continua sua busca de sentido:

« Il le faut avouer, le mal est sur la terre:
 Son principe secret ne nous est point connu.
 De l’auteur de tout bien le mal est-il venu?
 Est-ce le noir Typhon, le barbare Arimane,
 Dont la loi tyrannique à souffrir nous condamne?
 Mon esprit n’admet point ces monstres odieux
 Dont le monde en tremblant fit autrefois des dieux.
 Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
 Qui prodigua ses biens à ses enfants qu’il aime,
 Et qui versa sur eux les maux à pleines mains?
 Quel oeil peut pénétrer dans ses profonds desseins?
 De l’Être tout parfait le mal ne pouvait naître;
 Il ne vient point d’autrui, puisque Dieu seul est maître:
 Il existe pourtant. O tristes vérités!

⁴³² « Le vase, on le sait bien, ne dit point au potier:
 « Pourquoi suis-je si vil, si faible et si grossier? »
 Il n’a point la parole, il n’a point la pensée;
 Cette urne en se formant qui tombe fracassée,
 De la main du potier ne reçut point un coeur
 Qui désirât les biens et sentît son malheur. » *Idem, ibidem*. p. 306.

⁴³³ « Mais je vis, mais je sens, mais mon coeur opprimé
 Demande des secours au Dieu qui l’a formé. » *Idem, ibidem*.

⁴³⁴ « Vous criez « Tout est bien » d’une voix lamentable,
 L’univers vous dément, et votre propre coeur
 Cent fois de votre esprit a réfuté l’erreur. » *Idem, ibidem*. p. 307.

O mélange étonnant de contrariétés! »⁴³⁵

A razão é incapaz de transpor o abismo do mal, mas ela nos faz ver que algumas soluções para o problema são inaceitáveis, como o maniqueísmo. Só há um Deus que criou tudo, isto é certo, mas não somos capazes de ir além. Recolocada a questão, depois de descartadas a resposta dualista e a negação do mal do otimismo, resta apenas quatro possibilidades para se compreender a origem do mal:

« Ou l’homme est né coupable, et Dieu punit sa race,
 Ou ce maître absolu de l’être et de l’espace,
 Sans courroux, sans pitié, tranquille, indifférent,
 De ses premiers décrets suit l’éternel torrent;
 Ou la matière informe, à son maître rebelle,
 Porte en soi des défauts nécessaires comme elle;
 Ou bien Dieu nous éprouve, et ce séjour mortel
 N’est qu’un passage étroit vers un monde éternel. »⁴³⁶

Qual destas saídas é a verdadeira? Qual delas é a mais verossímil? A primeira alternativa, como sabemos, está descartada, ela é resultado da superstição dos devotos, que fazem de Deus um ser ainda mais odioso, dada a desproporção entre um crime de desobediência e a punição que se inflige a todo o gênero humano. Restam, portanto, três alternativas: Deus indiferente ao homem, um Deus limitado pela matéria, ou um Deus que nos prova em vista de outra vida. Qual partido tomar? Ora, a decisão tem de ser feita com base no único meio de conhecimento que nos é dado, é preciso consultar a natureza e tentar compreender a partir dela as questões que nos perturbam, mas o problema é que:

« Quelque parti qu’on prenne, on doit frémir, sans doute.
 Il n’est rien qu’on connaisse, et rien qu’on ne redoute.
 La nature est muette, on l’interroge en vain;
 On a besoin d’un Dieu qui parle au genre humain.
 Il n’appartient qu’à lui d’expliquer son ouvrage,

⁴³⁵ *Idem, ibidem.* p. 307.

⁴³⁶ *Idem, ibidem.*

De consoler le faible, et d'éclairer le sage. »⁴³⁷

A natureza é muda quando se trata da questão do mal, ela não nos fornece elementos para que possamos nos decidir entre aquelas três alternativas, de sorte que a imaginação está livre para procurar outros frágeis apoios. Leibniz é um desses que “*cherche en vain des roseaux qui lui servent d'appui*”, e seu sistema é incapaz de explicar a distribuição desigual dos sofrimentos e a mistura de prazeres e dores da vida humana. Platão tampouco pode nos satisfazer com a afirmação de uma condição primeira tão distinta daquela em que hoje nos encontramos. Na verdade, a única coisa que a natureza nos oferece, a única palavra que sua voz diz é que:

« Un faible composé de nerfs et d'ossements
 Ne peut être insensible au choc des éléments;
 Ce mélange de sang, de liqueurs, et de poudre,
 Puisqu'il fut assemblé, fut fait pour se dissoudre;
 Et le sentiment prompt de ces nerfs délicats
 Fut soumis aux douleurs, ministres du trépas:
 C'est là ce que m'apprend la voix de la nature. »⁴³⁸

Afora esta constatação dos limites materiais do homem, nada mais a natureza nos oferece. Ela apenas nos faz constatar que como corpos somos necessariamente afetados pelo contato entre os elementos, e que como um composto de carne, osso, nervos etc., um dia nos decomporemos. Enfim, a natureza é o império da destruição.⁴³⁹

O conflito entre a realidade do mal e a incapacidade humana de dar sentido a esta realidade é ainda maior porque em outros casos a natureza não é muda. Assim é para a filosofia natural, afinal de contas, a natureza parece ter falado o suficiente para Newton, que soube entender a sua lei geral. Nas ciências há um procedimento que garante que a natureza não seja muda e que saibamos compreendê-la, já as questões metafísicas não podem ser completamente solucionadas pelo recurso à natureza, ela, sem dúvida, deve

⁴³⁷ *Idem, ibidem.* p. 308.

⁴³⁸ *Idem, ibidem.*

⁴³⁹ Cabe lembrar que a natureza se nutrendo da destruição e da morte é uma das imagens prediletas do materialismo.

ser consultada, mas neste caso permanecerá muda.⁴⁴⁰ O conflito entre o sucesso da razão num âmbito do conhecimento e seu fracasso em outro fica evidente nos versos seguintes, que retomam imagens encontradas na passagem em que Zadig contempla a organização dos céus e a contrapõem à sua vida caótica e errante:

« Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue?
 Rien: le livre du sort se ferme à notre vue.
 L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré.
 Que suis-je, où suis-je, où vais-je, et d'où suis-je tiré?
 Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
 Que la mort engloutit, et dont le sort se joue,
 Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,
 Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux;
 Au sein de l'infini nous élançons notre être,
 Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître »⁴⁴¹

Há, como em *Zadig*, dois planos presentes àquele que fala: um plano celeste e outro terrestre por assim dizer. Quanto ao primeiro, ele é o lugar do ser pensante, o lugar da grandeza humana que conseguiu medir até as estrelas. O segundo é o lugar da pequenez, e mais do que isto, pois a pequenez poderia ser contemplada do ponto de vista geral como em *Zadig*, o lugar do homem é o lugar do sofrimento e da falta de sentido. Em *Zadig*, quando o protagonista abandonava o ponto de vista dos céus e reentrava sua própria condição, ele passava da ordem ao caos, mas ao menos temporariamente, com o esforço de abstração filosófico, ele poderia encontrar alívio para a dor e a falta de sentido do seu sofrimento particular. No *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, não há consolo. A posição de homem pensante que contempla a ordem dos céus se apresenta na imagem de um frágil átomo pensante. Ela não aparece mais como um ponto de vista possível a ser adotado e que relativizaria nossas dores, trata-se agora de mais um elemento de contrariedade do ser humano. À capacidade de se consolar por meio da contemplação da ordem do todo sucede a imagem de um ser contraditório,

⁴⁴⁰ Também cabe lembrar quais são essas questões metafísicas irrespondíveis, “*Que suis-je, ou suis-je, où vais-je, et d'où suis-je tiré?*”, daí o tormento do autor. Daí também que não é correto afirmar que Voltaire cultuava um desprezo pela metafísica, ele tinha sim uma postura crítica quanto a ela, mas isto está longe de significar um desprezo ou uma indiferença a suas questões, pois são elas que perturbam verdadeiramente o homem que pensa e sofre.

⁴⁴¹ Poème sur le Désastre de Lisbonne. In: *Mélanges*. Gallimard. Paris, 1961. p. 308-309.

capaz de conhecer tão bem o que está fora de si e incapaz de conhecer algo de sólido sobre si mesmo. O homem é estranho a si mesmo, incapaz de responder às questões que dariam inteligibilidade à sua vida, ele sofre sem consolo seja da religião seja da filosofia. Há, porém, uma referência à esperança ao final do texto. Como compreendê-la? Seria a tomada de partido da quarta opção de solução ao problema do mal apresentada no poema (segundo a qual estaríamos sendo provado em vista de um mundo eterno)? Dificilmente. Além dessa esperança aparecer num contexto ambíguo, afinal trata-se das últimas palavras de um moribundo, ela não estava presente na redação original do poema, que terminava com os seguintes versos:

“Que faut-il, ô mortels? Mortels, il faut souffrir,
Se soumettre en silence, adorer et mourir. »⁴⁴²

Esta consideração de ordem historiográfica nos encaminha, na verdade, até a compreensão do verdadeiro estatuto do poema no conjunto dos textos de Voltaire e seu verdadeiro sentido e intenção. A redação e publicação do *Poema sobre o Desastre de Lisboa* envolvem certa complexidade.⁴⁴³ Voltaire redigiu um primeiro esboço nas semanas que se seguiram à chegada da notícia a Genebra, mas antes da publicação o poema sofreu diversas alterações, passou pelo crivo de vários leitores, que, como no caso do pastor Elie Bertrand, influenciaram a redação final do texto.⁴⁴⁴ Toda a complexidade em torno da redação e publicação do poema, publicação que não poderia perder o calor do evento, pois era intenção de Voltaire ter importante lugar nas vozes que se levantavam após o desastre, vem mostrar que, em primeiro lugar, o *Poema sobre o Desastre de Lisboa* não é fruto apenas de uma sensibilidade chocada ou do humor do autor.⁴⁴⁵ É assim que se quer muitas vezes explicar o tom lúgubre do poema, e de outras obras de Voltaire, que não seriam nada mais que a transposição literária de suas experiências e de sua sensibilidade instável, daí a pleora de contradições em seus

⁴⁴² Notes et variantes. In: VOLTAIRE, *Mélanges. Op. cit.* p. 1443.

⁴⁴³ Cf. GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*. Vrin. Paris, 1983. cap. V. & MERVAUD, C. Comment penser le cataclysme: Voltaire et le désastre de Lisbonne. In: *Revue Lumières*. n° 6. 2° sem. 2005. *Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2006. p. 25-40. & HAVENS, G. R. Voltaire, Rousseau, and the “Lettre sur la Providence”. In: *PMLA*, vol. 59. n° 1 – mar. 1944. p. 109-130.

⁴⁴⁴ O termo ‘esperança’ parece ter sido adotado a partir da sugestão de Elie Bertrand. Cf. GOUHIER, H. *Op. cit.* p. 77.

⁴⁴⁵ Christiane Mervaud dedica seu estudo ao poema de Voltaire precisamente para afastar essa interpretação. Cf. MERVAUD, C. *Op. cit.*

textos. Ora, considerando aquilo que é detalhadamente exposto no estudo de Christiane Mervaud, a complexidade na elaboração e publicação do poema deixa ver que muito pouco da reação sentimental permanece no texto acabado, ou seja, a obra exigiu tal nível de reflexão e de artifícios a ponto de não poder mais se confundir com o mero reflexo de uma sensibilidade chocada, ela é fruto de uma meditação despertada por um evento, mas que vem reanimar uma preocupação de longa data e expressar uma voz e uma posição distinta a ser demarcada na variedade dos discursos sobre o evento.⁴⁴⁶ As alterações no texto original pretendiam amenizar o tom do texto para evitar a crítica e talvez conquistar os *honnêtes hommes*. Mesmo que Voltaire tenha achado que concedeu muito à ortodoxia, seu texto ainda assim foi objeto de muitas críticas, e, na verdade, ecoou como talvez a única voz dissonante no meio das tradicionais justificativas da Providência e da justiça divina.⁴⁴⁷

Portanto, em primeiro lugar, a obra não é mero resultado de uma sensibilidade tomada por um evento, ela é o resultado de uma confluência de elementos, o longo interesse do autor pelo otimismo e pelas tradicionais narrativas sobre a origem do mal, a oportunidade de tomar partido num debate público que já antecedia a ocasião do terremoto, são alguns deles.⁴⁴⁸ Mas antes de mais nada o texto ganha sentido e marca uma posição dentro do conjunto de textos de Voltaire que se preocupam com o mesmo grupo de questões envolvidas no debate sobre otimismo filosófico. Em boa parte dos primeiros textos filosóficos, na vigésima quinta carta sobre Pascal, das *Cartas Inglesas*, no *Tratado de Metafísica* e na primeira parte dos *Elementos da Filosofia de Newton*, o mal aparece como um argumento materialista contra a existência de Deus ou como prova da miséria humana e é contornado pela utilização que o *philosophe* faz do otimismo filosófico. No momento em que o inimigo principal é o ateu ou o “sublime

⁴⁴⁶ Em carta a Thiriot, Voltaire fala sobre a publicação do poema: “il a fallu dire ce que je pense et le dire d’une manière qui ne révoltât ni les esprits philosophes ni les esprits trop crédules ». *Apud. MERVAUD, C. Op. cit.* p. 29. A respeito do lugar de Voltaire entre os discursos sobre o desastre e sobre a intenção do autor, Christiane Mervaud diz: « Voltaire versifie son *Poème sur le désastre de Lisbonne* pour faire entendre une autre voix que celle qui retentira dans les églises ou dans les temples, la voix d’un philosophe qui doute et questionne, refuse les paroles consolantes et qui va dénoncer le scandale du mal et de la souffrance. Voltaire s’empare d’un espace que les prédicateurs occupent naturellement. Il le fait par le biais d’une réflexion sur le ‘tout est bien’, mettant en cause l’optimisme à une époque où cette philosophie a été largement diffusé et où la question est à l’ordre du jour ». *Idem, ibidem.* p. 30-31.

⁴⁴⁷ MERVAUD, C. *Op. cit.* p. 39.

⁴⁴⁸ Em 1755, seis meses antes do desastre de Lisboa, a Academia de Berlin lançou o seguinte concurso sobre o otimismo: “Exige-se o exame do sistema de Pope contido na proposição tudo está bem. Trata-se (1) de determinar o verdadeiro sentido da proposição conforme a hipótese de seu autor, (2) de compará-lo com o sistema do Otimismo ou a escolha do melhor para determinar exatamente as aproximações e diferenças e, (3) enfim, de propor as razões mais adequadas para estabelecer ou destruir esse sistema”. *Apud. MERVAUD, C. Op. Cit.* p. 31.

misanthropo”, como Voltaire costumava se referir a Pascal, o otimismo lhe emprestava grandes armas. Já nos *Discursos em Versos sobre o Homem*, em *Zadig* e no conto *Memnon*, surge a presença de uma perspectiva incômoda: aquela prestada pelo testemunho do sofrimento humano. Desse ponto de vista, o otimismo filosófico começa a ser objeto de hesitações, mas a balança se equilibrava na variação entre um ponto de vista geral e um ponto de vista particular, o que fazia em grande parte a riqueza daquelas narrativas. Ora, o *Poema sobre o Desastre de Lisboa* vem abalar precisamente este equilíbrio da metafísica de Voltaire, cujas questões começavam a ser apresentadas a partir da oscilação entre dois pontos de vista. O poema não é, portanto, resultado de uma sensibilidade chocada com o evento, mas sim uma oportunidade que o autor vê de tomar partido num debate que há tempo lhe interessava e variar o ponto de vista sobre uma doutrina em relação a qual ele já tinha suas hesitações, e que então se apresentavam como dúvidas irrespondíveis, ainda mais necessárias perante o sucesso do otimismo em voga.

O prefácio ao *Poema sobre o Desastre de Lisboa* nos permite desenvolver com mais cuidado essas considerações. O prefácio se faz notar pela importância que concede à ocasião para se tratar da questão do mal. Em primeiro lugar, porque eventos como o terremoto de Lisboa, as pestes e outros desastres, “*rappellent à la contemplation de notre faible nature*”, de sorte que a máxima otimista é no mínimo “estranha” às testemunhas de tais desastres. Aqui já fica claro o aspecto sobre o qual Voltaire insistirá no poema, a racionalidade da posição otimista, que não se pode negar, não significa que ela seja consoladora para um ser que além de racional é sensível.⁴⁴⁹ A ordem apresentada pelo otimismo não garante que os anseios humanos sejam levados em conta.

Em segundo lugar, a ocasião é propícia porque o otimismo estava em voga: os sistemas de Leibniz, Shaftesbury e Bolingbroke, ganhando sua expressão poética nos versos do *Ensaio sobre o Homem* de Pope, se transformaram tanto no alvo de ortodoxos quanto na nova filosofia admirada por muitos. “*Il y a toujours un sens dans lequel on peut condamner un écrit et un sens dans lequle on peut l’approuver*», de maneira que os críticos do otimismo viram nessa doutrina «*le renversement du fondement des idées reçues*». Se tudo está bem, não há queda do homem, nem redentor, se este é o melhor

⁴⁴⁹ « Tout est arrangé, tout est ordonné, sans doute, par la Providence; mais il n’est que trop sensible que tout, depuis longtemps, n’est pas arrangé pour notre bien-être présent. » Poème sur le Désastre de Lisbonne. Préface. *Op. cit.* p. 301.

mundo possível é ridículo esperar por um outro melhor. Já os admiradores do otimismo abusaram do lema de Pope, e o autor do poema critica esse abuso e não o próprio Pope.⁴⁵⁰ O autor do *Ensaio sobre o Homem* não diria exatamente a mesma coisa que dizem seus seguidores, “*Pope avait dit Tout est bien en un sens qui était très recevable; et ils le disent aujourd’hui en un sens qui peut être combattu*». Esses admiradores, na verdade, nem bem sabem o que dizem, pois passaram a se fiar na autoridade e não na razão.⁴⁵¹ O abuso está em não reconhecer a existência do mal justificando todo o sofrimento particular por meio de um apelo à ordem geral e, sobretudo, em retirar a esperança de uma condição melhor. Ora, a condição melhor pode ser entendida como mais uma daquelas concessões feitas à ortodoxia, uma referência à vida eterna para atrair, ou confundir, talvez, os devotos. No entanto, ela poderia significar também, e este sentido se reforça com o *Cândido*, uma crítica a uma postura que anularia a ação humana, um risco de quietismo que os verdadeiros autores do otimismo, Leibniz principalmente, não deixaram de enfrentar.

Nesse sentido, o poema é um *exame* do lema *Tudo está bem* e não sua *refutação*. O poema quer sublinhar as dificuldades aparentemente insuperáveis que devem ser consideradas para evitar a adoção crédula por admiradores que se recusam a perceber os pontos verdadeiramente frágeis das doutrinas que professam. Sublinhando os pontos controversos do otimismo por uma série de dúvidas, Voltaire quer fazer ver que é possível encarar uma doutrina de modos distintos, e por isso mesmo é preciso toda precaução em adotá-la a ponto de ela se tornar um instrumento para a preguiça intelectual daqueles que se contentam apenas em repetir um lema perante acontecimentos que desmentem o sistema que partilham. É dentro dessas considerações que se deve compreender o elogio a Bayle.⁴⁵² O autor do *Dicionário histórico e crítico* é um dialético no sentido de que seus textos variam os pontos de vista para fazer ver as fraquezas de cada posição. É isto que fazem os textos de Bayle, a dúvida, o ensinar a

⁴⁵⁰ « L’auteur du poème sur le *Désastre de Lisbonne* ne combat point l’illustre Pope, qu’il a toujours admiré et aimé: il pense comme lui sur presque tous les points; mais, pénétré des malheurs des hommes, il s’élève contre les abus qu’on peut faire de cet ancien axiome *Tout est bien*. » *Idem, ibidem*. p. 302.

⁴⁵¹ « Les critiques ont dit: « Leibnitz, Pope, enseignent le fatalisme »; et les partisans de Leibnitz et de Pope ont dit: « Si Leibnitz et Pope enseignent le fatalisme, ils ont donc raison, et c’est à cette fatalité invincible qu’il faut croire. » » *Idem, ibidem*.

⁴⁵² « Il avoue (o autor do poema) donc avec toute la terre qu’il y a du mal sur la terre, ainsi que du bien; il avoue qu’aucun philosophe n’a pu jamais expliquer l’origine du mal moral et du mal physique; il avoue que Bayle, le plus grand dialecticien qui ait jamais écrit, n’a fait qu’apprendre à douter, et qu’il se combat lui-même: il avoue qu’il y a autant de faiblesse dans les lumières de l’homme que de misères dans sa vie. » *Idem, ibidem*. p. 303.

duvidar que Voltaire tanto elogia no autor do *Dicionário histórico e crítico*, se constitui por meio da variação das vozes no diálogo filosófico. Daí um das razões da predileção de Voltaire pelo diálogo, é nele que a dúvida surge da oposição das teses e dos argumentos. Mesmo em textos que não são propriamente diálogos, Voltaire varia as vozes, em seus poemas e narrativas este é um expediente comum e sempre ele faz intervir o diálogo.

A consideração do prefácio ao poema e dos estudos sobre o contexto e influência da obra no debate da época mostram que das duas intenções de Voltaire – evitar o feroz ataque dos devotos fazendo algumas concessões à ortodoxia e conquistar a opinião dos *honnêtes hommes* – nenhuma das duas se realizou. O poema foi alvo de diversos ataques dos religiosos e logo depois o *Journal Encyclopédique* de 1º de abril de 1756 publicou uma versão censurada do poema de Voltaire seguida de um texto intitulado *Réponse à M. de V. ou Défense de l'axiome tout est bien*, que, por sua vez, não teve nenhum verso omitido. Acusou-se o seu teor ateu e seu ataque à providência. Não conquistou simpatizantes, pois sua perspectiva continuou a ser isolada no meio das vozes que se ergueram após o desastre, e foi atacado tanto por religiosos quanto por filósofos. O mais significativo desses ataques foi o de Rousseau, numa carta enviada a Voltaire e que mais tarde se tornará célebre como a *Carta sobre a Providência*.

A carta de Rousseau a Voltaire

A *Carta sobre a Providência* é uma defesa do otimismo e um ataque ao desespero de Voltaire. Mais do que isso, sua carta inaugura um novo modo de tratamento da questão do mal, ao deslocá-la de Deus ao homem. Ademais, a partir dessa pequena carta também é possível se orientar dentro da obra do genebrino, é possível retroceder aos dois discursos, pois ela se sustenta em parte sobre teses que se encontram neles, e é ainda possível identificar as bases do que mais tarde será a Profissão de Fé do Vigário Saboiano, no *Emílio*. Dos três grandes eixos que organizam o texto - (I) a defesa da providência, (II) a profissão de fé civil e (III) a antropologização da questão do mal –, o primeiro e o último nos interessam por agora.

A defesa de Leibniz e Pope retoma ponto a ponto as principais teses do otimismo filosófico: a regularidade do universo, as leis da natureza, o princípio de razão suficiente, a continuidade do todo e a inexistência do vácuo. Ela defende também sua mensagem moral: a confiança na providência e o apaziguamento do homem perante eventos que não pode compreender. Segundo o genebrino, o poema de Voltaire o

desespera ainda mais. Perante os males, a filosofia de Pope e Leibniz é consoladora, enquanto que a perspectiva de Voltaire é a do desespero.⁴⁵³ Rousseau acusa Voltaire de ser cruel e afligir ainda mais aqueles que sofrem com a falta de perspectiva futura e com a insolência de alguém que, em boas condições, põem-se a falar das mazelas alheias.⁴⁵⁴

Aquilo que Voltaire apresenta no poema como evidência contra a regularidade do universo, contra as leis da natureza, Rousseau considera “apenas um sofisma”. Os terremotos, os vulcões, e toda sorte de desastre natural, não escapam à regularidade natural. Afirmar algo como fora da regularidade natural pressuporia o conhecimento de toda a regularidade da natureza. Não podemos dizer que conhecemos toda a natureza, de modo que não podemos afirmar algo como contrário à sua regularidade. O fato de não compreendermos um fenômeno não significa que ele esteja fora da ordem das coisas, que não existam leis que o regulam, mas apenas que não conhecemos tais leis:

“Longe de pensar que a natureza não seja submissa à precisão das quantidades e das figuras, acreditaria, ao contrário, que apenas ela segue com rigor essa precisão, porque só ela sabe comparar exatamente os fins e os meios, e adequar a força à resistência. Quanto a essas pretensas irregularidades, pode-se porventura duvidar que cada uma delas tenha sua causa física, e seria suficiente não perceber essa causa para negar que exista?”⁴⁵⁵

Portanto, afirmar que coisas acontecem sem causa alguma é um disparate! O fato de não encontrarmos uma causa não significa que ela não exista, apenas não está ao

⁴⁵³ “O poema de Pope suaviza meus males e leva-me à paciência, o vosso aguça minhas dores, leva-me às queixas e, ao retirar-me tudo exceto uma esperança abalada, reduz-me ao desespero” ROUSSEAU, J.-J. Carta sobre a Providência. In: *Escritos sobre religião e moral*. IFCH/Unicamp. Campinas, 2002. p. 12.

⁴⁵⁴ “Não posso impedir-me, Senhor, de observar a esse propósito, uma oposição bem singular entre vós e mim quanto ao assunto desta carta. Saciado de glória e descrente das vãs grandezas, viveis livre em meio à abundância; bem seguro da imortalidade, filosofais pacificamente sobre a natureza da alma; e se o corpo ou o coração sofre, tendes Tronchin como médico e amigo; não encontrais, entretanto, senão o mal sobre a Terra. E eu, obscuro, pobre e atormentado por um mal sem remédio, medito com prazer em meu retiro e acho que tudo está bem”. *Idem, ibidem*. p. 26.

⁴⁵⁵ *Idem, ibidem*. p. 16.

nosso alcance. Afirmar a existência de efeitos sem causas é negar um dos princípios básicos da filosofia: o princípio de razão suficiente.⁴⁵⁶

Como se vê, Rousseau saiu em defesa de Leibniz. Há que se respeitar o princípio de razão suficiente ao se filosofar. Inversamente, também é impossível distinguir “os acontecimentos que têm efeitos daqueles que não os têm”. Antes de qualquer coisa, devemos saber que todos os efeitos têm causa, mesmo que não a percebamos, e que tudo que existe tem algum efeito, este também muitas vezes imperceptível. Como diz Rousseau:

“Todo acontecimento parece-me ter necessariamente algum efeito, ou moral, ou físico, ou um composto dos dois, que nem sempre, contudo, são percebidos, porque a filiação dos acontecimentos é ainda mais difícil a seguir do que a dos homens.”⁴⁵⁷

Para Rousseau, tudo se pauta por leis, tudo está dentro da regularidade da natureza. Aos olhos dela, “a curva mais estranha” é tão regular “quanto um círculo perfeito aos nossos olhos.” Como no *Discurso de Metafísica* de Leibniz, em que por detrás das mais estranhas e disformes figuras há uma regra que poderia um dia ser conhecida, Rousseau crê na existência de uma razão, de uma regularidade e de leis mesmo nos fenômenos mais incompreensíveis e aparentemente irregulares.⁴⁵⁸ A natureza é um todo regulado. Não há efeito sem causa, acontecimento sem razão alguma, nem evento sem qualquer efeito, tudo está ligado. Como diz Rousseau: “a poeira que uma carruagem ergue pode nada fazer à marcha do veículo e influenciar a do mundo; mas como não há nada de estranho no universo, tudo o que nele se faz, age necessariamente sobre o próprio universo”.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Lembremos que Voltaire aceita o princípio de razão suficiente, fazendo ressalvas a sua aplicação em casos particulares, como para as escolhas de Deus, mas nunca ao seu sentido geral.

⁴⁵⁷ *Idem, ibidem*. p. 17.

⁴⁵⁸ “E se alguém traçar, duma só vez, uma linha ora reta, ora circular, ora de qualquer outra natureza, é possível encontrar noção, regra ou equação comum a todos os pontos desta linha, mercê da qual essas mudanças devem acontecer. Não existe, por exemplo, rosto algum cujo contorno não faça parte duma linha geométrica e não possa desenhar-se dum só traço por certo movimento regulado. Mas, quando uma regra é muito complexa, tem-se por irregular o que lhe está conforme.” LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica. Op. cit.* p. 81.

⁴⁵⁹ ROUSSEAU, J.-J. Carta sobre a Providência. *Op. cit.* p. 18.

Voltaire concordaria em grande parte com a perspectiva de Rousseau: tudo se submete a leis e todos os efeitos têm causa, sua ressalva se refere ao princípio de plenitude. A imagem de do universo de Voltaire não é a da corrente dos seres, mas a da árvore genealógica. O que ele quer mostrar é a idéia de espaços vazios na natureza, uma imagem da natureza que, preservando a cadeia causal dos eventos, quer evitar as conseqüências do mundo pleno. Rousseau, ao contrário, reitera o princípio de plenitude tão caro ao otimismo: “se nem todos os acontecimentos têm efeitos sensíveis, parece-me incontestável que todos têm efeitos reais, dos quais a mente humana perde facilmente o fio, mas que nunca são confundidos pela natureza.”⁴⁶⁰ Contra essa regularidade e continuidade do mundo poderia se opor a existência do vácuo, de espaços não preenchidos entre os elementos da criação, como o faz Voltaire⁴⁶¹, mas, mais uma vez, se Voltaire se mostra convencido da existência do vácuo, se para ele as experiências lhe comprovaram que o vácuo existe, para Rousseau não se trata propriamente de uma demonstração conclusiva. Aqui Rousseau lança mão de um artifício. Para não aceitar a existência do vácuo, mas considerando os experimentos sobre o vazio, Rousseau afirma que como outrora algo parecia firme e verdadeiro (o mundo pleno) e foi substituído por uma outra perspectiva (a existência do vácuo), agora podemos afirmar que essas experiências apenas dão certo, salvam os fenômenos, e que é possível que futuramente surja uma outra teoria, restabelecendo a inexistência do vácuo.⁴⁶² Enfim, Voltaire, e Rousseau afirma que os céticos também, desconsideram essas objeções, tornando-se dogmáticos, escondendo em suas pretensas dúvidas diversas afirmações. Noutros termos, os do próprio autor, “qual o meio de ser acreditado, quando se vangloria de nada saber, ao afirmar tantas coisas?”⁴⁶³

De acordo com Rousseau, o desespero de Voltaire é insustentável, pois a própria noção de um Deus traz consigo a providência. Dizer o que Voltaire diz é atacar Deus, é negar sua bondade em favor de sua onipotência. Por que não o contrário? Por que não uma bondade ser preferida à onipotência? Talvez porque o homem se considere demais, de um ponto de vista demasiado particular. Será que o todo não é preferível à parte?

⁴⁶⁰ *Idem, ibidem.*

⁴⁶¹ Cf. VOLTAIRE, Cadeia dos seres criados. Dicionário filosófico. *Op. cit.* p. 115. Voltaire considera a noção de *chain of being* um “grande fantasma”, pois os “grandes espaços vazios” dos céus, a separação entre as espécies e a desproporção dos planetas revelam que a noção de gradação e continuidade, que já se encontrava em Platão, segundo Voltaire, a idéia da “gradação dos seres que se eleva desde o mais insignificante átomo até o Ser supremo”, é mais uma das fábulas da antiguidade que ainda contaminavam a filosofia.

⁴⁶² ROUSSEAU, J-J. Carta sobre a Providência. *Op. cit.* p. 19.

Não seria melhor o bem do todo do que a mera satisfação da parte? Eis aí mais um engano da perspectiva de Voltaire. Ele falseia o otimismo quando diz que seu lema é o tudo está bem, não é isto que o otimismo diz. O que ele verdadeiramente diz é que o todo está bem, não tudo é o melhor, o todo é o melhor, ou ainda, “Tudo está bem para o todo”. Voltaire estaria confundido mal particular, que ninguém, segundo Rousseau, nega a existência, e o mal geral, este sim inexistente de acordo com o otimismo. Nas palavras dele: “A questão não é saber se cada um de nós sofre ou não, mas sim se é bom que o universo exista, e se os males são inevitáveis na constituição do universo”.⁴⁶⁴

Como bem expressa o paradigma de Epicuro, o que está em jogo no problema do mal é a noção de Deus e da providência. Para Rousseau, a questão parece decidida:

“Se Deus existe, ele é perfeito; se é perfeito, é sábio, poderoso e justo; se é sábio e poderoso, tudo está bem; se ele é justo e poderoso, minha alma é imortal...”⁴⁶⁵

Se Deus existe, segue-se o otimismo filosófico, e como diz Rousseau, “Não se prova a existência de Deus pelo sistema de Pope, mas o sistema de Pope pela existência de Deus.” Se Deus existe, então este é o melhor dos mundos possíveis. A questão é se Deus existe. Perante as dificuldades que se impõem a respeito da existência de Deus, Rousseau assume o que ele chama da prova de sentimento. A razão pode suspender o juízo a respeito da existência do Ser Supremo, mas o sentimento traz algo ao qual ele não pode senão assentir.⁴⁶⁶ Ora, quem conhece as preocupações deístas de Voltaire, percebe que ele concordaria aqui com Rousseau. Na verdade, o expediente utilizado pelos dois filósofos é o mesmo, a autonomia da crença em relação à demonstração e às provas: há crenças que se estabelecem embora não tenham demonstrações. Voltaire,

⁴⁶⁴ *Idem, ibidem.* p. 20.

⁴⁶⁵ *Idem, ibidem.* p. 21.

⁴⁶⁶ “Quanto a mim, confessar-vos-ei ingenuamente que, nesse ponto, nem o pró nem o contra me parecem demonstrados pelas luzes da razão, e que o se teísta funda seu sentimento apenas sobre probabilidades, o ateu, menos preciso ainda, parece-me fundar o seu apenas sobre possibilidades contrárias. Além disso, as objeções, de uma e de outra parte, são sempre insolúveis, porque giram em torno de coisas das quais os homens não têm uma idéia verdadeira. Reconheço tudo isso, e, no entanto, creio em Deus tão fortemente quanto em qualquer outra verdade, porque crer e não crer são as coisas que menos dependem de mim; porque o estado de dúvida é um estado demasiado violento para minha alma; porque, quando minha razão divaga, minha fé não pode permanecer muito tempo em suspenso e se decide sem ela; enfim, porque mil questões me atraem de preferência para o lado mais consolador, e juntam o peso da esperança ao equilíbrio da razão”. *Idem, ibidem.* p. 22-23.

como Rousseau, não aceita o ateísmo. Mas o que Voltaire não aceita é a passagem que Rousseau efetua da existência de Deus ao otimismo filosófico e à imortalidade da alma.

O Deus de Voltaire, ao que tudo indica, não se importa muito com os detalhes deste mundo, e sendo incompressível, a passagem de sua existência aos dogmas professados pelo otimismo está interdita. Já o Deus de Rousseau, também parece não dar muita importância para a vida cá embaixo, mas organizou o todo da melhor forma possível. Nesse sentido, a Providência que Rousseau defende é uma providência geral, que age por leis gerais, e não influencia a cada momento aquilo que se passa com os homens. É o que se lê na passagem seguinte:

“Pode-se supor que os acontecimentos particulares aqui em baixo não são nada aos olhos do senhor do universo, que sua Providência é apenas universal, que ele se contenta em conservar os gêneros e as espécies e presidir ao todo, sem se inquietar com a maneira como cada indivíduo passa a sua curta vida. Um rei sábio, que quer que cada um viva feliz em seus Estados, tem necessidade de informar-se se os cabarés ali são bons?”⁴⁶⁷

Devotos e filósofos entendem mal a providência, por isso estão sempre ou a condena-la, como os filósofos, ou fazendo-a intervir nas coisas mundanas, como fazem os devotos. Eis aí dois erros que devem ser evitados: agir como Voltaire, que culpa os céus pelos males do mundo, ou como os devotos, imiscuindo a providência nos assuntos mundanos. Como no exemplo do bandido Cartouche, se a algum acidente o tivesse matado quando criança, praguejariam os filósofos, “mas que crime cometeu tal criança?”, mas como sobreviveu, ainda praguejam os filósofos, “por que é que deixaram-no viver?” Quanto ao devoto, com a morte da criança, ele diria: “Deus pune o pai com a morte do filho!”. E com a sobrevivência do criminoso, o devoto afirma: “Deus conservou sua vida para que punisse o povo!”. Enfim, para os filósofos, qualquer que seja o resultado a providência está sempre errada, e, para os devotos, ela tem sempre razão em todos os assuntos. A defesa de uma providência universal e não

⁴⁶⁷ *Idem, ibidem.* p.21.

particular, de um Deus que se preocupa com o todo e não com as singularidades das partes, como faz Rousseau, é, segundo o autor, um ataque aos dois partidos que se digladiavam: aquele dos *philosophes* e o dos apologistas. Ora, é preciso saber que essa providência geral organizou tudo por leis gerais; fez com que “cada ser material esteja disposto o melhor possível em relação ao todo, e cada ser inteligente e sensível o melhor possível em relação a si próprio.” Em outros termos, o mundo material está perfeitamente disposto em relação ao todo, e o homem o melhor disposto em relação a si mesmo, isto é, “que para aquele que sente sua existência, mais vale existir que não existir.”⁴⁶⁸

É essa providência que tem de ser defendida, não aquela faz-tudo dos devotos, nem aquela caluniada pelos filósofos. Mas, como vimos, tudo está assentado sobre uma prova de sentimento. Ou seja, a existência de Deus, donde se derivam as verdades acima, só é atingida por meio de uma prova de sentimento que não pode se tornar uma demonstração. E Rousseau já avisa os mais incautos:

“Não proíbo que isso que chamo prova de sentimento seja chamado preconceito, e não ofereço essa obstinação de crença como um modelo, mas, com uma honestidade talvez única, apresento-a como uma disposição invencível de minha alma, que nada jamais poderá sobrepujar, da qual, até agora, nada tenho a lastimar, e que não se pode atacar sem crueldade.”⁴⁶⁹

Feita a defesa da providência, ou seja, defendidos os principais artigos do otimismo filosófico, para onde se encaminha a perspectiva de Rousseau? Se a carta fosse apenas mais uma simples defesa do otimismo de Leibniz e Pope, pouca importância ela teria no debate com Voltaire, cuja devoção ao assunto já tinha feito com que percorresse diversas defesas e refutações do otimismo, às quais a carta de Rousseau pouco teria a acrescentar. Na carta de Rousseau existem dois níveis em que a questão do mal é tratada: (i) aquele em que a defesa do otimismo e da providência é feita, o nível

⁴⁶⁸ *Idem, ibidem.* p. 22.

⁴⁶⁹ *Idem, ibidem.* p. 24.

metafísico, e (ii)aquele que poderíamos chamar de nível antropológico. Entre esses dois níveis, há uma variação quanto ao tratamento do mal moral e do mal natural. Na perspectiva otimista, no nível metafísico, mal moral e mal natural, enquanto entendidos como males gerais, dentro da economia do todo, não existem. Não compreender certos eventos, não conseguir identificar suas causas, não significa que estejam fora da regularidade ou que não tenham causa alguma, mas tão somente revelam a limitação humana, mostram a incapacidade do homem para descobrir todas as leis que governam o todo. No final das contas, terminada a defesa do otimismo, o Deus de Rousseau está absolvido de qualquer responsabilidade pelo mal no mundo. Ainda no nível metafísico, ainda quando o foco da questão está em Deus, ele não é o autor dos supostos males – existindo Deus, algo sobre o qual Rousseau não tem dúvida, este é o melhor dos mundos possíveis, criação de um senhor sábio e bondoso, e o mal, qualquer que ele seja, é apenas uma deficiência da parte que não põe em cheque a ordem e a bondade do todo.

O mais interessante da carta de Rousseau se encontra no redimensionamento antropológico da questão. O mal moral é resultado das escolhas humanas⁴⁷⁰, o que não surpreende ninguém, mas o interessante é que mesmo o mal natural é remetido ao mal moral, à liberdade humana. O que verdadeiramente surpreende na perspectiva de Rousseau sobre o mal é que, feita a defesa da providência, e Deus absolvido, Rousseau identifica a fonte do mal moral na liberdade humana e, por fim, remete o próprio mal natural, que pareceria escapar à resposta ao primeiro tipo de mal, ao mal moral. Em outras palavras, articula o mal natural com o mal moral de modo a conferir um novo sentido à questão.

Rousseau afirma que mal natural e mal moral estão ligados, que “a maior parte de nossos males físicos são mais uma vez obra nossa”. Trata-se agora de responsabilizar o homem pelos males por meio da articulação entre mal moral e mal natural:

“Quanto a mim, vejo em toda parte que os males a que a natureza nos submete são muito menos cruéis que os que nós a eles acrescentamos.”⁴⁷¹

⁴⁷⁰ “Não vejo como se possa buscar a fonte do mal moral em outro lugar que não no homem livre, aperfeiçoado, portanto corrompido; e, quanto aos males físicos, se a matéria sensível e impassível é uma contradição, como me parece ser, eles são inevitáveis em todo sistema do qual o homem faça parte, e então a questão não é por que o homem não é perfeitamente feliz, mas por que ele existe.” *Idem, ibidem.* p. 13.

⁴⁷¹ *Idem, ibidem.* p. 14

Enfim, é “o abuso que fazemos da vida que a torna penosa”. Mesmo os males físicos, aqueles que aparentemente estão fora da alçada humana, são remetidos às escolhas do homem. O problema, então, não é o terremoto de Lisboa, o problema é Lisboa. Não se trata de lastimar um evento como um terremoto, uma erupção vulcânica, trata-se de encontrar a fonte desses males no modo de vida humano que possibilita a ocorrência de catástrofes. Trata-se de identificar qual é processo que levou os homens a se tornarem o que são, a viverem como vivem, a preferirem as cidades ao campo e a se amontoarem em casas de seis ou sete andares. Ora, culpar o homem pelos males do mundo e identificar uma corrupção em sua trajetória não é uma resposta estranha à história do problema do mal. Isto é exatamente o que faz Agostinho quando trata a questão na sua querela com os maniqueus; ele transfere o foco da questão de Deus ao homem. Tradicionalmente, a questão do mal punha em xeque os atributos de Deus. O paradigma desse problema se encontra no fragmento de Epicuro, segundo o qual a existência do mal é incompreensível caso suponhamos a existência de um Deus bom e onipotente. Os maniqueus, perante a realidade do mal, afirmavam que o mundo era governado por dois princípios: um bom e outro mau. O princípio de bem seria Deus e o princípio do mal seria uma matéria informe co-eterna a Deus. Ora, como é fácil notar, essa resposta não poderia ser aceita por Agostinho. Nos termos do bispo de Hipona, o Deus dos maniqueus não seria onipotente, porquanto não pode acabar com o mal, nem seria o criador do universo, pois algo escapa à sua criação, seria, ao fim e ao cabo, um Deus perverso e limitado, ambas perspectivas inaceitáveis.

Para Agostinho, o problema está em focar a questão em Deus e não no homem. Deus é bom e onipotente e o mal é resultado da nossa ação, de nosso afastamento de Deus. A bem da verdade, o mal não tem realidade, ele é apenas um desvio, o afastamento de Deus. A questão é que afastado da luz, o homem tende a confundir os objetos e afastar-se ainda mais de Deus. Se cabe ao homem algum esforço para retornar a Deus, encontrar verdadeiramente o caminho que leva até Ele depende de uma iluminação que ultrapassa suas próprias forças. Lançados nas trevas, mesmo que busquemos o caminho, errar é nossa tendência. Se iluminar o caminho depende de Deus, e ele não o faz a todos, a condição na qual o homem se encontra é resultado de sua desobediência, foi lançado nela pela corrupção da vontade livre. O pecado de Adão e Eva é o momento originário desse afastamento que só pode ser redimido pelo próprio absoluto feito parte, Cristo. Todos os males morais são resultado de nosso livre-arbítrio. E os males naturais, por sua vez, são a punição pelos males morais, ou seja, dor, morte e

sofrimentos de toda a sorte são o preço que pagamos pela mordida na maçã, pela desobediência a Deus, pela curiosidade e pela vontade de se igualar ao criador. Culpa do homem, corrupção (desvio/afastamento) em sua trajetória e articulação entre mal moral(pecado) e mal natural(punição), eis a estrutura da resposta agostiniana ao problema do mal.

É importante notar que se em seu momento metafísico Rousseau se filia às teses do otimismo filosófico, à teodicéia de Leibniz, em seu momento antropológico, as semelhanças estruturais entre sua resposta e a agostiniana são muitas. A culpa é do homem, ele é um ser corrompido, e a inteligibilidade do mal passa pela articulação de mal moral e mal natural. Contudo, as semelhanças são apenas estruturais, em seus conteúdos, Rousseau elabora uma laicização da estrutura da queda ou sua naturalização, não se trata mais de dogmas religiosos ao qual teríamos acesso pela revelação, mas sim de aspectos ligados ao homem e a sociedade, ao quais temos acesso pelo raciocínio, pela experiência e pela história. Comparativamente, do afastamento de Deus devido ao pecado original, passamos, em Rousseau, ao afastamento da natureza devido a associação entre os homens, da queda, da expulsão do paraíso, à corrupção do homem em sociedade, e, finalmente, da articulação entre pecado (mal moral) e punição (mal natural), passamos à articulação entre mal moral (escolhas humanas) e mal físico (resultado daquelas escolhas).

Para compreender o sentido da corrupção da qual fala Rousseau é preciso prestar atenção ao que o autor condena na pequena passagem da carta que agora nos atemos. Quem é o homem corrompido? Os habitantes de Lisboa que se amontoaram em casas de seis ou sete andares, os infelizes que se arriscaram no “desastre por querer pegar, uns suas roupas, outros seus papéis, outro seu dinheiro”, os “senhores da cidade, os únicos homens que levamos em conta”. Ora, a cidade como local do aperfeiçoamento, da urbanidade dos modos, é também mais corrompida.⁴⁷² Uma vida mais próxima da natureza renderia aos homens mais felicidades do que aquela que pensa encontrar nos acotovelamentos da vida citadina. Dentro da própria cidade há graus distintos de aperfeiçoamento, portanto, de corrupção. Nessa gradação de aperfeiçoamento e corrupção, o posto mais alto é dividido entre os ricos, os cientistas, os artistas e os literatos. Rousseau suspeita: quem Voltaire consultou para defender a opinião segundo a qual a vida é um mal?

⁴⁷² Cabe lembrar a crítica ao luxo, à urbanidade e à sofisticação dos costumes no *Discurso sobre as ciências e as artes*.

“Aliás, Senhor, quem devo acreditar que consultastes sobre isso? Ricos, talvez, saciados por falsos prazeres mas ignorando os verdadeiros, sempre enfadados com a vida e sempre temendo perdê-la; talvez pessoas de letras, de todas as espécies de homens o mais sedentário, o mais malsão, o mais reflexivo e, conseqüentemente, o mais infeliz.”⁴⁷³

Aqui já é possível precisar melhor as qualidades dos homens aperfeiçoados: eles ignoram os verdadeiros prazeres, entendiam-se com a vida, temem a morte, vivem no ócio, portanto, têm saúde fraca e não retiram da reflexão senão a infelicidade. Comparados a esses homens, o artesão, o burguês o camponês - que constituem a maioria dos homens e, por isso mesmo, deveriam ser os primeiros a se consultar quando for o caso de pedir o testemunho da humanidade – têm mais saúde, são menos sedentários, são mais úteis e são, portanto, mais felizes. A corrupção tem seu máximo grau nas figuras mais aperfeiçoadas dentro da estrutura social, os ricos e os *hommes des lettres*.

Portanto, o problema do mal ganha novo sentido. Apesar da articulação entre mal moral e mal natural não ser de todo nova, a laicização ou naturalização dessa articulação - que abandona os dogmas cristãos do pecado original, substituindo-os pela natureza, a sociedade e a história, ainda que mantenha a sua estrutura - confere novos rumos ao debate acerca do mal. Responsabilizar o homem, da forma que o faz Rousseau, abre as portas para uma nova compreensão do problema, permitindo que se encare certos eventos de uma perspectiva segundo a qual a instauração e o desenvolvimento da sociedade, assim como todas as escolhas feitas dentro dela, são decisivos para a relação humana com fenômenos naturais. A preocupação deixa de ser metafísica para se tornar prática, conferindo uma dimensão distinta à compreensão das catástrofes naturais.⁴⁷⁴

⁴⁷³ *Idem, ibidem.* p. 15.

⁴⁷⁴ Cf. MARQUES, J. O. The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake. *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*, Campinas, v. 15, n. 1, p. 33-57, 2006.

Rousseau não recebeu a resposta que esperava imediatamente, Voltaire apenas enviou uma nota agradecendo os comentários sobre o seu poema e dizendo que estava muito doente, porém, no livro IX das *Confissões*, Rousseau afirma que *Candide* é a resposta que aguardava, apesar de não ter lido o conto, completa.⁴⁷⁵ Ora, o que levou Rousseau a pensar que *Candide* seria uma resposta à sua *Carta sobre a Providência*? Comentário estranho, ainda mais porque seguido da confissão de não ter lido o conto de Voltaire. Seria simplesmente mais um excesso de um autor muito confiante em sua importância? Talvez. Mas se dermos um pouco mais de crédito a Rousseau - e considerando que mesmo não tendo lido a obra de Voltaire, ele deveria provavelmente ter notícia dela – possamos compreender de outra maneira a intuição do genebrino. Afinal, o que Rousseau condenava no poema de Voltaire era o seu ataque à providência, ou seu erro de alvo, pois se mirou o otimismo filosófico, Voltaire teria acertado a Providência. O poema conteria uma confusão entre o ponto de vista particular e o geral que apenas serviria para complicar ainda mais os ataques ao governo de Deus. Ora, é justamente isto que *Cândido* abandona, seu ataque ao otimismo filosófico não embaralha os pontos de vista geral e particular como no poema, mas toma de uma vez por todas o ponto de vista particular, encarnado numa personagem cujo objetivo é pôr à prova um sistema filosófico a partir de sua própria experiência ampliada ao limite.

Sobre *Cândido* e o mal

Cândido ou o otimismo é a obra mais lida de Voltaire e talvez a única que ainda apareça nas coleções de literatura em todo o mundo. É curioso, no entanto, que ela tenha se mantido como referência do pensamento de Voltaire a ponto de ser encarregada de transmitir a posição definitiva do autor sobre uma questão que lhe perturbou por cerca de quarenta anos. Considerando o percurso que fizemos até aqui, é preciso reconhecer que a inserção do conto dentro do conjunto das obras de Voltaire e no contexto do debate sobre o mal nos séculos XVII e XVIII faz com que ele ganhe uma nova dimensão. Em primeiro lugar, porque se reconhece com mais nitidez o seu verdadeiro valor filosófico, literário, histórico e polêmico. Filosófico porque a caricatura da filosofia do otimismo exacerba pontos que são realmente frágeis e discutíveis nessa doutrina. Literário porque a caricatura e a exacerbação se realizam por meio de

⁴⁷⁵ « Depuis lors Voltaire a publié cette réponse qu'il m'avait promise, mais qu'il ne m'a pas envoyée. Elle n'est autre que le roman *Candide*, dont je ne puis parler, parce que je ne l'ai pas lu. » ROUSSEAU, J.-J. *Les Confessions*. Vol. II. G-F. Paris, 1968. p. 185.

expedientes literários os mais diversos, a aceleração do tempo da narrativa e o jogo dos nomes dos personagens são dois deles. Histórico porque a narrativa é também a obra de um historiador que faz uma crônica de seu tempo, da guerra dos sete anos, da presença dos jesuítas na América da condenação do almirante Bying, por exemplo. Polêmico no sentido de que o conto toma partido num debate público com o intuito de se fazer ouvir, de maneira a envolver elementos de uma amplitude social enorme, desde as mistificações da produção e publicação da obra até o seu lugar e valor dentro dos quadros de compreensão tanto filosóficos quanto literários então disponíveis. Em segundo lugar, e em outra direção, passamos a ver o seu verdadeiro valor, não como a posição fixa e final de Voltaire sobre o assunto, mas como mais um ponto de vista a partir do qual Voltaire avalia o sistema filosófico do otimismo.

Não cabe aqui avançar uma consideração muito ampla sobre *Candide*, ainda mais porque os aspectos sublinhados acima aparecem todos unidos, de modo que começar a desatar alguns desse nós acabaria por conduzir a uma consideração excessivamente longa do conto. Um estudo mais detalhado de *Candide* teria de lidar, por exemplo, com a inserção do conto no cardápio de formas literárias que a tradição oferecia ao nosso autor. Aqui caberia compreender a relação conflituosa de Voltaire, e do século XVIII em geral, com o gênero romanesco, e como a obra é ela própria uma crítica a esse gênero.⁴⁷⁶ Para tanto, seria necessário atinar para a singular utilização do tempo no conto, invertendo seu uso tradicional nos romances de aventura barrocos, além de acelerar de tão modo as peripécias do personagem principal a ponto tornar as aventuras desastrosas algo cômico ao leitor.⁴⁷⁷ Caberia também num estudo mais detalhado, analisar como a trama romanesca se faz a partir de um jogo de nomes dos personagens e lugares, que além de encerrar uma paródia de personagens e questões caras ao autor, constituem também uma crônica de eventos notórios do século XVIII.⁴⁷⁸

Entretanto, o que interessa aqui é antes de tudo marcar alguns aspectos do valor filosófico de *Candide* dentro da discussão mais ampla sobre o mal. O primeiro elemento a se destacar concerne ao ponto de vista de *Candide*. Não se trata mais do equilíbrio dos pontos de vista geral e particular, como em *Zadig*, por exemplo, também não se trata de

⁴⁷⁶ Cf. MATOS, L. F. de. A moral do jardim (sobre *Candide*). In: *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Ed. UFMG. Belo Horizonte. 2001. p. 214-218. & BRANDÃO, R. Voltaire e conto filosófico, introdução a *Micromegas e outros contos*. Ed. Hedra. São Paulo, 2006.

⁴⁷⁷ Sobre a aceleração da narrativa e a comicidade ver: CALVINO, I. *Cândido ou a velocidade*. In: *Por que ler os clássicos*. Companhia das Letras. São Paulo, 1994.

⁴⁷⁸ Cf. STALLONI, Y. Lieux et personages dans *Candide*. In: *Analyses et réflexions sur Candide de Voltaire*. Ellipses. Paris, 1982. p. 72-84.

tomar partido do ponto de vista particular se endereçando à Providência e à organização do todo, como no *Poema sobre o desastre de Lisboa*, mas sim de tomar o ponto de vista particular por si mesmo. Voltaire não quer questionar o otimismo filosófico a partir de consideração de um evento específico e com as cores dramáticas desse evento pôr em dúvida as teses do otimismo filosófico. Decerto, em ambas as obras é o mundo que presta testemunho contrário às teses do sistema otimista, mas o poema versa sobre um evento específico, tira sua força da enormidade da catástrofe e da incapacidade do otimismo consolar as suas vítimas e endereça suas dúvidas à providência, mantendo a oscilação entre a organização do todo e o sofrimento do homem. Já *Candide* tira sua força contra o sistema do otimismo da repetição e exageração de acontecimentos que pretendem conduzir a um descrédito da afirmação de que este é o melhor dos mundos possíveis, sem se dirigir, no entanto, à providência ou pôr em dúvida a ordem do mundo.

A narrativa conta a expulsão do jovem Cândido do paraíso terrestre e a acumulação de desgraças do personagem principal com uma rapidez vertiginosa. A aceleração dos acontecimentos visa sobrecarregar o leitor de evidências contra o otimismo e causar a comicidade. Cabe notar, no entanto, que a aceleração do tempo tem resultados distintos para o leitor e para o próprio protagonista. Há uma focalização interna e outra externa dos eventos: para o leitor, a focalização externa dos eventos tem um resultado cômico reforçado pela aceleração, para o protagonista da narrativa, a focalização interna faz com os acontecimentos sejam encarados como absurdo, uma falta de sentido ampliada pela sucessão vertiginosa em que acontecem.

Qual é, no entanto, o objetivo da narrativa das desventuras de Cândido? Ora, como se sabe, é sobre o jovem puro, a *tabula rasa* ou a *empty cabinet* do empirismo, que a experiência inscreverá seus caracteres. Mas que o nome do protagonista não nos faça esquecer que é do choque entre uma educação encastelada e guiada por um falastrão e a realidade do mundo que surge o absurdo. Em outros termos, Cândido é ingênuo e sem experiência, mas ele não é completamente uma folha em branco, boa parte de sua inabilidade com o mundo vem da falta de experiência, mas também da inadequação de sua educação ao mundo real. Como já advertia o prefácio do *Poema sobre o desastre de Lisboa* sobre o verdadeiro alvo do ataque ao lema *Tout est bien*, *Candide* visa mais aos admiradores de Leibniz do que o próprio Leibniz. Pangloss não é Leibniz, ele é, na verdade, um daqueles admiradores que se contentam em repetir o lema de um sistema e que se fiam sem mais na autoridade do filósofo do qual

pretendem ser porta-voz. Daí que parte da caricatura do sistema de Leibniz seja compreensível, Voltaire não quer pintar o próprio Leibniz, mas o sucesso do otimismo filosófico numa boca pouco filosófica como aquela de Pangloss, que insiste em sustentar um lema desmentido pela experiência.⁴⁷⁹ Entretanto, as caricaturas que Voltaire faz são na verdade dificuldades que realmente devem ser enfrentadas pelo sistema otimista, e das quais estavam muito cientes seus criadores.

Vejam, pois, algumas das caricaturas que Voltaire faz do leibnizianismo. Uma delas é a confusão entre a parte e o todo. Por exemplo, quando, no capítulo um, o narrador diz que Pangloss provava admiravelmente que o castelo do senhor barão era o mais belo de todos os castelos possíveis, Voltaire confunde a parte e o todo. Ele parece esquecer que o melhor de todos os possíveis é o todo, é o conjunto do universo, e não cada parte dele comparada às⁴⁸⁰ outras partes em outros universos possíveis, não é a coisa particular que é a melhor, mas o mundo como um todo na qual ela se insere.⁴⁸¹ E Leibniz ainda faz questão de deixar claro que o que chama de mundo é a “coleção de todas as coisas existentes” e não somente a Terra.

Outro exemplo vem da confusão entre o melhor dos mundos e o paraíso terrestre, encontrada na chegada a Eldorado ou na referência à vida na Westfália. Ora, em nenhum momento o melhor dos mundos possíveis de Leibniz se confunde com um paraíso terrestre, com um lugar perfeito. O melhor dos mundos possíveis é uma noção metafísica segundo a qual um Deus sábio, bom e poderoso, perante os infinitos mundos possíveis, ou seja, as infinitas combinações entre os seres, escolhe aquela que melhor conjuga a pluralidade dos efeitos e a economia das vias, a maior compossibilidade de existência com a maior economia de princípios. Não se trata, então, da afirmação de uma condição humana perfeita, isenta de males.

⁴⁷⁹ Um exemplo dessa insistência desarrazoada no melhor dos mundos possíveis vem de uma correspondente alemã de Voltaire, Louise-Dorothée, duquesa de Saxe-Gotha. A duquesa havia perdido um filho na guerra dos sete anos, que tanto chocou Voltaire e devastou a terra do otimismo filosófico, mesmo assim a duquesa, em carta a Voltaire, insiste: “qu’une chose peut être mauvaise à certains égards, par partie, pour tel ou tel individu, et être bonne dans son ensemble, pour le but général”. *Apud*. POMEAU, R. Introduction. In: *Micromegas, Zadig, Candide*. *Op. cit.* p. 33. Outro importante fato a se considerar é o sucesso que tinha o otimismo na época, demonstrado pela conversão da Mme Du Châtelet ao sistema de Leibniz nos anos 1740, pelo concurso da Academia de Berlin em 1755 e pela presença do leibniz-wolffismo no círculo da *Encyclopédie*, principalmente com a figura de Jean-Samuel Formey, que publicou nos anos de 1740 uma vulgarização de Leibniz e Wolff intitulada *La belle wolffinienne*.

⁴⁸⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée*. # 8. *Op. cit.* p. 108.

⁴⁸¹ Cf. LEIBNIZ La cause de Dieu. # 137. In: *Essais de Théodicée*. *Op. cit.* p. 451 : « Ainsi il peut se faire que, dans une construction ou une décoration, on ne choisisse pas la pierre la plus belle, ou la plus précieuse, mais celle qui remplit le mieux la place vide ».

Um terceiro exemplo: na passagem em que o anabatista Jacques se afoga tentando salvar um marinheiro patife (capítulo V), Voltaire acusa o otimismo de conduzir à inação, pois Pangloss impede Cândido de mergulhar no mar para tentar salvar Jacques, provando-lhe *a priori* que a baía de Lisboa havia sido criada para que Jacques se afogasse. Ora, aqui fica claro que Pangloss não é Leibniz, pois o falastrão é, na verdade, partidário do *fatum mahometanum*, e não do destino ao qual adere o cristão. Já vimos como Leibniz se esforça em distinguir as concepções de destino, afastando a acusação de quietismo.

Contudo, a confusão entre a parte e o todo, já apresentada por Rousseau, a confusão entre a ordem do todo e a perfeição para o homem e a acusação de quietismo são, na verdade, caricaturas e pastiches de aspectos que Voltaire realmente considerava frágeis no otimismo filosófico. Em primeiro lugar, os textos de Voltaire estão marcados pela oscilação entre a visão particular e a visão geral e pela dificuldade da manutenção de um sistema que exija um constante ponto de vista global. Em segundo lugar, a postura metafísica do ponto de vista privilegiado do todo ignora os anseios da parte. Nesse sentido, uma noção abstrata de melhor nada oferece ao homem individualmente. Um Deus sábio, bom e poderoso parece ter de ser bom para suas criaturas, a cada uma delas, e não somente ter uma preocupação geral. Em terceiro lugar, a despeito das inúmeras tentativas de se evitar o quietismo - lançando mão, por exemplo, da vontade presuntiva de Deus e da aceitação do destino apenas *a posteriori*, bem como a distinção entre os três tipos de *fatum* -, seu perigo permanece, pois não está tudo (minha ação de acordo com a vontade presuntiva de Deus, meu reto juízo e minha posterior aceitação do destino) determinado de antemão? É neste sentido que podemos dizer que a caricatura de Leibniz feita por Voltaire exagera por meio de diversos recursos literários aspectos verdadeiramente questionáveis do sistema otimista.⁴⁸²

Como vimos, Bayle afirmava que uma teoria pode ter valor *a priori*, ou seja, sua ordem, coerência interna e clareza das idéias, mas deveria ter também valor *a posteriori*, isto é, ser capaz de se sustentar perante os fatos, ou melhor, ser capaz de lhes dar uma explicação. É neste sentido que o maniqueísmo pode ser horrível *a priori*, e o otimismo uma bela teoria, mas é a partir de seu valor *a posteriori* que o maniqueísmo se sustenta. Voltaire parece supor essa distinção quando empreende seu ataque à vulgarização do otimismo filosófico. Ele reconhece que o sistema de Leibniz e Pope tem um lado

⁴⁸² Cf. MALKASSIAN, G. *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*. Ellipses. Paris, 2005.

positivo, mas ele é um sistema incapaz de explicar os fenômenos e de pautar a conduta humana.⁴⁸³ Apoiado ainda em Locke, Voltaire, como dissera a Frederico, não acredita ser possível raciocinar *a priori* em questões metafísicas, sem o “compasso da matemática nem da chama da experiência e da física” não há conhecimento possível. Assim, qualquer teoria que proceda sem partir da observação dos fenômenos particulares e lentamente se encaminhe à generalização por indução está fadada a malograr. A crítica a qualquer procedimento *a priori* em metafísica se faz em *Candide* por meio do contraste entre o mundo real e a doutrina professada por Pangloss e em parte pelo próprio protagonista.

Pangloss é, portanto, um pastiche de Leibniz, mas um pastiche que revela dificuldades realmente existentes no sistema do filósofo alemão. O professor de metafísico-téologo-cosmonigologia é um péssimo raciocinador, isto é certo, mas sua admiração por Leibniz e sua terminologia (razão suficiente, harmonia preestabelecida, tudo é feito para um fim) estão fundadas nas “demonstrações” que podem ser encontradas na obra do alemão. É preciso lembrar que Voltaire já denunciara o abuso do princípio de razão suficiente quando aplicado a Deus, nos *Elementos da Filosofia de Newton*, bem como suas considerações sobre o problema da comunicação entre as substâncias, nas *Cartas Inglesas* e no *Tratado de Metafísica*, empreendiam uma crítica da distinção substancial, justamente para evitar as dificuldades dos ocasionalismos e das harmonias preestabelecidas e, por fim, Voltaire criticara o uso exagerado das causas finais, reservando um finalismo para a natureza, mas evitando a figura de um *cause-finalier* como Pangloss.

Algumas passagens de *Cândido* são exemplares no que se refere à caricatura reveladora de verdadeiras fraquezas. Considere-se mais uma vez o afogamento do anabatista Jacques, no capítulo V. Sem dúvida que se trata de uma caricatura fazer com que Pangloss prove *a priori* que o terremoto de Lisboa e o mar tenham sido feitos para o afogamento de Jacques. Leibniz jamais afirmaria que qualquer evento particular pudesse ser a causa final do terremoto.⁴⁸⁴ Entretanto, a consideração da interdependência entre todas as substâncias e seus acidentes, a harmonia

⁴⁸³ Nas palavras de Gérard Malkassian: “En outre, s’il reconnaît la cohérence interne du système ainsi que le plaisir intellectuel que cette cohérence suscite, il pense, contrairement à Leibniz, que ces qualités ne constituent pas des preuves suffisantes de la validité de l’ensemble. Celle-ci se juge plutôt à sa capacité à se mesurer au réel tant au plan descriptif que normatif et existentiel ». *Op. cit.* p. 43.

⁴⁸⁴ Cf. MALKASSIAN, G. *Op. cit.* p. 46.

preestabelecida, revela que o mundo escolhido por Deus é tal que Jacques teria de morrer afogado no momento em que estivesse na baía de Lisboa.

A crítica ao sistema de Leibniz não é a recusa absoluta de todo valor do otimismo filosófico, mas de sua pretensão de ser o mais racional e a única solução possível, além de se crer consolador, principalmente porque ele se baseia num pretensioso ponto de vista global sobre o universo que é, na verdade, impossível ao homem. Os casos particulares acumulados na narrativa de *Candide* são, portanto, repetidas instâncias que pretendem contestar a validade de uma tese universal e abstrata. Leibniz pretende que os males da vida são inferiores aos bens, por exemplo, mas em nenhum momento fornece algum elemento da experiência que sustente sua afirmação.⁴⁸⁵ Ele fala da vida do homem, em que os bens ultrapassam os males, mas ela própria não é consultada, ao invés, é em vista de uma coerência interna e geral que ela é considerada.

Outro abuso de Pangloss está em transpor um quadro de compreensão limitado à natureza ao âmbito moral, tornando assim seu discurso uma justificação das coisas como elas são, ao atribuir necessidade às convenções sociais e à hierarquia nobiliárquica da Westfália.⁴⁸⁶ Mas não permite o próprio Leibniz essa transposição quando naturaliza a desigualdade de condição entre os homens?⁴⁸⁷

Outro aspecto nunca considerado, mas de muita importância, aparece no trecho seguinte:

“Nada tão belo, tão lesto, tão brilhante, tão bem ordenado como aqueles dois exércitos. As trombetas, os pífanos, os oboés, os tambores, os canhões formavam uma harmonia como jamais houve no inferno. Primeiro os canhões derrubaram cerca de seis mil homens de cada lado; em seguida a

⁴⁸⁵ Cf. MALKASSIAN, G. *Op. cit.* p. 47.

⁴⁸⁶ O paralelo entre otimismo filosófico e hierarquia reaparece, com outro sentido, no *Dicionário filosófico*, no verbete ‘Cadeia dos seres criados’, quando Voltaire critica a noção de *chain of being*: “A imaginação compraz-se, a princípio, em ver a passagem imperceptível da matéria bruta à matéria organizada, das plantas aos zoófitos, dos zoófitos aos animais, destes ao homem, do homem aos duendes, desses duendes que são revestidos de um pequeno corpo gasoso às substâncias imateriais e, finalmente, mil ordens diferentes destas substâncias que, aumentando de beleza em perfeições, se elevam até ao próprio Deus. Esta hierarquia agrada muito à gatinha simples, que julga ver nela o papa e seus cardeais, seguidos dos arcebispos e bispos; após o que se seguem os curas, os vigários, os padres, os diáconos, os subdiáconos; depois os monges e, a fechar a marcha, os frades capuchinhos.” VOLTAIRE, Cadeia dos seres criados. *Dicionário filosófico. Op. cit.* p. 115.

⁴⁸⁷ Cf. LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée*. #246 Garnier-Flammarion. Paris. 1969. p. 264.

mosquetaria varreu do melhor dos mundos uns nove ou dez mil marotos que lhe infetavam a superfície. A baioneta foi também a razão suficiente da morte de alguns milhares de homens.”⁴⁸⁸

O trecho acima e aquele outro em que Pangloss mostra a cadeia causal de sua sífilis (capítulo IV) pressupõem uma distinção entre ordem e bondade que é muito importante. Já em *Zadig*, Voltaire mostrara que o conflito entre a visão global e a visão parcial se ampliava pelo fato de que o homem além de racional é também sensível. A filosofia, esforço racional de abstração e de tomada do ponto de vista global, já tinha muitas dificuldades em se conciliar com o coração. No *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, a imagem do homem sensível é retomada com mais veemência. A lamentação não é fruto do orgulho humano, mas da sensibilidade, e é ela própria que desmente as afirmações dos otimistas.⁴⁸⁹ É a condição de ser sensível que interdita ao homem a via otimista dos cálculos dos bens e dos males. Não se trata apenas de combater o otimismo em seu terreno, o que Voltaire faz ao reconsiderar as dificuldades que essa doutrina tem de enfrentar, mas também de opor à ordem racional defendida pelo sistema otimista a ordem sensível sobre a qual prestam testemunho os homens.

Para compreender como a crítica ao otimismo baseada na interdição do ponto de vista global se complementa com o recurso à distinção entre ordem e bondade é preciso se remeter ao verbete “Bem (tudo está)” do *Dicionário Filosófico*. Esse texto muito auxilia na elucidação da crítica voltairiana ao sistema otimista, pois, em primeiro lugar, ele passa em revista as diversas respostas ao antigo problema do mal. Já no início do verbete, Voltaire sublinha as dificuldades de uma conciliação dos dogmas do cristianismo com o sistema otimista. Afinal, como coadunar o pecado original e o melhor dos mundos possíveis? Se este é o melhor dos mundos, não houve queda, nem haverá redenção. Então, Voltaire cita o paradigma de Epicuro e algumas soluções históricas ao problema, rejeitando a todas elas: a gnose maniqueísta, pois “estes povos nunca falaram com o princípio do bem nem como o do mal”, as fábulas teológicas cristãs, os mitos dos gregos (caixa de Pandora, “com efeito uma alegoria encantadora”),

⁴⁸⁸ *Cândido ou o otimismo*. In: VOLTAIRE, *Contos*. Trad. Mario Quintana. Abril Cultural. São Paulo, 1972. p. 159.

⁴⁸⁹ « Vous criez « Tout est bien » d’une voix lamentable, L’univers vous dément, et votre propre coeur Cent fois de votre esprit a réfuté l’erreur. » *Idem, ibidem*. p. 307.

dos indianos e dos sírios. A partir daí, Voltaire passa a tratar de Bolingbroke e Shaftesbury, dos quais Pope teria retirado as idéias para a composição do *An Essay on Man*. O que dizem esses autores? Voltaire condensa a posição dos ingleses nas seguintes palavras:

“Há muitos argumentos a opor a essas lamentações sobre os defeitos da natureza. Como foi possível que tivesse saído assim, tão impotente e tão defeituosa, das mãos de um ser perfeito? Mas eu por mim nego que seja defeituosa... A sua beleza resulta do jogo dos contrários, e a concórdia universal nasce de um perpétuo combate... É necessário que um ente seja imolado a outros: os vegetais aos animais, os animais à terra...; e as leis do poder central e da gravitação, que emprestam aos corpos celestes o seu peso e movimento, não poderão ser transgredidas por um mesquinho animal que por muito protegido que esteja por essas mesmas leis, em nome delas ficara, pouco depois, reduzido a cinzas, pó e nada”.

490

No final das contas, “o seu tudo-está-bem significa apenas isto: que o todo é comandado por leis imutáveis; ora, quem o não sabe?”. O único significado de “Tudo está bem” é a submissão da natureza a leis, a existência de uma ordenação, além disso, não há sentido para o lema popiano. Não é possível achar que por causa da constatação da ordenação o homem tenha de se calar perante o sofrimento, pois ordem e bondade são coisas distintas. Isto fica claro com um exemplo semelhante aquele do combate entre os exércitos dos Ábaros e dos Búlgaros e da explicação da sífilis de Pangloss:

“Quando se forma uma pedra na minha bexiga, trata-se duma mecânica admirável: sedimentos calcários passam pouco a pouco no meu sangue, vão sendo coado pelos rins, passam pelos ureteres, depositam-se na bexiga, aglomerando-se ali por uma excelente

⁴⁹⁰ Bem (tudo está). Dicionário Filosófico. In: *col. Os Pensadores. vol. Voltaire. Op. cit.* p. 113.

atração newtoniana: forma-se a pedra, engrossa, padeço de males mil vezes piores que a morte, tudo em nome do melhor arranjo do mundo; um cirurgião, tendo aperfeiçoado a arte inventada por Tubalcain, espeta-me um ferro agudo e cortante no perineu, agarra a pedra com suas pinças: parte-a ao cabo de grandes esforços, tudo em nome de um mecanismo necessário; e ainda em nome desse mesmo mecanismo acabo por morrer no meio de horrorosos sofrimentos. Tudo isto está bem, tudo isto é a evidente sucessão dos princípios físicos inalteráveis: estou completamente de acordo convosco e já o sabia tão bem como vós”.⁴⁹¹

As doenças e o sofrimento físico seguem uma ordem e se submetem também eles a leis físicas, mas sabendo disso não deixamos de sofrer. O fato de serem ordenados não significa que sejam bons. Caso o homem fosse apenas dotado de razão, caso não fosse composto também de sentidos e sensibilidade, aí sim o otimismo seria incontestável.⁴⁹²

Outro verbete do *Dicionário* pode nos auxiliar a compreender esta separação que Voltaire faz entre a ordenação e a bondade. No verbete “Beleza, Belo”, nosso filósofo narra a seguinte conversa:

“Um dia assistia eu a uma tragédia na companhia de um filósofo. ‘-Como isto é belo! – exclamava ele. – Mas onde está a beleza disto? – perguntei-lhe – Está em que o autor atingiu a finalidade que pretendia’. No dia seguinte o tal filósofo tomou um purgante que lhe fez grande efeito. ‘Atingiu a finalidade’, comentei. ‘Ora, aí está um purgante belo!’ Então percebeu que não se pode dizer que uma purga é bela e que para darmos a qualquer coisa o título de

⁴⁹¹ *Idem, ibidem.*

⁴⁹² “Se fôssemos insensíveis, nada haveria a dizer de tal física. Mas não é disso que se trata; gostaríamos de saber se não haverá males sensíveis, e donde provêm.”. *Idem, ibidem.*

beleza será indispensável que vos cause admiração e prazer.”⁴⁹³

O que está em jogo na anedota acima é que para se atribuir o adjetivo belo a algo, não basta que ele cumpra uma finalidade, é preciso tocar a sensibilidade do homem, é a esta que tanto a beleza quanto a bondade se referem. Uma tragédia pode ser ordenada e traduzida com perfeição, mas se não tocar a sensibilidade de seus espectadores ela não será considerada boa e bela. É isto que se passa com a filosofia do otimismo, se bem que ordenado, o universo não é necessariamente bom para o homem, pois a ordenação se refere apenas à razão e não à sensibilidade.

Portanto, é preciso reafirmar a pertinência da crítica de Voltaire ao otimismo filosófico. A caricatura do sistema otimista é reveladora de pontos realmente discutíveis nesta doutrina. Cabe dizer, no entanto, que não é só Pangloss o alvo da crítica voltairiana, a posição contrária, que afirma que o mundo é mau, cujo porta-voz é o maniqueísta Martinho, também padece da mesma desmedida do otimismo, não sabe limitar suas afirmações ao campo do observável, tende sempre a prejudicar as pessoas, pois um mundo mau é povoado necessariamente por patifes, e revela a mesma inatividade a qual conduzia o otimismo, enfim, Martinho é um metafísico como Pangloss. Além de Martinho e Pangloss, personagens centrais, há um outro personagem negativo que é digno de nota, o senador veneziano Pococurante.⁴⁹⁴ Ele, na verdade, partilha com Pangloss e Martinho a inatividade. Trata-se de um homem rico e culto, cuja riqueza e erudição serviram apenas para torná-lo um enfasiado, um *blasé*, um homem tomado pelo tédio e que não se preocupa com nada, este é o sentido do nome do personagem. Seu comportamento revela desprezo pelos homens e pelas coisas humanas, do alto de sua erudição e de sua riqueza tudo lhe parece ínfimo e sem importância. Se Martinho e Pangloss apresentam um extremo a ser evitado, a conduta metafísica surda aos apelos do mundo, a condição de Pococurante é o outro extremo a ser evitado, o tédio, que conduz ao desprezo dos homens e do mundo.

⁴⁹³ Beleza, Belo. Dicionário Filosófico. In: *col Os Pensadores. vol. Voltaire. Op. cit.* p. 110.

⁴⁹⁴ Quem chama a atenção para o aspecto negativo de Pococurante é Ítalo Calvino em “Cândido ou a velocidade”. Lá o escritor diz: “e quem por acaso não tivesse nada de que se lamentar, dispusesse de tudo que a vida pode oferecer de bom, terminaria como o senhor Pococurante, senador veneziano, que está sempre olhando para os outros com soberba, encontrando defeitos onde deveria apenas achar motivos de satisfação e de admiração. A verdadeira personagem negativa do livro é ele, o aborrecido Pococurante; no fundo, Pangloss e Martin, mesmo dando respostas insensatas às perguntas, se debatem nos tormentos e riscos que constituem a substância da vida”. In: *Por que ler os clássicos. Companhia das Letras. São Paulo, 1994.* p. 111.

Se quisermos, então, procurar um sentido positivo da narrativa, se ela não for apenas a demolição das pretensões da metafísica, não será nos personagens principais que encontraremos este sentido. Nem mesmo Cândido oferece um sentido positivo, afinal, suas peripécias não o conduziram a grandes coisas. Não é possível dizer que há um final feliz propriamente falando, tendo em vista a desproporção entre a enormidade das desgraças e a condição modesta em que se encontram os personagens no jardim da Propôntida. Nem é possível dizer também que Cândido tenha ele próprio aprendido algo realmente positivo, não se trata, nesse sentido, de um romance de aprendizado, em que o tempo incide sobre o caráter e as qualidades do protagonista, ele seria, talvez, com o perdão do termo, um romance de deseducação, uma narrativa que conta como o tempo incide sobre o personagem no sentido de contribuir para o abandono dos ensinamentos enganosos de sua infância, trata-se de uma narrativa da libertação de um indivíduo da tutela de um saber e de uma educação metafísica enganosa. Por isso, talvez não fosse exagero afirmar que Cândido é um personagem iluminista por excelência, sua trajetória representa a saída da minoridade, e se ele próprio ainda não pronuncia o lema *Sapere aude*, ao menos no fim há um abandono da tutela intelectual sob a qual se encontrava desde sua infância na Westfália. Para analisar melhor o desaprendizado e a libertação do protagonista seria interessante um estudo comparativo do primeiro e do último capítulo, mostrando como das figuras principais do castelo (o pai, o nobre e o tutor) passa-se à horizontalidade da amizade no refúgio epicurista da Propôntida.⁴⁹⁵

A mensagem positiva deve ser procurada, então, nos personagens secundários, na amizade do diligente Cacambo, na voz experiente do velho Turco, do dervixe e da velha, que revelam a importância da experiência e da vida ativa, pois o “trabalho afasta de nós três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade”.⁴⁹⁶ Então *Candide* é isto: por um lado, a crítica da metafísica, a denúncia de um saber que pode conduzir à inação, que justifica o *status quo*, que é falso em sua mensagem pretensamente consoladora e distante demais da condição humana, tanto no que se refere à exigência do ponto de vista teocêntrico quanto na desconsideração da sensibilidade humana, e, por outro lado, um elogio da vida ativa, do trabalho e da sociabilidade entre amigos.

⁴⁹⁵ Cf. BIGEL, J-P. *Candide: du château au jardin*. In: *Analyses et Réflexions sur Candide*. Op. Cit. p. 65-71.

⁴⁹⁶ Sem dúvida seria necessário compreender o sentido ideológico do elogio ao trabalho no final do conto, mas não nos cabe aqui essa tarefa, ainda mais porque ela já foi empreendida de tal maneira que nos restaria apenas uma pobre glosa. Cf. CHAUI, M. Três em uma. In: *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1983.

Contudo, considerando o conjunto dos textos de Voltaire, o resultado de *Candide* não significa um abandono completo da filosofia em favor do trabalho, um abandono das questões filosóficas pela vida prática, em primeiro lugar, porque a filosofia continua a ter um papel indispensável de crítica. Aliada aos conhecimentos que lhe fornecem a física e a experiência, ela está incumbida de sempre alertar sobre os limites do conhecimento humano, de criticar as novas teorias, os raciocínios enganadores e os experimentos mal conduzidos.⁴⁹⁷ Cabe afirmar mais uma vez que boa parte da filosofia está preservada: a filosofia natural tem um método seguro para se guiar, mesmo que Voltaire por vezes desconfie que o progresso futuro da física não seja muito promissor, e a filosofia moral, como sabemos, está também preservada, pois o filósofo, auxiliado pelo historiador, terá sempre o que fazer perante a diversidade das leis e dos costumes e a universalidade da moral. O historiador, por sua vez, terá de ser também filósofo. Interessado na singularidade distintiva de cada povo e época, ele saberá traçar a linha que unifica os acontecimentos, sabendo evitar os pormenores irrelevantes e fornecendo bases para sua trajetória. Considerada mais de perto, veremos que nem mesmo a metafísica será abandonada completamente. Ela não é completamente esquecida, talvez, porque está ligada a certa sociabilidade que tem na conversação argumentada uma de suas características.⁴⁹⁸ Desse modo, ela se torna um bom exercício do discurso e da razão, exercício que não tem resultados muito positivos, a não ser sua capacidade de afastar o tédio. Entretanto, não está apenas aí o que motiva a permanência da metafísica no horizonte do filósofo mesmo após toda a crítica. Por enquanto basta dizer que a despeito de nossa incapacidade de ter respostas definitivas para as questões metafísicas, elas continuam a nos perturbar. As questões que Voltaire considerava metafísicas são, na verdade, questões que se coloca todo homem que pensa: de onde vim? como penso? como se relacionam meu pensamento e meu corpo? Enfim, o que é o homem? É assim, por exemplo, que apesar de Micrômegas entregar um livro em branco sobre as questões metafísicas, as perguntas que endereçou aos homens não eram mera zombaria, talvez ele

⁴⁹⁷ A própria atividade de Voltaire é marcante a esse respeito. Ele foi um crítico contumaz dos saberes geológico e biológico que se desenvolviam no século XVIII, algo particularmente notável na obra *Des Singularités de la nature*, bem como criticou o experimento de Needham sobre a geração espontânea, cujo erro foi desvendado mais tarde por Lazzaro Spallanzani.

⁴⁹⁸ Cf. « La seule fonction conservée à la métaphysique est de produire une illusion consolatrice, consciemment exercée dans un but pratique: ne pas renoncer à la vie, porté par cet instinct indéracinable de vie qui anime l'homme accablé de souffrances et de désillusions. On remarquera que ce qui console ici, ce n'est pas d'émettre un discours spéculatif mais de le *communiquer*, l'échanger, partager ses idées sur le mal pour adoucir la douleur (...) La discussion argumentée constitue, par la confrontation raisonnée et critique de points de vue, un instrument irremplaçable d'adoucissement des mœurs et une arme contre l'intolérance... ». MALKASSIAN, G. *Op. cit.* p. 75-76.

quisesse mostrar àqueles “animálculos de capelo” como eram limitados seus conhecimentos, mas as perguntas realmente incomodavam o gigante, e, ao contrário do que se poderia pensar, o fato do homem ser tão pequenino, quase só espírito, talvez lhe permitisse verdadeiramente responder às perguntas para as quais o próprio gigante da estrela Sírio não tinha resposta. A permanência da metafísica a despeito de sua crítica é corroborada pela sua permanência nas obras de Voltaire. É certo que o elogio da vida ativa no *Candide* encontra seu correlato na atividade “militante” ou “engajada” de Voltaire, por exemplo, no caso da reabilitação de Jean Calas e sua família.⁴⁹⁹ Se os textos de Voltaire abandonassem a partir de *Candide* as questões metafísicas, seria possível afirmar que há no pensamento do autor uma evolução da metafísica em direção ao seu completo abandono e à prática. Mas não é isto o que acontece, o *Dicionário filosófico*, outros pequenos textos, mas principalmente as três últimas obras de Voltaire, revelam a permanência da metafísica. A bem da verdade, a *Lettre de Memius a Cicéron*, *Tout en Dieu*, *commentaire sur Malebranche*, e *Dialogues d’Evhemère* mostram mais do que a manutenção do interesse pela metafísica, mostram a renovação deste interesse pela releitura de Malebranche e outros autores e pela tomada de posições até então não consideradas. Nelas reaparece a questão do mal, cujo tratamento é muito distinto daquele que Voltaire a ela dispensou nas obras que até agora analisamos.

Nota sobre o problema do mal nos anos 1770

Desde o *Tratado de Metafísica* o problema do mal foi um importante tema nas obras de Voltaire. Nessa obra o mal aparecia como argumento contra a existência de Deus. Voltaire contornou o problema afirmando que bem e mal se referem ao homem e não a Deus, de maneira que o mal pode colocar alguns obstáculos à existência de Deus, mas não a exclui absolutamente. Apesar dos princípios da moral terem sido colocados por Deus no homem, ele não se dignou a nos ditar leis particulares, de sorte que justo ou injusto, bom ou mau, são termos humanos. Na verdade, essa “solução” do *Tratado* se assemelha a uma das quatro soluções possíveis apresentadas no *Poema sobre o desastre de Lisboa*: a indiferença de Deus para com os homens. Deus criou o mundo e dotou suas criaturas dos elementos necessários para sua conduta autônoma. Além disso, o *Tratado*, a vigésima quinta carta sobre Pascal e textos como o poema *Le Mondain* trazem outros importantes elementos: a recusa do pecado original como resposta ao problema do mal,

⁴⁹⁹ Este caso é apenas o mais famoso das dezenas de *affaires* em que Voltaire se envolveu. Sobre isto ver o verbete “Affaires” de Jean Goulemot em *Inventaire Voltaire*. *Op. cit.* p. 26-32.

a afirmação de que os bens superam os males, comprovada pela exceção do suicídio, e a convicção de que Deus não pode querer o mal do homem. No final das contas, permanece a crença verossímil na existência um Deus bom e inteligente, mas suas ações e o mal continuam a ser enigmas indecifráveis, bem como a alma, signos da distância infinita entre Deus e o homem, da condição humana irremediavelmente limitada.

No entanto, a estratégia voltairiana para se desviar do problema do mal poderia implicar um relativismo moral ao qual Voltaire não gostaria de aderir. Ao afirmar que bom e mau, justo e injusto, se referem apenas aos homens e variam de acordo com cada sociedade, Voltaire poderia dar razão a uma perspectiva que mais tarde se fará presente nos escritos do Marquês de Sade. Se não existe nenhum valor absoluto de bem e mal, o que impediria que alguém se entregasse completamente à satisfação de seus desejos, conduzindo à violência contra os outros? No *Tratado*, Voltaire já antecipara esta objeção, prevendo que tal sujeito seria enforcado, pois, afinal das contas, as leis foram feitas justamente para impedir as ações de homens como este. Mas o problema ainda se mantém, mais precisamente porque o freio das leis não poderia funcionar para aqueles que têm um exército ao seu lado, sendo a tirania e a violência dos soberanos o grande mal moral a ser evitado. Daí que aquilo que poderíamos chamar de relativismo de Voltaire é limitado pela afirmação da existência de princípios morais na natureza humana: as necessidades, as paixões, os sentimentos e a razão permitem que se encontre sob a variabilidade dos costumes uma lei natural.

Ora, se o *Tratado* e os *Elementos* já enfrentavam a questão do mal contra o ateísmo, as considerações de Voltaire sobre a moral se reforçam quando têm de enfrentar o possível amoralismo que se seguiria de uma posição materialista como aquela de La Mettrie. É a isto que se dedica o *Poème sur la Loi Naturelle*, publicado juntamente com o *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, mas escrito em 1752 sob o impacto das teses materialistas de La Mettrie e, principalmente, do elogio ao autor feito por Frederico em *Éloge du sieur de La Mettrie*.⁵⁰⁰ Afastando a tentativa relativista, Voltaire, na verdade, apenas sublinha aquilo que já poderia ser encontrado no *Tratado*, o próprio homem contém os elementos da moral, cujo autor é Deus, a justiça está inscrita na natureza humana por um princípio divino.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Cf. o verbete « La Mettrie » de Didier Masseau no volume *Inventaire Voltaire. Op. cit.* p. 793.

⁵⁰¹ « La nature a fourni d'une main salubre
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.

Todavia, se os ateus acentuam demasiadamente o mal, os otimistas o minimizam a ponto de negá-lo. O *Poema sobre o Desastre de Lisboa* ataca religiosos e otimistas, se nutrindo às vezes de imagens comuns ao materialismo. Seu objetivo é fazer ver que o mal existe e é incompreensível, pois sua realidade permanece inconcebível perante um Deus que não é ele próprio *enchainné*. Um deus livre e a realidade do mal são irreconciliáveis, daí a adoção da postura de Bayle: incapacidade de se decidir perante todos os sistemas e das respectivas imagens que eles fazem de Deus (aquela do pecado original, o Deus indiferente, a dualidade dos maniqueus, aquele que nos prova etc). O resultado de tal postura é o reconhecimento da ignorância e da realidade do mal. O poema tomava o ponto de vista particular, mas se endereçava à providência, aparentemente escrito do ponto de vista humano, era Deus quem ele interrogava.

A oscilação entre a parte e o todo, entre a visão parcial humana e o ponto de vista teocêntrico em relação ao mal é abandonada no *Candide*. Na verdade, no seu conto mais famoso, Voltaire radicaliza uma perspectiva que ainda hesitava no poema: não se trata mais do homem lamentando o absurdo da existência perante Deus, mas o homem tentando compreender o sentido dos acontecimentos que vivencia sem questionar a justiça divina. O intuito é trazer à terra a filosofia do otimismo, mostrar sua inadequação à vida humana e o absurdo da afirmação dos melhores dos mundos possíveis quando tornada lema para desprezar a realidade do sofrimento. Por isso *Candide* é uma resposta a Rousseau, já que não há mais uma revolta contra Deus, e o ponto de vista humano prevalece sem hesitação, e porque contra uma filosofia que colocava em risco a vida ordinária cabe responder com o elogio da vida ativa.⁵⁰²

(...)

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parle au nom de ce Dieu.
C'est la loi de Trajan, de Socrate, et la vôtre.
De ce culte éternel la nature est l'apôtre.
Le bon sens la reçoit; et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs;
Leur redoutable voix partout se fait entendre.

(...)

Ainsi l'Être éternel qui nous daigne animer
Jeta dans tous les coeurs une même semence.
Le ciel fit la vertu; l'homme en fit l'apparence.
Il peut la revêtir d'imposture et d'erreur,

Il ne peut la changer; son juge est dans son coeur. »VOLTAIRE, Poème sur la loi naturelle. In : *Mélanges*. Op. cit. p. 275-277.

⁵⁰² *Candide* não é, certamente, a postura definitiva de um autor que dedicou décadas de sua vida ao problema do mal, antes e depois da publicação do conto, mas ele ganha sentido dentro dessa longa preocupação e como mais uma variação de ponto de vista sobre o tema. Quando o alvo muda do ateísmo para o otimismo, Voltaire pode variar sua perspectiva e abandonar a questão de Deus, cuja existência não é posta em dúvida pelo otimismo. Por não atinar ao sentido da variação das perspectivas em Voltaire Jean

Resta, então, reconhecer a realidade do mal e o mistério de sua origem, contentando-nos com nossa ignorância e não trocando as trevas em que nos encontramos pelo sistema incompreensível de Leibniz.⁵⁰³ Mas isto não significa interditar o lamento, como gostaria o otimismo, nem interromper de uma vez por todas a busca de um sentido para o sofrimento. O homem, como ser sensível, tem o direito de se lamentar e, como ser racional, de continuar a busca de sentido para o sofrimento.⁵⁰⁴ O que devemos calar é a calúnia do otimismo, opondo-lhes outras perspectivas possíveis⁵⁰⁵, fazendo o jogo do pró e do contra do qual deve emergir a dúvida, pois o otimismo desespera ainda mais ao apresentar um Deus que não se importa em sacrificar alguns milhares de homens em vista da realização de um plano geral.⁵⁰⁶

Nossa ignorância sobre o mal significa também uma ignorância dos atributos divinos, cujo valor não pode ser medido por termos que só têm sentido em relação aos homens. No verbete « BIEN, Du bien et du mal, physique et moral », Voltaire retoma a idéia já enunciada no *Tratado de Metafísica* de que não se pode aplicar a Deus os termos que designam tão somente relações humanas⁵⁰⁷, afinal, a razão só nos indica a existência de um ser eterno e existente por si mesmo, mas seus atributos restam desconhecidos.⁵⁰⁸ Mas a razão nos permite ao menos rechaçar alguns sistemas que

Goldzink encontra um paradoxo no conto. Cf. seu excelente artigo *La métaphysique du mal*. *Revue Europe*. Vol. 72. n° 781. 1994. p. 63-78 : « Le paradoxe central de *Candide*, trop peu souligné, est bien là: le texte littéraire le plus célèbre sur le mal met entre parenthèses la question de Dieu, sans laquelle le mal n'a pas de statut dans la philosophie des Lumières, ni d'intérêt pour Voltaire ». p. 75.

⁵⁰³ « Leibnitz, dans sa Théodicée, prit le parti de Platon. Plus d'un lecteur s'est plaint de n'entendre pas plus l'un que l'autre; pour nous, après les avoir lus tous deux plus d'une fois, nous avouons notre ignorance, selon notre coutume; et puisque l'Évangile ne nous a rien révélé sur cette question, nous demeurons sans remords dans nos ténèbres. » Bien, tout est bien. *Dictionnaire philosophique*. & « L'origine du mal a toujours été un abîme dont personne n'a pu voir le fond. » *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁴ « Il faut avouer du moins que ce chétif animal a droit de crier humblement, et de chercher à comprendre, en criant pourquoi ces lois éternelles ne sont pas faites pour le bien-être de chaque individu. » *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁵ « Imposons surtout silence aux scélérats, qui, étant accablés comme nous du poids des calamités humaines, y ajoutent la fureur de la calomnie. Confondons leurs exécrales impostures, en recourant à la foi et à la Providence. » *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁶ « Ce système du Tout est bien ne représente l'auteur de toute la nature que comme un roi puissant et malfaisant, qui ne s'embarrasse pas qu'il en coûte la vie à quatre ou cinq cent mille hommes, et que les autres traînent leurs jours dans la disette et dans les larmes, pourvu qu'il vienne à bout de ses desseins. » *Idem, ibidem*.

⁵⁰⁷ « Commençons donc par dire: « Ce n'est pas à nous à donner à Dieu les attributs humains, ce n'est pas à nous à faire Dieu à notre image. » Justice humaine, bonté humaine, sagesse humaine, rien de tout cela ne lui peut convenir. On a beau étendre à l'infini ces qualités, ce ne seront jamais que des qualités humaines dont nous reculons les bornes; c'est comme si nous donnions à Dieu la solidité infinie, le mouvement infini, la rondeur, la divisibilité infinie. Ces attributs ne peuvent être les siens. » *Du bien et du mal, physique et moral*. *Dictionnaire philosophique*.

⁵⁰⁸ « La philosophie nous apprend que cet univers doit avoir été arrangé par un être incompréhensible, éternel, existant par sa nature; mais, encore une fois, la philosophie ne nous apprend pas les attributs de cette nature. Nous savons ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est. » *Idem, ibidem*.

pretendem solucionar o problema, e neste verbete o alvo é a tradicional resposta cristã e não o “*Tout est bien*”. Novamente é Bayle quem mostra a dificuldade de se enfrentar apenas com a luz natural o problema do mal do ponto de vista do cristão, sublinhando a dificuldade que este último tem de responder às objeções dos maniqueus.⁵⁰⁹ Na verdade, o cristão é responsável por emprestar armas ao ateu ao fazer de Deus um ser abominável, que pune todos os descendentes daquele que o desobedeceu, que se faz homem e sofre, mas que continua a reservar aos homens torturas eternas, imagem incompatível com a de um bom pai ou de um justo monarca. A descrição do Deus cristão está repleta de contradições revoltantes. Afinal, é a moralidade inscrita no homem que exige a moralidade de Deus, moralidade que, no entanto, não pode ser comprovada no próprio mundo. Deus existe e é sábio, pois a ordem do mundo manifesta sua sabedoria, e deve ser também bom, pois nossa moralidade o exige, mas se Deus é bom, não pode agir como querem os cristãos.⁵¹⁰

Então, para contornar as objeções do ateu, resta se lembrar do *Tratado de Metafísica* e retirar Deus do problema, buscando no homem a origem do sofrimento. Se Deus não pode mais ser envolvido no problema do mal, porque dele nada conhecemos e a ele não podemos atribuir a justiça e os atributos humanos, não há mal moral nem mal físico em relação a ele, não é possível ser culpado perante Deus nem é possível ofendê-lo.⁵¹¹ E assim voltamos à tentação do relativismo moral. Quanto ao homem, todo o mal é sofrimento, e o mal moral é apenas um mal físico causado a outrem.⁵¹² Na origem do

⁵⁰⁹ « Le premier des dialecticiens, non pas le premier des philosophes, l'illustre Bayle, a fait assez voir comment il est difficile aux chrétiens qui admettent un seul Dieu, bon et juste, de répondre aux objections des manichéens qui reconnaissaient deux dieux, dont l'un est bon, et l'autre méchant ». *Idem, ibidem*.

⁵¹⁰ « Comment ce souverain qui a la plénitude infinie de cette justice que nous connaissons: comment un père qui a une tendresse infinie pour ses enfants; comment cet être infiniment puissant a-t-il pu former des créatures à son image, pour les faire l'instant d'après tenter par un être malin, pour les faire succomber, pour faire mourir ceux qu'il avait créés immortels, pour inonder leur postérité de malheurs et de crimes? (...) Comment Dieu rachetant ensuite le genre humain par la mort de son fils unique, ou plutôt, comment Dieu lui-même fait homme, et mourant pour les hommes, livre-t-il à l'horreur des tortures éternelles presque tout ce genre humain pour lequel il est mort? Certes, à ne regarder ce système qu'en philosophe (sans le secours de la foi), il est monstrueux, il est abominable (...) Un père qui tue ses enfants est un monstre; un roi qui fait tomber dans le piège ses sujets pour avoir un prétexte de les livrer à des supplices, est un tyran exécration. Si vous concevez dans Dieu la même bonté que vous exigez d'un père, la même justice que vous exigez d'un roi, plus de ressource pour disculper Dieu: et en lui donnant une sagesse et une bonté infinies, vous le rendez infiniment odieux; vous faites souhaiter qu'il n'existe pas, vous donnez des armes à l'athée, et l'athée sera toujours en droit de vous dire: « Il vaut mieux ne point reconnaître de Divinité que de lui imputer précisément ce que vous puniriez dans les hommes. » *Idem, ibidem*.

⁵¹¹ « Point de bien ni de mal pour Dieu, ni en physique ni en moral. (...). Mais comment offensent-ils Dieu? (à ne raisonner qu'en philosophe) comme les tigres et les crocodiles l'offensent; ce n'est pas Dieu assurément qu'ils tourmentent, c'est leur prochain; ce n'est qu'envers l'homme que l'homme peut être coupable. » *Idem, ibidem*.

⁵¹² « Le mal moral, sur lequel on a écrit tant de volumes, n'est au fond que le mal physique. Ce mal moral n'est qu'un sentiment douloureux qu'un être organisé cause à un autre être organisé. » *Idem, ibidem*.

sofrimento está o fato de sermos corpos sensíveis e enquanto tais necessariamente submetidos à morte e à dor, de sorte que não é a Deus que devemos nos referir mas à nossa própria condição. ⁵¹³Condição esta que não é tão ruim assim, afinal de contas, a própria dor está ligada a uma ordem admirável do corpo humano em que se unem necessidades, desejos e prazer, a própria dor sendo o primeiro móvel da ação humana.

514

Contudo, o contorno do problema por meio do recurso a um Deus incompreensível não é a última palavra de Voltaire sobre o assunto. Das quatro alternativas à realidade do mal apresentadas no *Poema sobre o Desastre de Lisboa* (o pecado original, um Deus que nos prova, um Deus indiferente e um Deus limitado pela matéria) as duas primeiras são recusadas e a terceira é adotada no *Tratado* e no verbete “BIEN, Du bien et du mal, physique et moral”, que acabamos de comentar. Ora, a quarta e última alternativa, que não figura nas obras em que nos detemos até agora, será de alguma forma considerada nos últimos textos de Voltaire, nas obras *L’A, B, C*, (1768), *Tout en Dieu, commentaire sur Malebranche* (1769), *Lettre de Memius a Cicéron* (1771), *Il faut pendre un parti ou le principe d’action* (1772) e *Dialogues d’Évhémère* (1777).

Todas estas obras foram escritas sob a influência da releitura dos sistemas do XVII, principalmente Malebranche. Após quarenta anos de crítica à metafísica, desde as *Cartas Inglesas* e o *Tratado de Metafísica*, Voltaire permanece enredado pelas questões para as quais não tem resposta. Já o *Filósofo Ignorante* (1766) antecipa alguns dos elementos mais importantes da produção filosófica tardia de Voltaire. Em primeiro lugar, o *Filósofo Ignorante* já anuncia, ainda que timidamente, o abandono da linguagem da criação, que acompanhou Voltaire desde seus primeiros escritos, e a adoção da linguagem da emanção e da dependência de Deus. Em outros termos, a

⁵¹³ « (...) tout lecteur vraiment philosophe verra que la mort était nécessaire à tout ce qui est né, que la mort ne peut être ni une erreur de Dieu, ni un mal, ni une injustice, ni un châtement de l’homme (...) L’homme né pour mourir ne pouvait pas plus être soustrait aux douleurs qu’à la mort. Pour qu’une substance organisée et douée de sentiment n’éprouvât jamais de douleur, il faudrait que toutes les lois de la nature changeassent, que la matière ne fût plus divisible, qu’il n’y eût plus ni pesanteur, ni action, ni force, qu’un rocher pût tomber sur un animal sans l’écraser, que l’eau ne pût le suffoquer, que le feu ne pût le brûler. L’homme impassible est donc aussi contradictoire que l’homme immortel.” *Idem, ibidem.*

⁵¹⁴ « Ce sentiment de douleur était nécessaire pour nous avertir de nous conserver, et pour nous donner des plaisirs autant que le comportent les lois générales auxquelles tout est soumis (...) Si nous n’éprouvions pas la douleur, nous nous blesserions à tout moment sans le sentir. Sans le commencement de la douleur, nous ne ferions aucune fonction de la vie, nous ne la communiquerions pas, nous n’aurions aucun plaisir. La faim est un commencement de douleur qui nous avertit de prendre de la nourriture, l’ennui une douleur qui nous force à nous occuper, l’amour un besoin qui devient douloureux quand il n’est pas satisfait. Tout désir, en un mot, est un besoin, une douleur commencée. La douleur est donc le premier ressort de toutes les actions des animaux. » *Idem, ibidem.*

crença na existência de Deus nunca desapareceu, mas as últimas obras de Voltaire apresentam um Deus bastante distante daquele de seus textos iniciais. A primeira diferença é que Voltaire se aproxima da tese malebranchiana da visão em Deus. Se outrora ele se contentara em afirmar que as idéias vêm dos sentidos, agora ele assume que Deus é a fonte primeira de todas as idéias humanas, mesmo sendo incapaz de compreender o sentido da ação de Deus no homem.⁵¹⁵

A obra *Tout en Dieu, commentaire sur Malebranche* apresenta claramente aquilo que aparece rapidamente n’*O Filósofo Ignorante*. Escrito alguns anos depois que *O Filósofo Ignorante*, o comentário sobre Malebranche desperta no leitor inicialmente a suspeita de mais uma daquelas obras de demolição dos sistemas que se poderia esperar de Voltaire, e, na verdade, o texto começa com uma demolição dos sistemas que supuseram uma alma do homem distinta do corpo. Segundo Voltaire, os órgãos do corpo bastam para nos fornecer a sensação e as idéias, e não se deve recorrer a “*une petite personne qui est dans vôtre cervelet*”. Deus teria criado algo inútil se existisse este pequeno ser em nosso cérebro, pois, afinal, de que serviriam os órgãos do sentido se todas nossas idéias fossem causa deste ser? Além disso, recorrer a este ser seria multiplicar as entidades.⁵¹⁶ Ora, é mais uma vez Locke que empresta as armas a Voltaire. No entanto, por mais estranho que seja, a partir da metade do texto, Malebranche aparece como um filósofo que “*malgré toutes sés erreurs a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes dans Dieu, & que nous voions tout dans Dieu*”.⁵¹⁷ Segundo Voltaire, o único e verdadeiro sentido da expressão “*voir tout en Dieu*” é que “*Dieu nous donne toutes nos idées*”. Quando recebemos uma idéia pelos sentidos, o que está de acordo como que se viu na primeira parte da obra, não somos nós que criamos as idéias recebidas, “*tout est donc une action de Dieu sur les créatures*”.

⁵¹⁵ “Esse Ser Eterno, essa causa universal dá-me ideais, pois não são os objetos que me podem dá-las. Uma matéria bruta não pode enviar pensamentos à minha cabeça; meus pensamentos não vêm de mim, pois acontecem a despeito de mim mesmo, e frequentemente fogem sem minha intervenção. Sabemos muito bem que não há semelhança alguma, relação alguma entre os objetos, nossas idéias e nossas sensações. Certamente havia algo sublime nesse Malebranche, ousando pretender que vemos tudo em Deus mesmo; mas não eram mais sublimes os estóicos, pensando que Deus age em nós e que possuímos um raio de sua substância? Entre o sonho de Malebranche e o dos estóicos, onde está a realidade? Recaio (capítulo II) na ignorância, apanágio da natureza humana, e adoro Deus, que me faz pensar, sem que eu saiba como penso.” *O Filósofo Ignorante*. In: *Voltaire. Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena de Souza Chauí. Abril Cultural. São Paulo, 1978. p. 309.

⁵¹⁶ « L’opinion qu’il y a dans le cerveau humain un être, un personnage étranger qui n’est point dans les autres cerveaux, est donc au moins sujette à beaucoup de difficultés ; elle contredit toute analogie, elle multiplie les êtres sans nécessité, elle rend tout l’artifice du corps humain un ouvrage vain & trompeur ». *Tout en Dieu*. 1768. p. 11.

⁵¹⁷ *Idem, ibidem*. p. 11-12.

Em *Tout en Dieu*, permanece a existência de Deus, permanece a universalidade das leis da natureza e permanece também o desígnio do mundo e sua ordenação. Não obstante, esse desígnio parece fornecer uma outra imagem de Deus, não mais aquele pessoal, criador, o grande relojoeiro, mas o *princípio ativo*, a fonte de tudo o que existe. Precisemos a diferença: enquanto outrora o *design* do mundo fazia crer num Deus relojoeiro, incompreensível mas ainda muito próximo de uma *inteligência pessoal*, a partir de *Tout en Dieu*, Deus, apesar ainda de inteligente e conhecido pelo mundo, passa a ser o *princípio ativo*, e a metáfora deixa de ser a do grande relojoeiro ou do artesão e passa a ser a do sol. Ora, aqui muita coisa mudou. O mundo deixa de ser a criação de uma inteligência pessoal e passa a ser a emanção de um princípio ativo eternamente em ação. Um mundo que existe então desde sempre, como o seu princípio, pois ele nada mais é do que o efeito de uma causa que age eternamente.⁵¹⁸ A própria matéria é uma emanção de Deus, nada está fora dele.⁵¹⁹ Isto, no entanto, não significa a existência de um providencialismo particular, que é resultado apenas de uma antropomorfização de Deus.⁵²⁰ Qualquer metáfora que o personalize está proibida, qualquer metáfora é, na verdade, imprópria, pois quer fazer ver por imagens aquilo que não pode ser visto. Mesmo assim, se for o caso de utilizar uma imagem, a mais adequada, segundo Voltaire, é a do Sol: Deus é como o astro luminoso e tudo o que existe são seus raios, não há criação, pois tudo o que existe emana desde sempre do princípio ativo.⁵²¹ E aqui a tentação espinosana é reconhecida e, mais interessante ainda, aceita, como se agora o velho Voltaire pudesse abertamente aceitar aquele autor que outrora parecia causar pânico ou pôr em riso seu deísmo. Todavia, permanece uma ignorância intransponível no que se refere ao ser supremo e a outros mistérios como o mal, o que impede que tomemos as teses apresentadas por Voltaire como uma verdade definitiva.

⁵¹⁸ Em *Il faut pendre un parti ou le principe d'action*, Voltaire oferece a mesma imagem, apesar de manter o termo 'obra': « Le monde, son ouvrage, sous quelque forme qu'il paraisse, est donc éternel comme lui, de même que la lumière est aussi ancienne que le soleil, le mouvement aussi ancien que la matière (...) ». p. 78.

⁵¹⁹ « Dire que quelque chose est hors de lui, ce serait dire qu'il y a quelque chose hors de l'infini. Dieu étant le principe universel de toutes les choses, toutes existent donc en lui & par lui ». *Tout en Dieu*. p. 14.

⁵²⁰ « Il ne faut pas inférer de là qu'il touche sans cesse à ses ouvrages par des volontés & des actinos particulières. Nous faisons toujours Dieu à nôtre image. Tantôt nous le représentons comme un despote dans son palais, ordonnant à des domestiques ; tantôt comme un ouvrier occupé des roues de sa machine. Mais un homme qui fait usage de sa raison peut-il concevoir Dieu autrement que comme principe toujours agissant. » *Idem, ibidem*.

⁵²¹ « La comparaison du Soleil & de sa lumière avec Dieu & ses productions, est sans doute infiniment imparfaite; mais enfin, elle nous donne une idée, quoique très faible & fautive, d'une cause toujours subsistante & de ses effets toujours subsistants ». *Idem, ibidem*. p. 15.

No que se refere ao mal, ainda não há em *Tout en Dieu* a referência clara a um Deus limitado, mas apenas o reconhecimento da existência do mal e da ignorância de sua origem. No entanto, de acordo com o comentário sobre Malebranche, se o mal existe ele também emana de Deus, pois não há nada que lhe escape. Com efeito, o mal natural vem de Deus.⁵²² Assim como o prazer, o sofrimento é uma emanção de Deus, e não poderia ser de outro modo, pois, para o Voltaire de *Tout en Dieu*, tudo o que é é necessário.⁵²³ Desse modo, o mal aparece como algo que não poderia ser evitado. Na obra *Il faut pendre un parti ou le principe d'action*, em que Voltaire desenvolve a noção de Deus como princípio ativo, reconhecendo a imanência de Deus⁵²⁴, Voltaire põe diversos personagens a tentar solucionar o problema do mal: um ateu, um maniqueísta, um pagão, um judeu, um turco, e, por fim, um teísta e um cidadão. Ora, cabe prestar atenção às palavras dos dois últimos personagens, pois os outros surgem apenas para fazer a diafonia aumentar, não fornecem soluções propriamente ditas. Na verdade, nem mesmo o teísta fornece algo sólido, pois a origem do mal lhe parece indecifrável, e sua existência parece decorrer da impossibilidade de as coisas fossem diferentes, ou seja, Deus não poderia tê-lo evitado.

« Je demeurerai toujours un peu embarrassé sur l'origine du mal ; mais je supposerai que le bon Orosmane, qui a tou fait, n'a pu faire mieux. Il est impossible que je l'offense quand je lui dis: 'Vous avez fait tout ce qu'un être puissant, sage, et bon, pouvait faire. Ce n'est pas votre faute, si vos ouvrages ne peuvent être aussi bons, aussi parfaits que vous même. Une différence essentielle entre vous et vous créatures, c'est l'imperfection. Vous ne pouviez faire des dieux ; il a fallu que les hommes,

⁵²² « La cause universelle produit les poisons comme les aliments, la douleur comme le plaisir. On ne peut en douter ». Idem, *ibidem*. p. 21.

⁵²³ « Il était donc nécessaire qu'il y eut du mal? Oui, puisqu'il y en a. » *Idem, ibidem*.

⁵²⁴ « Je vois ce maître du monde par les yeux de mon intelligence ; mais je ne le vois point au-delà du monde (...) Ainsi notre dépendance du grand Être ne vient point de ce qu'il est présent hors du monde, mais de ce qu'il est présent dans le monde ». VOLTAIRE, *Il faut pendre un parti ou le principe d'action*. 1772. p. 78

ayant de la raison, eussent aussi de la folie, comme il
a fallu des frottements dans toutes les machines. »⁵²⁵

Homem imperfeito, Deus limitado. Esta é a derradeira saída do velho *philosophe*. Como obra de Deus o homem é essencialmente imperfeito, o mal resulta da imperfeição, de uma impossibilidade metafísica que poderia ser aparentada do mal metafísico de que falava Leibniz. Ora, só não devemos nos esquecer que, a despeito de uma terminologia recalitrante (obra, criaturas), tudo isto se dá no regime da emanção, em que o mundo se segue necessariamente e desde sempre de um princípio ativo imanente. É isto o que pensa Voltaire na sua última tentativa de conciliar a existência do mal com a existência de Deus, é esta a postura aceitável do teísta, que ao menos reconhece o sofrimento e tenta reconciliar sua realidade com a crença na existência de um Ser superior.

Nesse sentido, na diafonia filosófica sobre o mal é possível, portanto, identificar vozes mais razoáveis do que outras, se não há demonstração nestas questões, há, no entanto, verossimilhança e probabilidade. Em certo sentido, a discussão não tem um termo definitivo, pois as opiniões conflitantes revelam a impossibilidade de resposta final neste nível, mas é preciso tomar um partido baseado em argumentos prováveis e sem negar a realidade do mal, como o otimismo, nem a existência de Deus, como os ateus. Ora, se não se trata mais do Deus criador e transcendente, fora da cadeia dos seres, e sim do Deus donde tudo emana, imanente ao mundo, cujas “criaturas” não são propriamente criaturas, pois elas lhe são co-eternas, o que Voltaire deseja preservar desse Deus? Quando atinamos para as variações sobre o tema do mal e como ela modifica a imagem de Deus de Voltaire o que reconhecemos é a sua necessidade para a compreensão da existência da inteligência e da moralidade. Em primeiro lugar, um mundo em que há seres inteligentes parece sempre pressupor para Voltaire uma causa inteligente. Em segundo lugar, não devemos nos esquecer que, à diferença da metafísica, a moral permite a identificação de uma lei natural. Mesmo os gregos, pensará Voltaire, tolos no que se refere a física e metafísica, “são excelentes em moral”.

526

⁵²⁵ VOLTAIRE, *Il faut pendre un parti ou le principe d'action*. 1772. p.103.

⁵²⁶ “Visto que todos os filósofos tinham dogmas diferentes, é claro que o dogma e a virtude são de uma natureza inteiramente heterogênea”. O Filósofo Ignorante. *Op. cit.* p. 326.

“A moral parece-me tão universal, tão calculada pelo Ser universal que nos formou, tão destinada a servir como contrapeso a nossas paixões funestas e a aliviar as penas inevitáveis desta curta vida, que, desde Zoroastro até Lorde Shaftesbury, vejo todos os filósofos ensinarem a mesma moral, embora todos tenham idéias diferentes sobre os princípios das coisas”.⁵²⁷

É isto que se deve ter em mente para compreender porque Deus permanece como uma exigência, e porque sempre Voltaire preserva a sua bondade. Deus é a idéia metafísica de uma exigência moral, ele é o princípio ativo que torna possível a compreensão da universalidade sob a variedade, de uma razão que no homem exige que Deus seja ele próprio bom. Portanto, o verdadeiro limite do ceticismo teórico, que não iguala as posturas – não nos esqueçamos –, não é o empirismo de Locke ou a filosofia de Newton, que poderiam ser interpretadas negativamente e próximas do ceticismo, mas a moral. É a filosofia prática que tem uma verdade partilhada por todas as seitas e presente mesmo sob os dogmas conflitantes das religiões. Contudo, a conciliação entre um Deus bom e o sofrimento do homem parece impossível a Voltaire, daí o *tourniquet métaphysique*⁵²⁸, a variação contínua de perspectivas sobre o tema.

⁵²⁷ *Idem, ibidem*. p. 322.

⁵²⁸ A expressão é de Jean Goldzink em *La Métaphysique du mal (Revue Europe, 1994. n.º 781. Vol. 72. 1994. p.78.*

Conclusão

Aonde chegamos após este percurso que vai das *Cartas Inglesas* (1734) aos *Dialogues d'Evhémère* (1777)? O presente caminho permitiu identificar dois aspectos centrais para a compreensão da filosofia de Voltaire: (1) a permanência da metafísica e (2) a variação das perspectivas.

Sobre o primeiro aspecto, é notável como as questões metafísicas permaneceram no horizonte de preocupações de Voltaire mesmo nos momentos em que o autor estava engajado nos seus *affaires* e em seus combates contra a infâmia. A compreensão de Deus e da alma, da vontade e do destino, da ordenação do universo e da realidade do mal continuam a preocupar o *philosophe* até o fim de sua longa vida. A permanência da metafísica nos revela a figura de um outro Voltaire; não se trata, fica claro, então, de um autor com uma aversão quase congênita ao pensamento metafísico. O alvo de sua crítica não é propriamente o *questionamento metafísico*, mas o discurso metafísico confiante de si, as respostas que se erigem em sistemas e nas tentativas de estabelecer uma metafísica *a priori*. Perante o dogmatismo das respostas definitivas Voltaire propõe sempre a ignorância e a dúvida, dois termos recorrentes em seus textos. Para lembrar alguns exemplos, pensemos n' *O Filósofo ignorante*, nas trevas com que termina o *Tout en Dieu*, nas dúvidas irrespondíveis do *Poema sobre o desastre de Lisboa*, nas diversas confissões de ignorância espalhadas pela sua extensa correspondência ou no elogio à dúvida de Bayle. Ainda: quanto à saída adotada nas últimas obras, no reconhecimento de um Deus limitado, ela aparece como mais uma resposta possível e não definitiva. A mesma saída é apresentada, por exemplo, nas *Lettres de Memmius a Ciceron* (1771): Deus não pode fazer o mundo de outra forma, o Ser supremo é limitado. Mas a resposta é provável, não é definitiva, por isso ela é sempre precedida de um talvez, talvez Deus não pudesse evitar o mal, talvez a matéria lhe foi rebelde, ou talvez haja mais bem que mal.⁵²⁹ Algo semelhante aparece na última obra de Voltaire, *Dialogues de Evhémère* (1777). Segundo o velho Evhémère, a melhor resposta ao problema do mal é aquela que

⁵²⁹ « Sa puissance est très grande: mais qui nous a dit qu'elle est infini, quand ses ouvrages nous montre le contraire ? quand la seule ressource qui nous reste pour le desculper, est d'avouer que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique et moral ? Certes, j'aime mieux l'adorer borné que méchant. Peut-être, dans la vaste machine de la nature, le bien l'a-t-il emporté nécessairement sur le mal, et l'éternel artisan a-t-il été forcé dans ses moyens en faisant encore (malgré tant de maux) ce qu'il avait de mieux. Peut-être la matière a été rebelle à l'intelligence qui en disposait les ressorts. Qui sait enfin si le mal qui règne depuis tant des siècles ne produira pas un plus grand bien dans des temps encore plus longs ? Hélas! faible et malheureux humains, vous portez les mêmes chaînes que moi; vos maux sont réels; et je ne vous console que par des peut-être. » *Lettres de Memmius a Ciceron*. p. 32.

afirma ser impossível Deus tê-lo evitado. Na verdade, Evhémere adverte seu interlocutor que a resposta que pretende lhe apresentar sobre o mal parece um sistema, mas ele completa: “*un système qui n’est pas démontré n’est qu’une folie ingénieuse*”. Voltaire parece muito próximo, aqui, das concepções de Leibniz, Deus não é mais aquele criador totalmente livre, cujas escolhas nada limita, agora Deus tem certos constrangimentos.⁵³⁰ Voltaire reconhece que Deus de acordo com este sistema não é infinitamente poderoso⁵³¹, mas ele ainda parece melhor do que os dois princípios do maniqueus ou o Deus abominável que cria para poder punir.

No entanto, as dúvidas nunca desaparecem. Em metafísica, qualquer opinião séria e razoável deve sempre se apresentar como possível e não como definitiva, ou melhor, a própria opinião deve se apresentar como dúvida.⁵³² Por isso é que podemos afirmar a presença de certo ceticismo no pensamento de Voltaire. Humildade, reconhecimento dos limites do conhecimento humano, confissão de ignorância e elogio da dúvida são aspectos que talvez pudessem ser atribuídos à filiação empirista de Voltaire. Ora, apesar de isto ser correto, não está tudo dito com tal afirmação, principalmente porque a ignorância e a dúvida são aspectos que ganham mais relevância com a leitura de Bayle e mais centralidade nas obras tardias.⁵³³ É Bayle quem transmite em grande parte os elementos da tradição cética com os quais Voltaire parece lidar, decerto não só ele, Montaigne, Pascal e La Mothe le Vayer provavelmente contribuíram para a familiaridade de nosso autor com a suspensão do juízo e o jogo do pró e do contra característico da tradição cética. Mais precisamente, a leitura de Bayle vem enriquecer a relação entre dúvida e diálogo. O ceticismo não é tão-somente a confissão de ignorância e a interdição de certos conhecimentos, ele significa também que o autor concede importância central à dúvida e a oposição do pró e do contra por meio do diálogo.

⁵³⁰ « Evhémère – Je remarque d’abord que je n’ai pu acquérir l’idée d’un Dieu qu’après avoir acquis l’idée d’un être nécessaire existant par lui-même, par sa nature, éternel, intelligent, bon et puissant. Tous ces caractères qui me paraissent essentiels [à] Dieu ne me disent pas qu’il ait fait l’impossible. Il n’empêchera jamais que les trois angles d’un triangle ne soient égaux à deux droits. Il ne pourra faire que deux propositions contradictoires s’accordent. Il était probablement contradictoire que le mal n’entrant pas dans le monde(...) » VOLTAIRE, *Dialogues d’Evhémère*. Dialogue second. p. 19.

⁵³¹ « Callicrate – Votre Dieu n’est donc pas tout puissant? Evhémère – Il est véritablement le seul puissant puisque c’est lui qui a tout formé, mais il n’est pas extravagamment puissant ». *Idem, ibidem*. p. 20.

⁵³² « J’aime mieux votre Dieu que tous les autres. Mais il me reste bien des scrupules, je vous prierai de les lever dans notre premier entretien. Evhémère – Je ne vous donnerai mes opinions que comme des doutes. » *Idem, ibidem*. p. 32.

⁵³³ Sobre Voltaire e Bayle ver: MASON, H. T. *Pierre Bayle and Voltaire*. Oxford University Press. 1963.

A relação entre dúvida e diálogo é o que permite a variação dos pontos de vista e a multiplicação das vozes. No que se refere à liberdade e ao destino, Voltaire com o passar dos anos se transformou de aguerrido defensor da liberdade humana, armado principalmente com os argumentos e teses que a leitura de Clarke lhe fornecera, em partidário convicto do determinismo, segundo ele, rendição final aos mais diversos argumentos deterministas compilados por Collins em *A Philosophical Inquiry into Human Liberty*. Quanto à existência de Deus, o argumento do *design* sempre lhe pareceu decisivo, a ordenação e inteligência que encontramos no mundo revela um criador inteligente. Entretanto, nosso autor apresentou com tanta força os argumentos dos ateus que seria possível pensar se ele não forneceu a contragosto belas linhas em favor dos seus adversários. Mais do que isso, a despeito das reiteradas afirmações de que a existência de Deus é comprovada, demonstrada, não é difícil distinguir um uso retórico do termo demonstração, na lição em que combate ateus empedernidos, do uso mais preciso, em que não cabe falar em demonstração no que se refere a Deus. A partir deste uso estritamente epistemológico do termo, o deísmo deixa de ser demonstrado ou demonstrável para se tornar apenas mais razoável. Além disso, as últimas obras de Voltaire abandonam a idéia de criação e se aproximam de uma leitura espinosana da visão em Deus de Malebranche, concepção metaforizada na imagem do sol donde emana a luz. Mas é o problema do mal que melhor revela a variação de pontos de vista. Voltaire parece ter adotado todas as posições que lhe pareciam minimamente defensáveis. Primeiro, flertou com o otimismo contra os ateus e contra a visão misantrópica do mundo de Pascal. Depois, sem deixar de ter um momento de hesitação, passou a ser crítico do otimismo, posição erroneamente considerada algumas vezes como única e definitiva. E, por fim, mantendo a confissão de ignorância sobre a origem do mal, aceita sua realidade e passa a conceber um Deus limitado, que não quer o mal, mas não pode impedi-lo, no âmbito de uma concepção emanatista do mundo.

Como compreender as transformações das posições filosóficas de Voltaire? Lidas isoladamente e sem maior cuidado, elas podem fornecer apenas a imagem de um autor contraditório, que se rendia mais facilmente a uma frase de efeito do que a um raciocínio conseqüente. Essas variações podem ser também responsáveis, ao menos em parte, pela imagem de um “caos de idéias claras”, um pensamento simples e desorganizado. Ainda: na tentativa de compreender essas oscilações, autores como Jacques Van den Heuvel e René Pomeau relacionam as posições de Voltaire com suas experiências pessoais. Pomeau considera uma série de eventos que conduziram

Voltaire a se distanciar de suas convicções de Cirey, dentre eles uma crise de saúde marcante na segunda metade dos anos 1740. Jacques Van den Heuvel também tentará dar conta da transformação literária das experiências pessoais e intelectuais de Voltaire. Entretanto, pretendemos uma outra compreensão dessas oscilações do pensamento de Voltaire, mais do que oscilações, na verdade, uma variação vertiginosa de posições e argumentos como é no caso da liberdade e, principalmente, do mal. Esta outra compreensão se baseou nas obras de Voltaire e no diálogo que elas estabelecem entre si e com as obras de outros autores.

O diálogo dos textos entre si e com outros pensadores faz ver ainda, além da variação das perspectivas, um lugar central para a história no pensamento de Voltaire, muitas vezes a variação é ela própria histórica, são os tempos e os povos convocados para dialogar sobre os mais diversos temas (a alma, o mal, o homem). Não queremos apenas repetir uma importância geral amplamente reconhecida para a história na filosofia do patriarca de Ferney. Queremos sublinhar um aspecto particularmente pouco explorado: a história da filosofia e dos saberes. Decerto a importância da história não se reconhece só aí, há uma história das religiões, que para alguns já antecipa uma “ciência social” do religioso⁵³⁴, e outras histórias estão presentes, ao menos em germe ou como projeto, mas há também uma singular importância para o que poderíamos chamar de história da filosofia ou dos saberes. Vimos que é possível reconhecer uma rica relação entre filosofia da história e história da filosofia, ou seja, como as considerações de Voltaire sobre o devir histórico implicam uma visada histórica sobre a filosofia, e também como ela poderia ser distinguida entre uma história com progressos, com um saber acumulativo, e uma história de estagnação, em que os conflitos não cessam, a história da metafísica. Contudo, nosso percurso levou a reconhecer a permanência da metafísica, a despeito de seu insucesso, aliada à variação das perspectivas.

Cabe, então, compreender o *tourniquet métaphysique* que é o pensamento de Voltaire juntamente com a permanência da metafísica. As considerações de Voltaire sobre a alma, sobre o funcionamento de nosso pensamento, sobre o destino e sobre o mal sempre interditam o discurso metafísico excessivamente confiante em si mesmo, principalmente quando ele se lhe afigura pernicioso socialmente, como o otimismo que poderia conduzir à inação, ou o ateísmo ao amoralismo completo. É precisamente o trato com essas questões que permite nosso autor operar, como outros filósofos, uma

⁵³⁴ Cf. MARTIN-HAAG, E. *Voltaire, du cartésianisme aux Lumières*. Vrin. Paris, 2002. p. 170.

delimitação do campo de conhecimento humano, distinguindo um lugar em que ele pode progredir, nas ciências, de um lugar em que, justamente por escapar ao reino do observável, ele é incapaz de progresso. Isto não significa, no entanto, uma recusa absoluta da metafísica, muito menos um abandono total da filosofia, abandono que permitiria o avanço da ciência sem os empecilhos das pseudoquestões metafísicas. Não se trata de uma redução da filosofia à ciência, à filosofia da natureza, descartando todo o restante como meras elucubrações vazias, pois, em primeiro lugar, a moral resta sempre como campo profícuo para o filósofo. Uma simbiose entre o filósofo e o historiador permite, por um lado, compreender o funcionamento da lei natural e conhecer a natureza humana sob a multiplicidade dos costumes, das leis e dos homens. E, por outro, esta simbiose permite ao trabalho do historiador ser guiado por um sentido - não aquele unificado pela providência, em seu nível transcendente, e pela centralidade do povo judaico-cristão, em seu nível imanente, que se encontra em Bossuet -, mas por uma filosofia da história que vê no quadro dos desenvolvimentos do espírito humano uma maneira de captar seu sentido e o espírito de um povo ou de uma época.⁵³⁵ Em segundo lugar, a filosofia persevera no seu papel de crítica. Na verdade, ela está sempre pronta para, a partir do tratamento das questões metafísicas, chamar a atenção do homem para os limites de seu entendimento. A questão do mal é aquela que melhor se presta a marcar os limites de nossos conhecimentos, é a obsessão de Voltaire e a principal questão metafísica, já que mesmo sem pôr em cheque a existência de Deus, as respostas que damos a ela modelam diferentes imagens da divindade. Além disso, é ela que deixa melhor entrever como Voltaire antecipa a compreensão da crítica à teodicéia como crítica da razão. Toda a variação de posições a respeito do mal, variação que acreditamos não poder ser considerada uma evolução, pois algumas perspectivas vão e voltam, vem mostrar que Voltaire não tinha resposta definitiva à questão, e que perante a convicção metafísica desta ou daquela resposta era preciso lembrar que a razão e a experiência são capazes de nos fornecer indícios de um Deus, mas não conseguem compreendê-lo, nem coadunar a realidade do mal, apresentada pela experiência, com a existência do ser supremo. O problema do mal faz ver o papel crítico da filosofia como limitação dos excessos da razão, mostrando o insucesso de toda tentativa de teodicéia.

⁵³⁵ Sobre as diferenças da história em Voltaire e Bossuet ver: MENEZES, E. História e Humanidade: Voltaire crítico de Bossuet. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 357-377, jan-dez. 2002. Sobre a noção de quadro histórico dos desenvolvimentos do espírito humano ver: SOUZA, M. das G. de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. Discurso Editorial. São Paulo, 2001.

Com sua dissertação *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, publicado em 1791, será Kant a pôr em termos claros e diretos a imbricação entre teodicéia e crítica da razão. Neste texto ele nos diz:

“By a theodicée is understood the defence of the supreme wisdom of the Author of the world against the accusation of that wisdom by reason, from what is contrary-to-end in the world. — This is named, defending the cause of God ; *though at bottom it may be nothing more than the cause of our assuming reason, mistaking its limits, (...)*”⁵³⁶

Toda tentativa de teodicéia está fadada a malograr, pois não reconhece os limites de nosso entendimento. Isto não quer dizer que não haja no mundo indícios que possam ser elementos para uma fisicoteologia. Na verdade, a ordem do universo nos indica um ser superior e inteligente, mas não é capaz de fornecer elementos para o desvelamento de uma finalidade moral, o que nos garantiria a bondade do criador. Como já nos indicara a distinção de Voltaire entre bondade e ordem, uma coisa é afirmar a ordenação do mundo e sua submissão a leis, outra é achar que a lei, a ordenação por si só, é boa. Embora possamos afirmar que Deus é poderoso e inteligente, pois o mundo nos dá testemunho disso, não podemos dizer a mesma coisa sobre sua bondade baseados somente na experiência, pois ela é incapaz de nos oferecer indícios sobre o fim moral da ordenação. O problema é que a idéia de Deus parece conter os dois elementos, inteligência e poder, fornecido pelo próprio *design* do mundo, e bondade, exigida pela moralidade. É a incapacidade de conciliar as duas coisas que está na origem do insucesso das tentativas de teodicéia:

“We have a conception of a *wisdom of art* in the arrangement of this world, to which for our speculative faculty of reason objective reality is not wanting, for the purpose of arriving at a physicotheology. In like manner have we a

⁵³⁶ KANT, I. On the failure of all philosophical essays in the Theodicée. In: *Essays and Treatises on Moral, Political, Religious and various philosophical subjects*. London. 1799. p. 191.(grifo nosso)

conception of *moral wisdom*, which may be placed in a world in general by a most perfect Author, in the moral idea of our own practical reason. – But of the *unity in the agreement* of that wisdom of art with the moral wisdom in a sensible world we have no conception, and can never hope to reach it (...)⁵³⁷

No caso particular de Voltaire, a crítica à metafísica se faz por meio de um processo que visa fazer surgir a dúvida pelo jogo de oposições de sistemas e argumentos distintos. A crítica ao otimismo, as concepções sobre alma, o ataque ao determinismo de Frederico nos anos de 1737 e 1738, todos se fazem por meio da dúvida que vai sendo paulatinamente construída por meio da acumulação de soluções distintas e conflitantes. Sobre a alma Voltaire opõe Locke a Descartes, sobre a liberdade opõe Clarke a Leibniz, para depois abandonar Clarke por Collins, sobre o mal ele faz o otimismo incompatível com o cristianismo, do maniqueísmo objeção intransponível ao cristianismo, opõe ao silêncio do otimismo a lamentação do sofredor, e à objeção materialista uma moral humana e um Deus limitado. É perante isto que podemos falar mais precisamente da presença de um ceticismo no pensamento de Voltaire, ou melhor, de uma presença de elementos da tradição cética. Um ceticismo manifesto na crítica do conhecimento metafísico, na confissão de ignorância e na relevância da dúvida. Ora, esta falta de um saber seguro no que se refere à metafísica não significa, no entanto, seu abandono, afinal de contas suas questões nunca são esquecidas pelo homem que pensa, de modo que a metafísica permanece como jogo continuo de prós e contras, uma atividade contínua de variações de ponto de vista de certa maneira por causa da ignorância, pois sem uma resposta definitiva a razão está livre para avaliar outras alternativas, e a despeito dela, porque a confissão de ignorância não engendra a interrupção da reflexão.

538

⁵³⁷ *Idem, ibidem.* p. 203.

⁵³⁸ “Vendo, pois, que um número prodigioso de homens não tinha a menor idéia das dificuldades que me inquietam (...)vendo também frequentemente que muitos caçoavam do que eu queria saber, suspeitei que não seria absolutamente necessário que o soubéssemos (...) acreditei que as coisas que não podemos alcançar não são nossa partilha. *No entanto, malgrado esse desespero, não abandono o desejo de ser instruído, e minha curiosidade enganada é sempre insaciável*”. VOLTAIRE, O Filósofo Ignorante. *Op. cit.* p. 300.(grifo nosso)Devemos lembrar que também para o cético de tradição pirrônica a confissão de ignorância não conduz à interrupção da investigação, é isto que o distingue do cético acadêmico, de acordo com o primeiro capítulo das *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, o pirrônico seria um partidário da *zétesis*, da contínua investigação, e não um dogmático negativo como o acadêmico.

O verdadeiro limite a este ceticismo não se encontra completamente, como poderíamos pensar, na filosofia da natureza, em grande medida livre da diafonia e da conseqüente *epokhé*, mas principalmente na moral.⁵³⁹ A um ceticismo metafísico ele também profícuo, corresponde, então, um *otimismo prático*, cujo sentido tem de ser compreendido em oposição ao *otimismo filosófico*. Enquanto o sistema de Pope e Leibniz tem um sentido que poderia lhes conferir uma utilização conservadora, transformando-os num falso saber comprometido com a justificação do *status quo* e com a inação, o otimismo prático se manifesta na idéia da possibilidade de uma condição melhor a partir da ação humana. Este otimismo prático pode ser identificado em certa interpretação da esperança no final do *Poema sobre o Desastre de Lisboa* e na moral do jardim do *Cândido*, mas também na concepção segundo a qual a intervenção do filósofo (outro que não aquele de gabinete) pode mudar a sociedade e a condição de vida dos homens. A presença desse filósofo, desse proto-intelectual é marcante nos *affaires* de Voltaire e em suas preocupações sobre direito e economia.⁵⁴⁰ No entanto, há também um sentido mais profundo do otimismo prático de Voltaire. Ele significa que a própria filosofia prática, que a moral e suas disciplinas particulares têm um amplo campo para se movimentar. À diferença da metafísica, a filosofia moral, auxiliada pela história e auxiliando a ela, pode ainda falar sobre o homem, pois seu discurso se enriquece com a variabilidade das leis, dos costumes, das raças e dos tempos, e se funda sobre a permanência do humano, da razão, mas também dos sentimentos, da benevolência e do amor-próprio, das necessidades e das paixões.

Entretanto, mais uma vez é preciso lembrar que as questões metafísicas não podem ser varridas das preocupações do homem que pensa, pois caso fossem respondidas o que se esclareceria seria o próprio homem, e não apenas problemas sem importância. Não devemos, então, confundir as verdadeiras e importantes questões metafísicas sobre a alma, a liberdade, o destino e o mal, com as pseudoquestões da teologia e do saber escolástico sobre os anjos e sobre a condição de Adão etc. Há, portanto, o reconhecimento de que as questões metafísicas são relevantes, mas frente à impossibilidade de demonstração nesse âmbito, cabe o exercício do *diálogo* entre as posições para que a decisão se estabeleça por meio desse pró e contra e se funde na

⁵³⁹ Cf. SOUZA, M. das Graças de. O Cético e o Ilustrado. Cadernos de ética e filosofia política, 2, 2000, p. 9-17.

⁵⁴⁰ Considere-se os comentários sobre o livro de Beccaria, *Dos Delitos e das Penas*, a obra *O Preço da Justiça* e os opúsculos com temas da agricultura e da economia, como o *Homem dos quarenta escudos* entre outros.

probabilidade e na verossimilhança. Nesse sentido, a proliferação das formas de escrita filosófica de Voltaire contribui para que o diálogo se amplie e que as vozes se multipliquem. Na verdade, a forma dialógica ou a prática do diálogo é indispensável para a compreensão da filosofia de Voltaire.⁵⁴¹ Nosso autor tem predileção por formas de escrita dialógicas: as cartas, os comentários, os contos, que multiplicam as vozes por meio das personagens, os diálogos propriamente ditos, desde os simples e pequenos como os *Diálogos entre Lucrecio e Posidônio* até os extensos e complexos como o *L'A, B, C* ou os *Dialogues de Evhémère*, bem como os pequenos diálogos que Voltaire insere em seus poemas e verbetes. Deixando de lado toda a riqueza literária possível de uma análise da forma dialógica, é preciso reconhecer que o diálogo voltairiano tem uma dupla função filosófica, sem falar naquela função polemista dos diálogos menores. Por um lado, ele visa permitir a avaliação das diferentes doutrinas para que dentre elas uma possa ser escolhida, neste sentido, ele tem um valor positivo, pois permite haurir do conflito uma posição defensável, e, por outro, o diálogo tem uma função crítica, pois evita a fixidez do dogmatismo, permite comparar as posições e fazer resultar dessa comparação a dúvida, a impossibilidade da resposta definitiva. A confissão de ignorância e a dúvida não interrompem a marcha da investigação, pois o reconhecimento da ignorância não sacia a vontade de conhecer, a razão livre crítica de Voltaire se nutre da dúvida, da *epokhé* e da ignorância.

Em outras palavras, o conflito das filosofias revela que, num certo nível, a ignorância abre caminho para uma “prática filosófica” que se faz pela contínua variação de posições. O *tournoiement métaphysique* de Voltaire não é, portanto, nem o resultado de uma cabeça fraca e incoerente, como pensava Diderot, nem a ingenuidade de um filósofo que publica dia após dia tudo o que lhe vem à cabeça, ele é, na verdade, uma prática filosófica nada inocente, um procedimento consciente de que mesmo as convicções devem ser apresentadas em dúvidas (“*Je ne vous donnerai mes opinions que comme des doutes*”) e por meio do diálogo. É isto que Voltaire admirava em Bayle, e talvez esteja aí uma das mais profícuas aproximações entre os dois autores. Bayle não era um filósofo propriamente dito, caso se entenda por isso um autor que tem um

⁵⁴¹ Esta nossa conclusão foi corroborada pela leitura recente dos estudos de Stéphane Pujol. Seus estudos sublinham a centralidade da forma dialógica na filosofia de Voltaire e sua relação com a dúvida e distinguem três categorias distintas para seus diálogos: pedagógica, polêmica e heurística, cujo valor filosófico é aquele que nos interessa aqui. Cf. PUJOL, S. *Misère du dialogue ou misère de la philosophie? Revue Voltaire : Le dialogue philosophique. N° 5-2005.* PUPS. Paris. & PUJOL, S. *Voltaire docteur ou docteur ? Langage et connaissance dans les Dialogues philosophiques. Revue Europe, 781(mai 1994).*

sistema, ele era, nas palavras de Voltaire, *le premier des dialecticiens*. E o que ensinava o mestre do diálogo, da variação de perspectivas? Ele destruía sistemas e ensinava a duvidar. O mesmo epíteto poderia, então, ser aplicado ao nosso autor, Voltaire é *philosophe*, mas é antes de tudo um *dialecticien*. Um autor que faz da filosofia um campo rico para a prática do diálogo metafísico, e não um autor que se arrepiaria ao menor sinal de metafísica, cuja filosofia preserva ainda uma metafísica, pois suas questões nunca deixarão de perturbar aquele que pensa, mas - não nos esqueçamos - uma metafísica sem dogmas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Voltaire:

VOLTAIRE, *Mélanges*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1973.

_____, *Romans et Contes*. Pléiade. Paris, 1976.

_____, *Romans et Contes*. Garnier-Flammarion. Preface par René Pomeau. Paris, 1966.

_____, *Lettres philosophiques*. Édition de Frédéric Deloffre. Gallimard. Paris, 1986

_____, *Micromégas, Zadig, Candide*. Pres. par René Pomeau. GF Flammarion. Paris, 1994.

_____, *Candide*. Étude critique par André Magnan. Bordas. Paris, 1979.

_____, *Politique de Voltaire*. Org. par René Pomeau. Armand Colin. Paris, 1963.

_____, *Voltaire*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1978.

_____, *Elementos da Filosofia de Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Ed. Unicamp. Campinas, 1996.

_____, *Contos*. Trad. Mário Quintana. Abril Cultural. São Paulo, 1972.

_____, *Seleções*. Clássicos Jackson Vol. XXXII. W. M. Jackson Inc. São Paulo, 1965.

_____, *Tratado sobre a Tolerância*. Martins Fontes. São Paulo, 1993.

_____, *Candide or optimism*. Norton Critical Edition. Trans. And Ed. By Robert M. Adams. New York, 1991.

_____, *Correspondance*. Édité par Theodore Besterman. Genève, 1968.

_____, *La Philosophie de l'histoire*. Fleuron. Paris – Genève, 1996.(B)

_____, *Le siècle de Louis XIV*. Garnier-Flammarion. Paris, 1966.

<http://www.voltaire-integral.com/index.html> (obras completas ed. Louis Moland)

Outras fontes primárias:

AGOSTINHO, S. Confissões. In : Col *Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1973.

AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o Mal*. Tomo I. Sétimo selo. Rio de Janeiro, 2005.

BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. (disponível em <http://dictionnaires.atilf.fr/dictionnaires/BAYLE/index.htm>)

CLARKE, S. *Demonstration of the Being and of the Attributes of God and Other Writings*. Cambridge University Press, 1998.

_____, G.W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondance. Edited by Roger Ariew. Hackett Publishing Co. Indianapolis/Cambridge, 2000.

COLLINS, A. *A philosophical inquiry concerning human liberty*. London, 1717. (ediçãodigitalizadadisponívelem:http://books.google.com.br/books?id=ZzcDAAAAQAAJ&printsec=frontcover&dq=inauthor:Anthony+inauthor:Collins&lr=&as_brr=1)

DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Ed. 70. Lisboa 1989.

_____, *Princípios da filosofia*. Ed. Rideel. São Paulo, 2005.

_____, Discurso de Metafísica. In: *Col. Os Pensadores*. Abril Cultural. São Paulo, 1979.

DUMARSAIS, *Le philosophe*. (disponível em <http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/philos.htm>)

LEIBNIZ, G.W. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. GF. Paris, 1969.

_____, Discurso de Metafísica. In: *Newton e Leibniz*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1974.

_____, *The auhtor of sin* (disponível em <http://www.leibniz-translations.com/authorofsin.htm>)

- O livro de Jó. *Bíblia de Jerusalém*. Paulus, São Paulo, 2002.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Classics. Great Britain, 1998.
- NEWTON, I. Princípios Matemáticos. In: *Newton e Leibniz*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1974.
- _____, O Peso e o Equilíbrio dos Fluídos. In: *Newton e Leibniz*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1974.
- _____, NEWTON, I. *Textos, antecedentes e comentários escolhidos e organizados por Bernard Cohen e Richard S. Westfall*. Contraponto/Ed. UERJ. Rio de Janeiro, 2002.
- POPE, A. An Essay on Man. In: *The Poems of Alexander Pope*. Methuen & Co. LTD. London, 1977.
- ROUSSEAU, J-J. Carta sobre a providência. In: *Escritos de Religião e Moral*.

Fontes secundárias:

- BARBER, W.H. *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire: a study in French Reactions to Leibnizianism*. Oxford: Oxford University Press. 1955.
- BACZKO, B. *Job, Mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*. Gallimard. Paris, 1997.
- BIGEL, J-P. Candide: du château au jardin. In : *Analyses et Réflexions sur Candide*. Ellipses. Paris, 1982.
- BOUCHILLOUX, H. *Qu'est-ce que le mal?* VRIN. Paris, 2005.
- CASINI, P. *Newton e a Consciência Européia*. Ed. Unesp. São Paulo, 1995.
- _____, Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance. In : KÖLVING, U. & MERVAUD, C., *Voltaire et ses combats*. Voltaire foundation. Oxford, 1997. t. I.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Ed. Unicamp. Campinas, 1994.
- _____, *El problema del conocimiento*, II e IV. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.

- CANTELA, C. Newtonianisme et anticartésianisme dans l'*Essai sur la nature du feu, et sur sa propagation*. In: KÖLVING, U. & MERVAUD, C., *Voltaire et ses combats*. Voltaire foundation. Oxford, 1997. t. I.
- CHARPENTIER, Michel & Jeanne. *Voltaire*. Nathan. Paris, 1991.
- CHARLES, S. "Berkeley no país das Luzes, ceticismo e solipsismo no século XVIII". In: *Dois Pontos*. Vol. 1 n.º 2. 2005. Filosofia britânica nos séculos XVII e XVIII. UFPR/UFSc. Curitiba, 2005. p. 11-34
- _____, « Du 'Je pense, je suis' au 'Je pense, seul je suis', crise du cartésianisme et revers des Lumières ». In: *Revue philosophique de Louvain*, 4, 2004, p. 565-582.
- _____, «Scepticisme et solipsisme au XVIIIe siècle: la prégnance des débats cartésiens au siècle des Lumières », *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2005, p. 3-22.
- _____, « O solipsismo como forma extrema de ceticismo no século XVIII ». In: *Dois pontos*. Ceticismo. Vol. 4 n.º 2. Out. – 2007. p 13-38.
- CHAUÍ, M. *Da realidade sem mistério ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1983.
- DESTAIN, C. *Jean-Jacques Rousseau: l'au-delà du politique*. Ed. Ousia. Bruxelles, 2005.
- EHRARD, J. *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*. Flammarion. Paris, 1970.
- EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Ed. Paulus. São Paulo, 1995.
- FORCE, J.E. & POPKIN, R. H. *Essays on the context, nature, and influence of Isaac Newton's Theology*. International Archives of the History of Ideas. Dordrecht, 1990.
- GALLIANI, R. A propos de Voltaire, de Leibniz et de la Théodicée. In: *SVEC*, 189. The Voltaire Foundation. Oxford, 1980.
- GOLDZINK, J. *Voltaire*. Hachette. Paris, 1994.

_____, La Métaphysique du mal. In: *Revue Europe*, 1994. n.º 781. Vol. 72.
1994. p. 63-78.

_____, *Voltaire: la légende de saint Arouet*. Gallimard. Paris, 1989.

GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*. Vrin. Paris,
1983.

GOULEMOT, J & MAGNAN, A. & MASSEAU, D. *Inventaire Voltaire*. Quarto
Gallimard. Paris, 1995.

GOULEMOT, J. M. & LAUNAY, M. *Le siècle des lumières*. Éditions du Seuil.
Paris, 1968.

GRAY, J. *Voltaire e o iluminismo*. Ed. Unesp. São Paulo, 1999.

GROETHUYSEN, B. *Filosofia de la Revolución Francesa*. Fondo de Cultura
Económica. México, 1993.

GROS, J-M. *Pierre Bayle: pour une histoire critique de la philosophie*. Honoré
Champion. Paris, 2001.

HELLMAN, H. *Grandes debates da ciência*. Ed. Unesp. São Paulo, 1999.

HEUVEL, J. van den. *Voltaire dans ses contes*. Armand Colin. Paris, 1967.

JOLLEY, N. *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge University
Press, 1997.

JURANVILLE, F. *1715 – 1750: Le Matin des Lumières*. Nathan. Paris, 1998.

KOYRÈ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Gallimard. Paris, 1973.

LACERDA, T. M. A liberdade de Leibniz. *Cadernos de História e Filosofia da
Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n.º 1-2, p. 171-186, jan-dez, 2002.

LEPAPE, P. *Voltaire e o nascimento dos intelectuais no século das Luzes*. Jorge
Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1995.

LOVEJOY, A. O. *A Grande Cadeia do Ser*. Ed. Palíndromo. São Paulo, 2005.

- MALKASSIAN, G. *Candide: un débat philosophique*. Ellipses. Paris, 2005.
- MARQUES, E. A noção de “possível em si” e a solução leibniziana do problema da liberdade. *Analytica*. v. 5- n.º 1-2, 2000. p. 35-48.
- MARQUES, J. O. The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake. *Cadernos de História e Filosofia das Ciências*, Campinas, v. 15, n. 1, p. 33-57, 2006.
- MARTIN-HAAG, E. *Voltaire, du cartésianisme aux Lumières*. Vrin. Paris, 2002.
- _____, Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre. *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1997, p. 365-385.
- MASON, H. T. *Pierre Bayle and Voltaire*. Oxford University Press. 1963.
- _____ CANDIDE
- MAUROIS, A. *O Pensamento vivo de Voltaire*. Livraria Martins Editora. São Paulo, 1975.
- MAUZI, R. *L’idée du Bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Armand Colin. Paris, 1969.
- MENEZES, E. História e Humanidade: Voltaire crítico de Bossuet. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 357-377, jan-dez. 2002.
- MERVAUD, C. Comment penser le cataclysme: Voltaire et le désastre de Lisbonne. In: *Revue Lumières. n° 6. 2º sem. 2005. Lisbonne 1755: un tremblement de terre et de ciel*. Presses Universitaires de Bordeaux, 2006.
- MEYERSON, H. Note on the etymology of names in Voltaire’s Zadig. In: *Modern languages notes*. Vol. 54, n° 8. Dec. 1939. p. 597-598.
- MOURA, C. A. R., *Racionalidade e Crise*. ed. São Paulo: Discurso

- Editorial/Editora UFPR, 2002.
- NEIMAN, S. *O Mal no Pensamento Moderno*. DIFEL. Rio de Janeiro, 2003.
- O'HIGGINS S. J. *Determinism and Freewill Anthony Collins' A philosophical inquiry concerning human liberty*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- OLIVA, L. C. G. Fenômeno e corporalidade em Leibniz. In: *Dois pontos*. UFPR/UFSc. Leibniz o Vol. 2. n°. 1. Out. 2005. Curitiba. P. 83-100
- PAILLARD, C. *Le problème du fatalisme au siècle des Lumières*. Extraits de la recherche doctorale soutenue le 19 décembre 2000 à l'Université Jean Moulin-Lyon 3. (Disponível em: <http://pagesperso-orange.fr/fatalisme/>)
- POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*. Librairie Nizet. Paris, 1974.
- PRICE, M. *To the Palace of Wisdom: studies in order and energy from Dryden to Blake*. A Doubleday Anchor Book. New York, 1965.
- PUJOL, S. : “Misère du dialogue ou misère de la philosophie? L'impossible mot de la fin” In: *Revue Voltaire*. N.º 5 – 2005 PUPS. Paris, 2005.
- RICOEUR, P. *O Mal*. Papirus. Campinas. (sem data)
- ROBINET, A. *Justice et Tereur: Leibniz et le principe de raison*. Vrin. Paris, 2001.
- ROVILLAIN, E. Sur le Zadig de Voltaire; quelques influences probables. In: *PMLA*, vol. 43. N° 2. (Jun., 1928), p. 447-455.
- _____, Rapports probables entre Zadig de Voltaire et la Pénée Stoïcienne. In: *PMLA*, Vol. 52. n°. 2. (Jun., 1937), p. 374-389.
- SANTOS, L. H. L. Leibniz e Os Futuros Contingentes. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 91-121, 1998.
- SAREIL, J. La mission diplomatique de Voltaire en 1743. In: *Dix-huitième siècle*. n.º 4. 1972. p. 271-299.

SPTIZER, L. *Études de style*. Gallimard. Paris, 1970.

SOUZA, M. das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. Col. Lógos. Ed.

Moderna. São Paulo, 1993.

_____, *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Tese de Mestrado. USP.

Dep.e Filosofia. São Paulo, 1983.

_____, *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo*

francês. Discurso Editorial. São Paulo, 2001.

_____, O Cético e o Ilustrado. *Cadernos de ética e filosofia política*, 2, 2000, p.

9-17.

STALLONI, Y. Lieux et personnages dans *Candide*. In : *Analyses et réflexions*

sur Candide de Voltaire. Ellipses. Paris, 1982.

STAROBINSKI, J. *Le remède dans le mal*. Gallimard. Paris, 1989.

VËTO, M. *Le Mal: essais et études*. L'Harmattan. Paris, 2000.

VIEIRA NETO, P. O Cilindro e o Cone. In: *Revista Dois pontos. Leibniz. Vol. 2.*

n.º1 out. 2005. p. 135-170.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)