

LUIZ FRANCISCO ALBUQUERQUE DE MIRANDA

VOLTAIRE E A HISTÓRIA DO ESTADO CIVILIZADOR

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Roberto Romano da
Silva.

Este exemplar corresponde à
redação final da Tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 14 / 10 / 2003

BANCA

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva (orientador)

Prof. Dr. José Oscar Marques

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Prof. Dr. Patrizia Piozzi

Prof. Dr. Reginaldo Moraes

Prof. Dr. Elisa Angotti Kossovitch (suplente)

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen (suplente)

AGOSTO/2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	T/UNICAMP
	M 672 v
V	EX
TOMBO, BC/	55943
PROC.	16/124103
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	08/10/03
Nº CPD	

CH00190561-4

bibid 302096

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M 672 v
Miranda, Luiz Francisco Albuquerque de
Voltaire e a história do Estado civilizador / Luiz Francisco
Albuquerque de Miranda . - - Campinas, SP : [s. n.], 2003.

Orientador: Roberto Romano da Silva.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Voltaire, 1694-1778. 2. Filosofia francesa. 3. Filosofia
política. 4. Historiografia. 5. Despotismo. 6. Iluminismo.
I. Romano, Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

O presente trabalho trata do papel do Estado nas obras filosóficas e historiográficas de Voltaire. O texto discute as relações que ele estabelece entre a legitimidade do poder político e a noção de processo civilizador. A partir do estudo dos textos do filósofo sobre a organização do império chinês e a história da monarquia francesa, analisa-se a maneira como ele apresenta a centralização estatal como forma eficaz de controle das paixões e resposta aos conflitos políticos, econômicos e religiosos que ameaçam a ordem pública. Nessa perspectiva, o Estado, quando consolida sua autoridade e limita o arbítrio dos governantes, é pensado como agente civilizador.

ABSTRAT

This present work discourses on the role of the state in the philosophical and historiographical writings of Voltaire. It discusses the links he establishes between the legitimacy of the political power and the concept of civilizing process. Being rooted in Voltaire's writings upon the organization of the Chinese empire and the French monarchy, this work analyzes how the philosopher presents the state's centralization as an effective form of controlling the passions and responding to the political, economic and religious conflicts that threatens the public order. From this perspective, the state, when it consolidates its authority and restricts the tyranny of the rulers, is thought of as a civilizing agent.

PARA SILVANA PACCOLA

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Prof. Roberto Romano os conselhos e o empenho sem os quais este trabalho teria sido impossível.

Agradeço também o apoio que a Universidade Metodista de Piracicaba me ofereceu durante um ano, possibilitando uma redução do número de disciplinas que ministro na instituição. Apoio que jamais teria ocorrido sem o esforço do Conselho do Curso de História da referida universidade. Lembro com especial carinho os colegas Donato, Virgínia, Joseli, Fernando e Márcia.

Devo reconhecer que minha mãe Madalena, meu pai Francisco e meu irmão Carlos Eduardo sempre me estimularam a prosseguir no trabalho acadêmico e me ajudaram a vencer as dificuldades.

Sou grato, sobretudo, à Silvana, minha esposa. Graças a seu esforço, este texto pôde ser concluído.

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo I – Dominação e legitimidade em Voltaire	17
a) Como surgem os senhores? Existe uma dominação natural?	17
b) Há uma dominação política legítima?	30
Capítulo II – A constituição do Estado: teocracia e poder laico	65
a) A hipótese da república primitiva	66
b) Guerreiros e sacerdotes	78
c) A China de Voltaire	96
d) Religião e política: tensões e interdependência	129
Capítulo III – Voltaire e a monarquia francesa: história política e a idéia de progresso	143
a) A fragmentação medieval e a origem da nobreza	144
b) O significado da centralização monárquica	176
c) O século de Luís XIV: a vitória da monarquia civilizadora	209
Considerações finais	247
Bibliografia	259

INTRODUÇÃO

Este trabalho é o desdobramento de minha dissertação de mestrado - *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*. Naquela pesquisa, investiguei a concepção de história do filósofo francês, comparando seu pensamento ao de J-J. Rousseau e de I. Kant. Analiso agora a imagem do Estado como agente civilizador, tema frequente nos escritos voltaireanos posteriores a 1740, período em que as posições políticas de Voltaire consolidam-se e são afirmadas pelas suas obras filosóficas, historiográficas e literárias¹. Apresento, pois, um estudo sobre o papel histórico do Estado naquelas obras. Dois problemas recebem especial atenção em todo o meu trabalho:

1. O nexos que o filósofo estabelece entre a legitimidade do domínio político e o processo civilizatório.
2. A maneira como ele discute a centralização estatal como resposta aos conflitos que ameaçam a segurança dos indivíduos e a ordem pública.

Segundo Voltaire, as origens do domínio político não definem a sua legitimidade. Um governo estabelecido de modo violento e injusto pode, em longo prazo, produzir resultados benéficos e, por meio deles, legitimar a autoridade de seus dirigentes. Nessa perspectiva, é estratégica a narrativa da história dos Estados, pois ela demonstra o produto das relações entre soberanos e súditos. O pensamento político necessita da historiografia para julgar o caráter de qualquer dominação. O mando só se justifica quando possibilita uma vida melhor para quem obedece ou, pelo menos, cria as condições para que a melhora ocorra. Existem, todavia, diferentes maneiras de viabilizar o progresso.

Muitos comentadores, desconsideram essa interdependência entre narrativa histórica e filosofia política e classificam Voltaire como partidário do “despotismo esclarecido”. Vejamos, por exemplo, uma obra introdutória à filosofia das Luzes:

¹ Sobre a vida, a carreira e o percurso intelectual de Voltaire, cf. Pomeau, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1983, 11-100. Bailsford, Henry N. *Voltaire*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, s/d. Nascimento, Maria das Graças S. *Voltaire – A razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993, pp. 10-66. Lepape,

Do ponto de vista político, Voltaire é um reformista moderado e pragmático. (...) É também um grande admirador da Constituição inglesa e também faz de Luís XIV o seu grande modelo de político (...). Defensor do que se chamaria posteriormente de “despotismo esclarecido”, foi admirador de Frederico II, rei da Prússia, do qual foi hóspede durante alguns anos².

O tom unilateral do texto revela toda a dificuldade encontrada quando se deseja apresentar a complexa política de Voltaire em poucas palavras. Ao leitor moderno pode parecer estranho simpatizar, ao mesmo tempo, com as limitações impostas ao rei da Inglaterra e com as monarquias “absolutas” de Luís XIV e Frederico II. Essas ambigüidades desafiam o analista, sobretudo quando elas são resolvidas com ajuda de algumas rubricas classificatórias, como “despotismo esclarecido”, “liberalismo” e outras. Nenhum filósofo é facilmente classificável a partir de categorias como revolucionário ou conservador, republicano ou monarquista. A imagem de Voltaire como “defensor do despotismo esclarecido”, conceito estranho aos filósofos ilustrados, parece cômoda para quem necessita definir o filósofo em poucas páginas, sem realizar uma exposição detalhada de suas obras. Voltaire, afinal, foi amigo de príncipes poderosos e escreveu em defesa de monarquias centralizadoras. Meu estudo, entretanto, oferece outro tratamento para as tensões existentes em sua obra.

O comentário citado acima não se engana ao frisar o apoio de Voltaire aos processos de centralização monárquica, observáveis na Europa a partir do século XIV. Nas suas obras historiográficas, Voltaire afirma que o fortalecimento das monarquias foi decisivo para o progresso da vida civilizada³. Mas não é injusto apresentá-lo como cortesão submisso e apologista dos reis europeus. Convém lembrar suas ironias e acusações contra soberanos por vezes considerados “esclarecidos”⁴. A partir de 1750, ele manteve uma

Pierre. *Voltaire – Nascimento dos intelectuais no século das Luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
 Maurois, André. *O pensamento vivo de Voltaire*. São Paulo: Livraria Martins, 1940, pp. 8-34.

² Fortes, Luiz R. Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 43. Imagem semelhante encontra-se em Maurois (*O pensamento vivo de Voltaire*, p. 12), mas este último salienta a crescente decepção de Voltaire com o comportamento dos monarcas ilustrados. No mesmo sentido, cf. Hazard, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. São Paulo/Lisboa: Martins Fontes/Presença, 1974, v. II, pp. 153-161.

³ Cf. Voltaire, “Résumé de toute cette histoire jusqu’au temps où commence le beau Siècle de Louis XIV”. In: *Essai sur les Mœurs et l’Esprit des Nations*. Paris: Garnier, 1963, t. II, pp. 800-812.

⁴ Pouco antes de sair da corte de Frederico II, em carta para Madame Denis em dezembro de 1752, Voltaire escreve: “je vais me faire, pour mon instruction, un petit dictionnaire à l’usage des rois. *Mon ami* signifie *mon esclave*. *Mon cher ami* veut dire *vous m’êtes plus qu’indifférent*. Entendez par *je vous rendrai heureux*: *je*

distância crítica diante das cortes européias. Nos seus textos ágeis, ele escreve de maneira cuidadosa, mas realiza ataques constantes e, aos poucos, expõe à reflexão pública o comportamento de príncipes, ministros e aristocratas. Acentua-se nesse período uma tendência já notável nos seus textos ao redor de 1730 (penso nas *Cartas filosóficas* e no *Tratado de metafísica*). Nos trabalhos mais densos, Voltaire elabora uma crítica moderada mas independente das grandes monarquias européias. Estudar essa crítica ajuda a compreender os limites e as possibilidades da participação política dos filósofos no Antigo Regime.

Voltaire, sem dúvida, procura influenciar os reis e suas cortes. Recordemos, por exemplo, suas relações com Frederico da Prússia. Mas acompanho o seu biógrafo Lepape quando afirma que “a dupla Voltaire-Frederico não estava inaugurando uma nova forma de cortesia política”. O rei aproxima-se do filósofo para adquirir um tipo novo de prestígio ou, para usar a terminologia do período, de “glória”: a imagem de monarca ilustrado capaz de promover a felicidade dos súditos⁵. Para se mostrar esclarecido, o rei elege o filósofo como interlocutor privilegiado, leva-o ao palácio e declara-se leitor de suas obras. O diálogo com o pensador supostamente instrui o príncipe e capacita-o para o exercício do poder. A fórmula lembra o modelo clássico relatado por Platão na *Carta VII*⁶, mas no contexto do século XVIII ganha um sentido original: desafia a teoria do direito divino dos monarcas e os submete a critérios de avaliação pública, pois o contato entre o rei e o filósofo é mediado pelo público que lê o segundo e observa os efeitos do governo do primeiro. No final do Antigo Regime, os soberanos buscam o apoio do público das Luzes e, para este, só o monarca esclarecido pela filosofia intervém de modo eficaz na história de sua nação: além

vous souffrirai tant que j'aurai besoin de vous” (Voltaire. *Lettres Choises*. Paris: Garnier, 1946, t. I, p. 190.). Grifos do autor. É evidente a crítica mordaz à sociedade de corte.

⁵ Lepape. *Voltaire*, pp. 124-5.

⁶ Esta situação tragicômica tem uma longa história e seu ponto alto, na Antiguidade, encontra-se no relacionamento entre o tirano Dionísio e Platão. A *Carta VII*^a traz o relato, pelo filósofo, das suas desventuras sofridas na corte, sob as ordens de um governante que desejava ostentar saber filosófico sem demasiados estudos. O fracasso platônico diante do tirano serviu como exemplo para muitos pensadores ao longo dos tempos, sobretudo no século XVIII. Diderot, grande admirador de Platão, ao contrário de Voltaire que não tinha muitas simpatias pelo autor da *República*, fugiu o quanto pode do trato demasiadamente próximo com Frederico, Catarina II, etc. São célebres as permanentes escaramuças entre Diderot e os reis “esclarecidos”. Outro grande pensador que admirava Platão, Rousseau, sempre procurou se acautelar no trato com os governantes. Para a *Carta VII*^a, uso a Edição das *Oeuvres de Platon*, traduzidas por Leon Robin (Paris: Gallimard [Collection La Pléiade], 1950, t. II, pp. 1185-e ss.)

de lhe sugerir medidas racionais e benéficas para o conjunto dos cidadãos, ela ensina que ele deve oferecer exemplos de polidez e de bom gosto⁷.

Governo ilustrado não significa, de imediato, governo *despótico*. Considero particularmente inadequado o uso dessa palavra, *despotismo*, para caracterizar a posição política de Voltaire. O século XVIII assiste um intenso debate em torno do termo que, apesar das polêmicas, sempre designa o governo arbitrário e ilegítimo. Recupero, no trabalho que agora proponho, a maneira como o filósofo insere-se nessa discussão e procuro esclarecer os significados que seus textos atribuem ao termo. É verdade que ele reconhece a importância histórica de alguns déspotas, mas o *despotismo*, no sentido empregado em sua obra, representa a pior forma de exercício de poder e deve ser combatido com toda energia. O pensamento político de Voltaire torna-se incompreensível quando apresentado como defesa de qualquer forma de *despotismo*, pois a palavra nomeia as relações de mando e obediência que ele ataca com maior vigor.

Voltaire defende o controle estatal sobre os indivíduos, mas por meio de leis. Para ele, o homem é animal social só aperfeiçoado na vida comunitária. Mas para que isso aconteça, a esfera pública⁸ não deve estar dominada pela arbitrariedade. É necessário que os interesses e as crenças particulares não provoquem conflitos e impeçam a ascensão dos indivíduos mais talentosos. Ilustrado é o governante que realiza essa tarefa sem comprometer a unidade e o progresso de seu país.

Tendo anunciado o conjunto de problemas que enfrento ao longo do texto, descrevo a seguir como organizei os três capítulos que o compõe.

Primeiramente, no capítulo “Dominação e legitimidade em Voltaire”, discuto se ele define como legítima alguma forma de poder. Em nenhum dos textos analisados, encontrei uma exposição específica a respeito do problema, mas existem várias passagens sobre o nascimento das desigualdades e hierarquias. A maneira como Voltaire apresenta o poder

⁷ Como bem observa Lepape, o interesse de Voltaire pela história cresce depois da convivência com Frederico II: “Voltaire, depois de ter conversado com um rei e com ele filosofado sobre o governo dos homens, sentiu-se atraído pela história, tanto pela que se escreve quanto pela que se faz” (*Ibid.*, p. 134). Para Voltaire, o monarca só domina realmente o saber filosófico quando seus atos ajudam a superar os problemas históricos de seus súditos.

⁸ Utilizo o termo no sentido definido por Habermas: esfera de pessoas privadas reunidas em um público. Cf. Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública - Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. Para uma análise do significado e dos limites da conceituação de Habermas, cf. Benrekassa, Georges. “Sphère publique et sphère privée : le romancier et le philosophe interprètes des Lumières”. In: *Revue des sciences humaines*, nº 182, avril-juin de 1981, pp. 7-20.

patriarcal no universo doméstico é decisiva, pois ela anuncia a idéia de autoridade natural. Mas esta última é transferível para a esfera pública? O Estado deve garantir a segurança dos proprietários e pais-de-família, os quais, por sua vez, governam os excluídos da vida política (as mulheres, as crianças, os trabalhadores braçais etc). Mas pode a instituição jurídica estatal reproduzir os princípios que fundamentam e justificam a liderança doméstica?

Essas perguntas conduzem ao segundo capítulo, “A constituição do Estado: teocracia e poder laico”. Nele, analiso como Voltaire apresenta o surgimento das instituições estatais. Mesmo ao especular sobre o caráter primitivo do pacto republicano, ele não o aponta como a origem da ordem política. Por outro lado, demonstra pouco entusiasmo com as monarquias da Antiguidade, que teriam desenvolvido de modo muito restrito as faculdades de seus membros. Em geral, elas estruturaram-se como teocracias e afirmaram o direito divino dos monarcas. O problema é grave aos olhos de Voltaire, pois algumas delas - o Egito, a Índia e a Pérsia entre outros - criaram modelos que de muitas maneiras foram reproduzidos ao longo da história humana. Há uma importante exceção: a China. Figurando entre as primeiras monarquias, ela jamais teve governos teocráticos. A China é a janela pela qual o filósofo vislumbra a possível constituição de um Estado estável sem nenhum direito divino dos reis. Assim, o caso chinês ajuda a elucidar como Voltaire pensa as relações entre religião e política.

A China, entretanto, não é apenas um modelo que outros povos devem imitar. Os Estados europeus tiveram origens e evoluções diferentes do império chinês e precisam encontrar suas próprias respostas para seus problemas. No terceiro e último capítulo deste estudo, “Voltaire e a monarquia francesa”, analiso a maneira como o filósofo interpreta a história da França desde a Idade Média até Luís XIV quando, segundo ele, o país e a Europa ingressaram definitivamente na vida civilizada. O Estado aparece como agente decisivo dessa história: ao superar o bárbaro “governo feudal”, marcado pela fragmentação política e arbitrariedade dos senhores guerreiros e da Igreja, a monarquia francesa criou oportunidades para o aperfeiçoamento material e intelectual de seus membros. Do início da centralização política até o século XVII, os reis disciplinaram os nobres e restringiram a influência papal, mas enfrentaram momentos de grande turbulência - as guerras religiosas do fim do século XVI, por exemplo. No *Século de Luís XIV*, enfim, o Estado civilizador

aparece como neutralizador e disciplinador das forças que antes se beneficiavam com a barbárie. Por meio dessa narrativa, Voltaire intervém no debate a respeito da legitimidade das instituições monárquicas. Ele se recusa a pensar que a origem da monarquia determina e justifica todo o seu percurso histórico. O que importa é o produto do processo de centralização: o desenvolvimento de uma ordem social estável, pacífica e próspera. Irracional e ilegítima nos seus primórdios, a coroa legitimou-se ao favorecer o processo histórico que beneficiou a maioria dos franceses.

Em vista disso, é possível afirmar que Voltaire defende o Antigo Regime ou inclina-se para o despotismo esclarecido? A resposta não é simples. De um lado, ele acredita que a centralização monárquica civilizou a França e elogia soberanos como Pedro o Grande da Rússia. Ele ataca, no entanto, a brutalidade dos reis europeus e o apelo daqueles príncipes ao direito divino e às superstições. Voltaire pretende apenas convencer os monarcas a serem racionais e lhes ensinar filosofia ilustrada? A longo do texto, tentarei demonstrar que o projeto político do filósofo é mais complexo e articula-se com uma tese sobre a história da França e da Europa.

Capítulo I

DOMINAÇÃO E LEGITIMIDADE EM VOLTAIRE

Existiria, no pensamento de Voltaire, alguma forma de dominação legítima? Algum tipo de direito seria capaz de controlar ou superar a brutalidade dos dominadores? Em que circunstâncias ele considera útil ou necessária a obediência a um soberano ou senhor? São estas as questões que enfrentarei inicialmente. Antes de investigar a maneira como o filósofo deriva a reflexão política da análise das experiências históricas, é útil averiguar se ele concebe alguma forma de exercício do poder que não se resuma ao uso da força, à pura submissão do mais fraco diante do mais forte. Para responder às questões propostas, por vezes terei que estudar o debate de Voltaire com outros filósofos ilustrados, pois grande parte de seus argumentos é elaborada para intervir nas polêmicas do século XVIII.

a) Como surgem os *senhores*? Existe uma dominação *natural*?

Toda dominação institui uma desigualdade hierárquica, pois define um *senhor* e o grupo de indivíduos que deve obedecê-lo. Voltaire acredita que o domínio de um homem sobre o outro, mesmo em sua fase mais primitiva, resulta apenas das ações humanas:

*J'ignore ce qui est arrivé dans l'ordre des temps ; mais, dans celui de la nature il faut convenir que, les hommes naissant tous égaux, la violence et l'habilité ont fait les premiers maîtres; les lois ont fait les derniers*¹.

O surgimento dos senhores decorre do artifício ou da violência. Nenhum homem está naturalmente determinado a obedecer. Sendo assim, qualquer dominação pode ser considerada produto das relações humanas e das circunstâncias em que elas ocorrem. A

força ou o costume, não a natureza, conduzem os homens à obediência, pois todos nascem com as mesmas faculdades. Para compreender como a dominação se estabelece e se consolida, é necessário investigar a maneira pela qual ela foi conquistada e os meios utilizados para sua permanência e aperfeiçoamento. A autoridade de qualquer senhor, segundo Voltaire, resulta sempre do processo histórico.

A cisão entre dominados e dominantes é uma das respostas que as sociedades encontram para seus problemas. Entre os primeiros homens talvez tenha existido igualdade de condições, mas nas sociedades civilizadas parece difícil que os homens “não sejam divididos em duas classes, uma de opressores, a outra de oprimidos; e essas duas se subdividem em mil”². No verbete “Igualdade” do *Dicionário filosófico*, o filósofo relaciona o caráter desigual dessas *classes* com a subordinação: além de reverenciar o opressor, o oprimido mantém com este último um nexo de dependência. Como veremos a seguir, “dependeer” significa aqui necessitar do outro indivíduo para garantir a própria sobrevivência. Superior na hierarquia social, o dominante é capaz de submeter outros homens a seu serviço³, fazendo com que a vida da pessoa oprimida dependa do trabalho que realiza para ele. Se os indivíduos não nascem inclinados a obedecer, como surge essa dependência opressiva? Voltaire não oferece uma resposta definitiva para a pergunta. Especula a partir de algumas situações hipotéticas, pensadas como plausíveis, mas sem oferecer evidências históricas que as comprovem. Propondo uma ficção razoável, o filósofo apenas supõe como os povos primitivos aceitaram o aparecimento dos primeiros senhores:

*Une famille nombreuse a cultivé un bon terroir; deux petites familles voisines ont des champs ingrats et rebelles: il faut que les deux pauvres familles servent la famille opulente, ou qu'elles l'égorrent, cela va sans difficulté. Une des deux familles indigentes va offrir ses bras à la riche pour avoir du pain; l'autre va l'attaquer et est battue. La famille servente est l'origine des domestiques et des manoeuvres; la famille battue est l'origine des esclaves.*⁴

Em Voltaire, a origem da dominação deve ser remetida à idéia de processo: a dinâmica das relações humanas determina a existência de oprimidos e de dominantes; o

¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 273.

² *Ibid.*, p. 172.

³ Voltaire apresenta a dependência e não a desigualdade como a infelicidade real do oprimido: “il importe fort peu que tel homme s'appelle Sa Hautesse, tel autre Sa Sainteté; mais il est dur de servir l'un ou l'autre” (*Ibid.*, pp. 171-2).

jogo de interesses e a limitação dos recursos disponíveis são apresentados como propulsores das etapas de desenvolvimento do poder de mando. Nenhuma força heróica ou mágica interfere nessa dinâmica. Na hipotética origem esboçada por Voltaire, os senhores são dotados de interesses e faculdades comuns a todos os homens. A dependência opressiva resulta da luta dramática entre os grupos: a família do bom terreno, sendo numerosa e capaz de cultivá-lo, vence o conflito, escraviza parte dos inimigos e garante a posse de sua propriedade e a vida de seus membros; a indigência, o medo e a violência determinam a posição das outras famílias, obrigadas a servir os vencedores para terem acesso aos recursos indispensáveis à sobrevivência, tornando-se grupos subordinados e dependentes. A narrativa, baseada em uma conjectura, nem condena a dominação nem a exalta como um benefício para a humanidade. Dominar é a maneira de resolver os conflitos entre interesses divergentes e de satisfazer as necessidades do grupo mais forte. Para o opressor, colocar o outro homem a seu serviço assegura prestígio e, principalmente, garante a disponibilidade dos melhores recursos naturais.

Voltaire, em outros textos, indica, no entanto, que a primeira forma de dominação surgiu no interior das próprias famílias: é o poder do senhor doméstico sobre seus familiares e serviçais, o patriarcado⁵. O filósofo compreende que esse domínio não corresponde a qualquer princípio universal de justiça. Por outro lado, ele também não é exposto como corrupção da ordem da natureza, trata-se apenas de um produto das relações humanas. No verbete “Economia” escrito para as *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire descreve o senhor doméstico como homem tranquilo e feliz, proprietário de recursos materiais que garantem, com folga, o provimento da casa e dos dependentes⁶. Essa imagem parece reproduzir um ideal de vida autônoma e próspera que podemos observar com clareza

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ Para conduzir a análise, tomo como referência alguns conceitos de Max Weber: a “estrutura patriarcal de dominação”, caracterizada pela devoção pessoal ao senhor, encontra seu germen “na autoridade de um *dominus* dentro de uma comunidade doméstica”. Na dominação patriarcal, “as antiquíssimas situações naturais constituem a fonte da crença na autoridade fundada na piedade” - “situações naturais” tais como a superioridade de energia física do homem adulto sobre a mulher e as crianças, a proteção conferida ao servo doméstico frente ao mundo exterior etc (Weber, Max. *Economia y sociedad - Esbozo de sociologia comprensiva*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1974, t. II, pp. 753-4).

⁶ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Garnier Frères, 1879, reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967, v. XVIII, pp. 454-458. Esta edição do *Dictionnaire philosophique* contém verbetes publicados inicialmente nas *Questions sur l'Encyclopédie* - é o caso do verbete “Economia” - que estão ausentes na edição mais recente da Garnier-Flammarion. Os verbetes que não estão presentes nesta última serão citados como parte das *Questions sur l'Encyclopédie*, ou seja, remeterão às *Oeuvres Complètes*.

no capítulo final do *Cândido*, quando o personagem principal, depois de muitas aventuras, adquire uma propriedade rural e passa a desfrutar de seus produtos⁷. A dominação doméstica desenhada nesses textos não é detestável, pois, em última instância, baseia-se em duas instituições humanas entendidas como naturais: a família e a propriedade.

Em outro trabalho⁸ já analisei como Voltaire compreende a família, na origem das organizações comunitárias. No *Ensaio sobre os costumes*, ao comentar as relações familiares entre os selvagens, ele refere-se à autoridade que a natureza confere aos pais sobre os filhos e ao “hábito que o pequeno toma de obedecer ao pai e à mãe”⁹. A autoridade no interior do mundo doméstico, em especial a paterna, teria origem instintiva e seria reforçada pela convivência cotidiana. Sendo assim, ela é o elemento fundamental da sociabilidade primitiva.

A propriedade é um problema mais complexo. Na passagem do verbete “Igualdade” mencionada acima, ela aparece como item decisivo das relações de poder: quem conquista e sustenta a posse do melhor terreno, transforma os vizinhos em dependentes e os domina. Polemizando com Rousseau, Voltaire pensa a propriedade como instituição indispensável para o homem primitivo, pois ela é a resposta mais eficiente aos desafios e limites que a natureza, nem sempre pródiga, impõe à sobrevivência da espécie. No verbete “Homem” das *Questões sobre a Encyclopédie*, o autor satiriza e ataca a famosa passagem em que Rousseau chama de “impostor” o “primeiro que tinha fechado um terreno”, sugerindo que a propriedade funda-se no o trabalho dos homens e, ao mesmo tempo, ela o protege e estimula¹⁰. Entretanto, algumas linhas adiante, Voltaire apresenta uma imagem menos entusiasta da origem da propriedade:

⁷ Voltaire. “Candide ou l’optimisme”. In: *Romans et contes*. Paris: Garnier-Flamarion, 1966, pp. 256-9. Deve-se observar que Candido não é apresentado como senhor autoritário, reverenciado e obedecido pelos outros moradores do *jardim*. O ideal de comunidade doméstica autônoma, capaz de oferecer segurança e abundância material - a felicidade possível aos homens? -, parece estar representada nessa pequena sociedade que se esforça para “cultivar seu jardim” sem ilusões de grandeza e glória.

⁸ Cf. Miranda, Luiz Francisco A. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*. Campinas: Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, 1998, pp. 140-146.

⁹ Voltaire. *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII*. Paris: Garnier Frères, 1963, tomo I, p. 26.

¹⁰ cf. Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris: Éditions Sociales, 1971, p. 108. Vale notar os termos do ataque ao genebrino no verbete “Homem” das *Questões sobre a Encyclopédie*: “il [Rousseau] aurait fallu punir un honnête homme qui aurait dit à ses enfants: Imitons notre voisin, il a enclos son champ, les bêtes ne viendront plus le ravager, son terrain deviendra plus fertile; travaillons le nôtre comme il a travaillé le sien, il nous aidera et nous l’aiderons: chaque famille cultivant son enclos, nous serons mieux nourris, plus sains, plus paisibles, moins malheureux”

*Il est vrai que si toutes les haies, toutes les forêts, toutes les palines, étaient couvertes de fruits nourrissants et délicieux, il serait impossible; injuste de les garder. S'il y a quelques îles où la nature prodigue les aliments et tout le nécessaire sans peine, allons-y vivre loin du fatras de nos lois; mais dès que nous les aurons peuplées, il faudra revenir au tien et au mien, et à ces lois qui très-souvent sont fort mauvaises, mais dont on ne peut se passer*¹¹.

Para manter a própria vida em um meio natural muitas vezes hostil e caracterizado pela distribuição desigual dos recursos, o homem primitivo cerca um terreno, o defende contra os vizinhos mais perigosos e procura reservar para a sua família o consumo de produtos que não podem ser encontrados em qualquer parte. É possível dizer que, em Voltaire, a propriedade nem decorre de uma inclinação inerente ao homem nem é produzida pela corrupção de seus sentimentos naturais, mas apresenta-se como reposta ao perigo da miséria. O medo da fome e a urgência de abrigo são aqui os fatores determinantes, ainda que, mais tarde, o egoísmo e a ambição possam interferir no processo. O estabelecimento do *teu* e do *meu* deriva da necessidade, pois os perigos do meio geográfico praticamente obrigam os homens a cercarem os melhores terrenos e defenderem esse domínio com todas as suas forças.

A passagem acima mencionada é parte do ataque que Voltaire dirige ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, onde Rousseau vincula a existência da propriedade a um longo processo de transformação da sensibilidade e das luzes da espécie humana¹². As condições geográficas adversas podem ter contribuído para o surgimento dos primeiros proprietários, mas os limites do meio natural tornam-se um sério problema depois que os homens modificam seus sentimentos em decorrência de novos hábitos e de novas experiências. Deixando a vida solitária nos campos e florestas e reunindo-se em famílias, o homem primitivo, segundo Rousseau, experimenta um “novo estado”:

(Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 380). No verbete “Lei Natural” Voltaire retoma a ofensiva contra o segundo *Discurso* de Rousseau (cf. *Ibid.*, v. XVIII, p. 605).

¹¹ *Ibid.*, pp. 380-1.

¹² Segundo Rousseau, “cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain. Il fallut faire bien de progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature” (Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 109).

Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et des instruments qu'ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes, jouissant d'un fort grand loisir, l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs descendants. Car, outre qu'ils continuèrent ainsi à s'amollir le corps et l'esprit, ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce; et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder.¹³

Nessa passagem Rousseau anuncia o primeiro passo do itinerário que conduz à constituição dos proprietários: graças ao hábito, o gozo das novas comodidades degenera e deixa de representar um simples deleite, tornando-se uma necessidade. A partir dessa mudança, o homem primitivo não se contenta com a simples sobrevivência de seu corpo, aventura-se a realizar tarefas cada vez mais complexas, que exigem a colaboração de outros indivíduos, para produzir bens capazes de satisfazer suas renovadas necessidades. Assim, ele dedica-se a produzir ferramentas e inventar novas operações técnicas, como a metalurgia e a agricultura, que lhe possibilitam os bens aos quais ele se torna cada vez mais dependente¹⁴. Para Rousseau, o desenvolvimento dessas *artes* é responsável pelo início da partilha dos recursos naturais entre os indivíduos:

De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage; et de la propriété, une fois reconnue, les premières règles de justice. Car, pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose; de plus, les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir, et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. Cette origine est d'autant plus naturelle, qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'oeuvre; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui, donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la recolte, et ainsi d'année en année: ce qui, faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété.¹⁵

Rousseau, diferente do que sugere Voltaire, não se limita a apresentar a origem da propriedade como uma impostora, e admite que o cultivador tem direito sobre os produtos

¹³ *Ibid.*, pp. 113-114.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 117-120.

¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

obtidos graças ao seu trabalho. A terra, continuamente cultivada colheita após colheita, se transforma em possessão contínua do cultivador. Neste caso, ele não é apenas um impostor. Os ataques dirigidos contra Rousseau nas *Questões sobre a Enciclopédia* exemplificam o que o crítico Erich Auerbach chama de “técnica do holofote”¹⁶: Voltaire ilumina excessivamente um pequeno trecho do segundo *Discurso* - o começo da segunda parte -, deixando no escuro toda argumentação do restante da obra que de alguma forma matiza aquela passagem inicial. Ele não realiza uma análise global do trabalho do genebrino e ignora as articulações ou tensões entre as diversas partes do texto. A crítica de Voltaire desconsidera o esforço de Rousseau para descrever o longo processo que possibilitou o surgimento dos primeiros proprietários. A maneira como o filósofo francês conduz e encerra seu ataque indica, entretanto, um problema mais profundo: os dois autores apresentam leituras divergentes da tese clássica de John Locke presente nos *Dois tratados sobre o governo* que estabelece a relação entre o trabalho e a propriedade particular.

Segundo Locke¹⁷, embora os frutos que a natureza espontaneamente produz “pertencam à humanidade em comum”, o indivíduo, para utilizá-los, precisa de um meio para deles se apropriar. Ora, cada homem “tem uma propriedade (*property*) em sua própria pessoa”, dessa forma nós podemos dizer que “o trabalho (*labour*) de seu corpo e a obra (*work*) de suas mãos são propriamente dele”. O indivíduo transforma em propriedade particular qualquer coisa que ele remove de seu estado natural e condense trabalho. Como este é a “inquestionável propriedade do trabalhador”, ninguém além dele tem direito ao objeto por ele trabalhado. Portanto, o consentimento não é a origem do domínio privado dos bens: entre os primeiros homens, ninguém entrou em acordo com os demais para retirar uma fruta da árvore e comê-la.

Ao tratar da origem da propriedade da terra, Locke apresenta argumentos que seguem a lógica do direito que o indivíduo tem sobre o produto de seu trabalho:

...I think it is plain, that property in that too is acquired as the former. As much land as a man tills, plants, improves, cultivates, and can use the product of, so much is his

¹⁶ Sobre a crítica que Auerbach dirige à Voltaire, cf. Auerbach, Erich. *Mimeses - A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1971, pp. 352-353.

¹⁷ Cf. Locke, John. *Two Treatises of Government*. In: *The works of John Locke*. London: Thomas Tegg, W. Sharpe and Son..., 1823 (reimpressão: Scientia Verlag Aalen, 1963), v. V, pp. 353-354 (II, parágrafos 26-28). Também recorri ao auxílio de Locke, John. *Dois tratados sobre o governo* (trad. Julio Fischer). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

*property. He by his labour does, as it were, enclose it from the common. (...) He that (...) subdued, tilled, and sowed any part of it (da terra), thereby annexed to it something that was his property, which another had no title to, nor could without injury take from him.*¹⁸

É notável como Locke, assim como Voltaire, não estabelece nenhuma diferença significativa entre o direito de propriedade do selvagem que apanha o fruto da árvore em uma floresta inculta e o homem que, tendo aprendido a dominar a agricultura, colhe os produtos do emprego de seus conhecimentos técnicos. Para Rousseau, porém, o primeiro age de modo espontâneo e busca apenas a satisfação imediata de sua necessidade, enquanto o segundo trabalha para obter um benefício futuro e, em vez da posse momentânea de um fruto, adquire o permanente domínio dos recursos que possibilitam a existência dos frutos. Rousseau segue Locke quando admite que “só o trabalho” confere “ao cultivador direito sobre o produto da terra que ele laborou”. Em Locke esse *direito* fundamenta-se no fato do cultivador ter agregado aos produtos da terra o “trabalho de seu corpo”, pois a intervenção corporal anexa ou atribui aos produtos novas qualidades e os retira da esfera do uso comum¹⁹. Mas Rousseau procura demonstrar que existe grande diferença entre colher uma fruta nativa e cultivar um terreno: no primeiro caso, o corpo humano intervém por pura necessidade e recorre apenas ao instinto; mas para se tornar agricultor, o homem precisa desenvolver a capacidade de observar os processos naturais (a germinação dos vegetais, por exemplo) e se dispor a tirar algum proveito disso. Para ser cultivador, o homem primitivo sufoca seus impulsos imediatos em vista de benefícios futuros. Apanhando a fruta silvestre ou plantando um pomar o homem incorpora trabalho ao meio natural. Mas os fatores que provocam e determinam esses atos são diferentes: no primeiro caso, o homem sacia sua fome; no segundo, porém, ele transforma sem cessar os recursos da natureza para satisfazer paixões factícias insaciáveis. Aqui a propriedade não visa apenas a sobrevivência dos

¹⁸ *Ibid.*, p. 356 (II, parágrafo 32). No parágrafo 45 do livro II, Locke resume a idéia central de sua tese: “thus labour, in the beginning, gave a right of property wherever any one was pleased to employ it upon what common...” (*Ibid.*, p. 364).

¹⁹ A ligação que Locke estabelece entre a propriedade e a exteriorização do homem enquanto ser orgânico é exposta por Maria Silvia C. Franco: “*Property* ou *Propriety*, qualquer das duas formas intercambiadas por ele (Locke) designam aquilo que é específico do homem em última instância. Esta interpretação se reforça quando nos lembramos que o direito de propriedade está fundado na posse de uso que o homem tem sobre si mesmo – do seu corpo, de suas virtualidades” (Franco, Maria Sylvia C. “All the World was America”. In: *Revista USP*. São Paulo: Edusp, n° 17, março/abril/maio de 1993, p. 38).

indivíduos, pois se trata da instauração de um espaço ao qual agrega-se constantemente trabalho para atender as demandas de seres sempre inquietos²⁰.

Voltaire permanece mais próximo da tese de Locke: a propriedade é a única resposta possível aos problemas que os homens enfrentam quando procuram satisfazer suas necessidades naturais. O filósofo francês acredita que a carência motiva o surgimento das primeiras cercas e a luta pelos recursos produz os primeiros servos. Rousseau encara as cercas e as hierarquias como artifícios que atendem a impulsos passionais crescentes. Em Locke e Voltaire o sentido e o estatuto do trabalho e da propriedade são o mesmo nas sociedades primitivas ou nas civilizadas²¹: o trabalho é sempre uma atividade que agrega valor aos recursos naturais²², instaurando a propriedade que assegura a subsistência dos indivíduos. Rousseau não nega completamente essa tese, mas aponta como o homem, ao aperfeiçoar cada vez mais seu trabalho, cria um conjunto de relações com os outros homens e com os objetos que redefinem seu comportamento: o esforço de agregar cada vez mais valor aos objetos representa, ao longo do tempo, um fator de degeneração do estado natural, pois modifica os interesses e a sensibilidade dos indivíduos, desenvolvendo paixões imprevisíveis que por vezes colocam a própria existência em risco. O trabalho tem

²⁰ Segundo Rousseau, o leitor que acompanhar sua argumentação compreenderá o processo de mudança: “il expliquera comment l’âme et les passions humaines, s’altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de nature: pourquoi nos besoins et nos plaisirs changent d’objets à la longue; pourquoi, l’homme originel s’évanouissant par degrés, la société n’offre plus aux yeux du sage qu’un assemblage d’hommes artificiels et de passions factices, qui sont l’ouvrage de toutes ces nouvelles relations et n’ont aucun vrai foudament dans la nature. Ce que la réflexion nous apprend là-dessus, l’observation le confirme parfaitement: l’homme sauvage et l’homme policé diffèrent tellement par le fond du coeur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l’un réduirait l’autre au désespoir. Le premier ne respire que le repos et la liberté; il ne veut que vivre et rester oisif (...). Au contraire, le citoyen toujours actif, sue, s’agite, se tourmente sans cesse pour chercher des occupations encore plus laborieuses; il travaille jusqu’à la mort, il y court même pour se mettre en état de vivre, ou renonce à la vie pour acquérir l’immortalité” (Rousseau. *Discours sur l’origine et les fondaments de l’inégalité*, pp. 143-144).

²¹ Maria Sylvia C. Franco enuncia a “continuidade do estado de natureza para a sociedade civil” em Locke: “o estado de natureza, com os caracteres que o definem – o conjunto originário de homens proprietários, livres e iguais – está no interior da sociedade civil e deve aí ser garantido. O direito de propriedade é fundamental em ambas as situações sociais (...). Daí não se pode separar, na doutrina de Locke, um direito natural e um direito individual à propriedade. A justificação desta se faz mediante uma renovação conservadora do primeiro desses termos no segundo, a idéia central é antes de prolongamento de um no outro que de uma ruptura entre ambos” (Franco. “All the World was América”, p. 40). Rousseau, ao contrário, procura distinguir o direito natural do “direito individual à propriedade” presente na sociedade civil.

²² A tese é de Locke: “...it is labour indeed that put the difference of value on every thing; and let any one consider what the difference is between an acre of land planted with tobacco or sugar, sown with wheat or barley, and an acre of the same land lying in common, without any husbandry upon it, and he will find, that the improvement of labour makes the far greater part of the value” (Locke. *Two Treatises of Government*, II, parágrafo 40. In: *The Works*, v. V, p. 361).

significados diversos para o selvagem e para o civilizado, portanto o seu produto - a propriedade - não pode ter o mesmo sentido no mundo primitivo e na vida civilizada.

É necessário notar que Locke aponta uma certa evolução no direito de propriedade ao longo do desenvolvimento humano: as comunidades, definindo as fronteiras de seus territórios e as leis que regulamentaram os bens privados, “por pacto e acordo estabeleceram (*settled*) a propriedade que o trabalho e a indústria começaram”²³. A ordem social acabou por consagrar e assegurar a posse de recursos adquiridos. Por outro lado, a criação de objetos duráveis (metais etc) aos quais a fantasia ou os acordos atribuíram valor, facultando a sua troca por objetos perecíveis²⁴, possibilitou a alguns homens acumular cada vez mais bens sem que ocorresse o perecimento inútil de parte destes últimos, sem que os outros homens fossem privados do uso de recursos indispensáveis, pois o comércio lhes permitiu o acesso aos bens acumulados pelos primeiros. Sendo assim, a moeda permitiu a acumulação sem ferir o direito de propriedade de outrem, mas também produziu a desigualdade quando os homens, “por consentimento tácito e voluntário”, encontraram “um modo pelo qual um homem pode com justiça possuir mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata”²⁵. Todavia, Locke não indica que as leis civis e a moeda alteram o sentido do trabalho humano, que sempre objetiva a sobrevivência dos indivíduos, mesmo quando estes acumulam excedentes por meio do comércio²⁶. A propriedade - o direito sobre o produto do trabalho -, ao ser socialmente consentida e ao adquirir um valor convencional expresso em moeda, não deixa de significar uma garantia de subsistência e a exteriorização dos indivíduos, válido e benéfico em qualquer momento histórico.

Fiel à tese de Locke, Voltaire não aponta alterações significativas no direito de propriedade ao longo da história humana. Ele manifesta-se entre povos selvagens e nações civilizadas. Quando chegaram na América, por exemplo, os europeus encontraram

²³ *Ibid*, II, parágrafo 45, p. 364.

²⁴ Em Locke não é apenas o trabalho que atribui valor às coisas: “...gold, silver, and diamonds, are things that fancy or agreement hath put the value on, more than real use, and the necessary support of life. (...) And thus came in the of money, some lasting thing that men keep without spoiling, and that bt mutual consent men would take in exchange for the truly useful, but perishable supports of life” (*Ibid*, II, parágrafos 46-47, pp. 364-365).

²⁵ *Ibid*, II, parágrafo 50, pp. 366-367.

²⁶ Sobre o comércio e o dinheiro em Locke, cf. Franco. “All the World was América”, pp. 49-50.

sociedades que o compreendiam. A forma como o autor apresenta a fundação da Pensilvânia elucida o modo como ele aborda a temática:

Au delà est la célèbre Pensylvanie, pays unique sur la terre par la singularité de ses nouveaux colons. Guillaume Penn, chef de la religion qu'on nomme très improprement Quakerisme, donna son nom et ses lois à cette contrée vers 1680. Ce n'est pas ici une usurpation comme toutes ces invasions que nous avons vues dans l'ancien monde et dans le nouveau. Penn acheta le terrain des indigènes, et devint le propriétaire le plus légitime²⁷.

A legitimidade da colônia quacre deriva do fato de Penn tê-la comprado dos indígenas em vez de utilizar a violência como os outros europeus. O direito de propriedade dos povos americanos foi preservado, pois as terras foram cedidas por meio de um livre acordo comercial. Para Voltaire, os indígenas tratavam suas terras da mesma maneira que um proprietário europeu: elas poderiam ser trocadas por um outro bem que lhes fosse necessário - Voltaire, aliás, não esclarece o que os antigos americanos receberam por suas terras. Assim está implícito no texto que europeus e indígenas compartilhavam as mesmas noções de valor e propriedade. Um direito universal anterior a qualquer regulamentação estatal, definiria as transações de Penn, “proprietário legítimo”.

A maneira como Voltaire trata o tema impossibilita uma análise propriamente histórica da propriedade: jamais ela parece ter sofrido qualquer mudança significativa enquanto instituição social; surgida em um passado sem memória possível, perpetua-se e manifesta-se nos mais diferentes contextos sociais. Por vezes, o filósofo abandona a cautela e apresenta claramente a propriedade como um direito natural:

De la Suisse à la Chine les paysans possèdent des terres en propre. Le droit seul de conquête a pu, dans quelques pays, dépouiller les hommes d'un droit si naturel²⁸.

Depois de cultivar um terreno, agregando algo que lhe é próprio aos recursos naturais (o trabalho), o camponês adquire o direito de cercá-lo e assim garantir a subsistência de sua família. Dessa forma, é injusto tentar roubar os frutos desse terreno²⁹. Essa tese, tal como ocorre em Locke, vale para qualquer parte do planeta e para todos os

²⁷ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 383.

²⁸ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, XX, p. 291.

períodos históricos, ou seja, o direito do cultivador antecede o reconhecimento da propriedade pelos costumes ou pelas leis civis. Entretanto, a passagem acima, presente no verbete “Propriedade” das *Questões sobre a Enciclopédia*, apropria-se da tese de Locke para questionar os direitos senhoriais - especialmente os da Igreja - sobre as terras cultivadas pelo campesinato francês durante o Antigo Regime. Definir a propriedade privada como *natural* é uma forma de atacar a estrutura fundiária da França, ainda marcada pelos privilégios feudais. Os direitos dos senhores, segundo essa análise, foram adquiridos por meio de guerras no decorrer da Idade Média. Portanto, nem a labuta pela subsistência nem o comércio pacífico legaram à aristocracia e à Igreja o domínio sobre as terras camponesas³⁰. Com o termo *natural* Voltaire marca o contraste entre o proprietário legítimo, que torna a terra produtiva graças ao seu trabalho, e o senhor parasitário que usufrui de uma antiga usurpação sem colaborar para o cultivo. O controle do espólio de uma conquista violenta não pode ser considerado direito irrevogável. O objetivo central do verbete “Propriedade” é mostrar que os bens necessários à vida não devem ser monopolizados como privilégios nobiliários de uma classe improdutiva.

Apesar de permanecer fiel ao conceito de propriedade exposto nos *Dois tratados sobre o governo*, Voltaire avança uma crítica, pois, aos chamados direitos senhoriais que não aparece no texto de Locke: opõe o proprietário laborioso e empreendedor ao senhor a quem os camponeses franceses do século XVIII eram obrigados a pagar tributos de origem medieval³¹. Extrair a propriedade dos supostos direitos senhoriais significa assegurar para o cultivador de um terreno a posse do fruto de seu esforço, possibilitando que a relação entre

²⁹ Cf. de *Ibid.*, v. XIX, p. 605. Trata-se da passagem do verbete “Lei Natural” que discute o roubo.

³⁰ Voltaire é muito claro quanto à origem brutal e injusta dos direitos senhoriais na França: “les Francs qui entrèrent dans les Gaules partageaient les dépouilles avec Clovis: le conte de Boulainvilliers veut, par cette raison, que les seigneurs de châteaux soient tous souverains en France. Mais quel homme peut dire dans sa terre: ‘Je descends d’un conquérant des Gaules?’ Et quand il serait sorti en droit ligne d’un de ces usurpateurs, les villes et les communes n’auraient-elles pas plus de droit de reprendre leur liberté que ce Franc ou ce Visigoth n’en avait eu de la ravir?” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 19).

³¹ Na França do século XVIII, não se deve compreender os direitos senhoriais como simples resquícios do feudalismo. Analisando o debate que ocorreu no início da Revolução Francesa a respeito do tema, Cobban observa: “foi sugerido que por volta de 1789 quase todos os direitos senhoriais tinham sido transferidos das mãos dos nobres para as mãos dos *roturiers*. A posse da terra por não-nobres já tinha começado desde a Idade Média, e isso incluía a aquisição de feudos. (...) Por volta do século XVIII, segundo Georges Lefebvre, nas Flandres valês os direitos senhoriais constituíam um mercado tão ativo quanto as terras. É claro que alguns dos próprios compradores, por sua vez, tornaram-se nobres; porém, por volta de 1789, faziam parte do *tiers état* vários possuidores de direitos senhoriais” - estes, porém, não deixavam de ser penosos para os camponeses (Cobban, Alfred. *A interpretação social da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 45).

trabalho e propriedade, anunciada por Locke, se realize plenamente. Isso produz benefícios sociais de grande relevância histórica:

Cette possession des terres accordées aux paysans est-elle également utile au trône et aux sujets dans tous les temps? (...)

Il faut donc voir si le commerce et la population augmenteront. Il est certain que le possesseur d'un terrain cultivera beaucoup mieux son héritage que celui d'autrui. L'esprit de propriété double la force de l'homme. On travaille pour soi et pour sa famille avec plus de vigueur et de plaisir que pour un maître. L'esclave qui est dans la puissance d'un autre a peu d'inclination pour le mariage. Il craint souvent même de faire des esclaves comme lui. Son industrie est étouffée, son âme abrutie; et ses forces ne s'exercent jamais dans toute leur élasticité. Le possesseur, au contraire, désire une femme qui partage son bonheur, et des enfants qui l'aident dans son travail. Son épouse et ses fils font ses richesses. Le terrain de ce cultivateur peut devenir dix fois plus fertile qu'auparavant sous les mains d'une famille laborieuse. Le commerce général sera augmenté; le trésor du prince en profitera; la campagne fournira plus de soldats. C'est donc évidemment l'avantage du prince. La Pologne serait trois fois plus peuplée et plus riche si le paysan n'était pas esclave.³²

A referência à Polônia indica que Voltaire, na passagem acima, chama de *escravo* o camponês submetido ao senhorio de origem medieval. Quando a propriedade é estabelecida sem os limites e imposições deste último, ela promove o progresso da vida produtiva. A interdependência entre trabalho e propriedade, além de exprimir a justiça natural, ganha aqui uma dimensão histórica, pois toda sociedade se beneficia e se aperfeiçoa quando o poder público assegura ao cultivador o domínio privado das terras que ele labora. O filósofo indica uma dupla determinação entre trabalho e propriedade: o primeiro, como afirma Locke, justifica a existência da segunda; mas esta, na medida em que é plenamente reconhecida pelos Estados e protegida da violência dos guerreiros e salteadores, estimula o primeiro, multiplicando a riqueza das nações³³.

Assim, além de criticar a nobreza de sangue e a Igreja, Voltaire também pode estar se referindo aos enobrecidos ou aos burgueses que adquiriam direitos considerados danosos à vida produtiva.

³² Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, pp. 291-292.

³³ Voltaire insiste na relação entre o trabalho e a riqueza das nações: “la richesse d'un État consiste dans le nombre de ses habitants et dans leur travail. (...) Le meilleur gouvernement est celui où il y a le moins d'hommes inutiles. D'où vient qu'il y a eu de peuples qui, ayant moins d'or et d'argent que nous [os franceses], ont immortalisé leur mémoire par des travaux que nous n'osons imiter? Il est évident que leur administration valait mieux que la nôtre, puisqu'elle engageait plus d'hommes au travail” (Voltaire. *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général des finances*. In: *Oeuvres*, XXIII, pp. 502-504). No verbete “Economia” das *Questões sobre a Enciclopédia*, o autor argumenta na mesma direção, mas é explícita a referência à Inglaterra, onde “todo possuidor de terras está certo de gozar de seus proventos” (cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, XVIII, pp.458-459).

Para Voltaire, o proprietário que exerce um poder doméstico legítimo e benéfico é aquele que, graças ao seu trabalho e à gestão de seus bens, garante a subsistência e o conforto de seus dependentes diante dos limites impostos pela natureza, além de contribuir para o enriquecimento do Estado. Quando o senhorio fundamenta-se em conquistas violentas ou em supostos dotes sobrenaturais, esgotando as forças produtivas dos dependentes sem lhes oferecer nada de útil, ele é compreendido como um poder abusivo. Só o trabalho legitima a propriedade e a transforma em fator de progresso social. Por outro lado, só o proprietário autônomo e protegido pelas leis é capaz de promover a crescente dinamização do trabalho. O esforço de Voltaire ao longo dos textos aqui analisados é depurar essa propriedade legítima dos privilégios usurpados pela aristocracia européia.

É possível agora aprofundar o problema inicial: que relação existe entre o proprietário legítimo e a dominação propriamente política? Voltaire acompanha Locke e explica o surgimento do Estado como uma resposta às ameaças a que a propriedade privada estava exposta? Existe uma transferência da legitimidade de uma esfera para a outra ou o poder público se estabelece a partir de outros princípios?

Discuto a seguir como Voltaire analisa o problema da dominação nas comunidades políticas³⁴.

b) Há uma dominação política legítima?

É necessário salientar que no momento não pretendo estudar como o filósofo interpreta a passagem do domínio doméstico para o político. Procuro investigar se ele concebe alguma forma de poder estatal capaz de satisfazer as exigências da natureza humana e produzir uma dominação legítima.

Inicialmente, convém relembrar que Voltaire recusa qualquer fundamento sagrado para o domínio político e procura explicá-lo a partir das relações que os homens estabelecem entre si. No contexto do século XVIII, essa ainda era uma tese polêmica, pois

³⁴ Segundo Max Weber, a comunidade política é um âmbito que legitima e tende a monopolizar a “possessão do poder físico”. Manifestando uma ação “que não se esgota no esforço econômico para a satisfação das necessidades comuns”, ela regula as relações entre os homens que a habitam (Weber, *Economia y Sociedad*, t. II, pp. 662-3).

contestava alguns dos pressupostos que haviam justificado as monarquias européias até aquele momento. Durante o processo de formação dos grandes Estados europeus, o poder monárquico legitimou-se atribuindo um caráter místico e sagrado à figura do rei. Segundo Ernest Kantorowicz, a idéia de dois corpos de Cristo - um humano material e outro místico, coletivo, que compreende a própria Igreja - foi transferida para o mundo secular: a monarquia, enquanto corporação coletiva, passou a ser designada como um corpo místico, sendo as relações entre príncipe e Estado análogas às do Cristo e a sua Igreja; representada como a cabeça do reino tal como Cristo era a cabeça da Igreja, a autoridade do rei, a partir do final da Idade Média, adquiriu caráter transcendente³⁵. Não estou considerando aqui as variações nacionais desse processo ou os passos de seu desenvolvimento no decorrer dos séculos, importa somente indicar o modelo argumentativo que, para justificar o poder monárquico, traçava o símile entre a soberania dos reis e a de Cristo.

A força dessa similitude ainda era notável em meados do século XVIII e, apesar das crescentes críticas à sacralização do soberano, a autoridade monárquica, independente da pessoa do rei, continuava sendo saudada como portadora de um poder venerável e insuspeito³⁶. É bem conhecida, por exemplo, a sátira de Montesquieu ao suposto poder taumátúrgico de monarcas da França: os crédulos franceses acreditavam que seu rei era capaz de curar doentes tocando-os; Montesquieu acusa a irracionalidade do preceito religioso que apresenta o soberano como um “grande mágico”³⁷. As *Cartas persas* exemplificam a reação ilustrada ao caráter sagrado da monarquia, mas indicam também a sua permanência³⁸. Essa não era a única forma de legitimação dos reis europeus, mas mantinha a sua vigência. A autoridade monárquica ainda necessitava da devoção dos súditos e da aura mística que envolvia o soberano. Segundo Goubert, grande parte dos franceses do Antigo Regime, mantendo-se fiel à idéia de direito divino, acreditava que sua

³⁵ Cf. Kantorowicz, Ernest H. *The King's Two Bodies - A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957, pp. 193-272.

³⁶ Em uma obra de 1765 intitulada *Commentaries on the Laws of England*, William Blackstone afirmava que o rei “is not only incapable of doing wrong, but even of thinking wrong: he can never mean to do no improper thing: in him is no folly or weakness” (citado por Kantorowicz. *The King's Two Bodies*, p. 04).

³⁷ Montesquieu. *Lettres persanes*. Paris: Booking International, 1993, p. 52.

³⁸ Segundo Marc Bloch, importantes autores franceses do século XVII acreditavam no milagre régio do toque nas escrúfulas, apesar de manterem certa discrição a respeito do tema. Bossuet, em uma carta, “menciona o toque julgando-o coisa evidente” e, em um sermão de 1662 dirigido ao rei, afirma: “sois deuses, ainda que mortais, e vossa autoridade não morre” (cf. Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 235-237). Filósofos como Voltaire e Montesquieu permanecem alertas contra essa forma de caracterizar o poder político, típica da corrente mais ortodoxa do catolicismo francês.

monarquia era legítima por ter sido instituída por Deus e abençoada pela Igreja³⁹. Le Roy Ladurie afirma que um “traço central” do Antigo Regime até 1789 é “o caráter sagrado da instituição monárquica”, frisando a importância e a permanência da cerimônia de sagração⁴⁰.

A investigação da historicidade do poder dos reis é a principal arma que Voltaire utiliza para desmistificar o caráter sagrado da monarquia. No *Ensaio sobre os costumes*, por exemplo, ele procura demonstrar como Hugo Capeto fundou uma dinastia servindo-se das contingências históricas e utilizando as armas:

On sait comment Hugues Capet, duc de France, comte de Paris, enleva la couronne au duc Charles, oncle du dernier roi Louis V. Si les suffrages eussent été libres, le sang de Charlemagne respecté, et le droit de succession aussi sacré qu'aujourd'hui, Charles aurait été roi de France. Ce ne fut point un parlement de la nation qui le priva du droit de ses ancêtres, comme l'ont dit tant d'historiens, ce fut ce qui fait et défait les rois : la force aidée de la prudence.

Tandis que Louis, ce dernier roi du sang carlovingien, était prêt à finir (...), Hugues Capet rassemblait déjà ses forces ; et, loin de recourir à l'autorité d'un parlement, il sut dissiper avec ses troupes un parlement qui se tenait à Compiègne pour assurer la succession à Charles⁴¹.

Nem o sufrágio livre nem o direito dos ancestrais fundaram a dinastia dos Capeto: Hugo conquistou a coroa recorrendo à força e à prudência. Algumas linhas antes, Voltaire analisa o poder e a riqueza que a família dos Capeto conquistara no período anterior à coroação de Hugo. O caráter sagrado do direito de sucessão aparece como fenômeno tardio, derivado do processo histórico. É imagem construída *a posteriori* para justificar o domínio estabelecido pelos exércitos e acordos políticos. Não só a conquista do poder é mostrada como fruto das ações humanas (no caso, a violência e a astúcia), mas o direito que a legitima é compreendido como produto da história. De maneira irônica, Voltaire apresenta o início da dinastia dos Capeto como negação do princípio que mais tarde lhe serve de

³⁹ Goubert, Pierre. *L'Ancien Régime 2: Les Pouvoirs*. Paris: Armand Colin, pp. 23-24. O historiador salienta inclusive a ousadia de Voltaire ao contestar publicamente a sacralidade do monarca: “Peu ou prou, l'image du roi est toujours l'image de Dieu. D'ailleurs les rois sont institués de Dieu: clers, savants et petit peuple en demeurent d'accord, et le sacre jamais oublié et souvent représenté symbolise cet accord. Personne, avant Voltaire, ne doute que la Sainte Ampoule ait été spécialement envoyée à Clovis par Dieu, qu'elle soit toujours à Reims, et son huile toujours efficace” (*Ibid.*, p. 29). Sobre o significado da Santa Âmbola e do óleo de Reims, cf. Bloch, Marc. *Os reis taumaturgos*, pp. 170-180.

⁴⁰ Ladurie, Emmanuel Le Roy. *O Estado monárquico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 9-12.

⁴¹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 446-7.

justificativa. Hugo, para tomar a coroa dos descendentes de Carlos Magno, subverte o direito de sucessão legado pelo sangue, fundamento de todas as dinastias que vieram a seguir. É verdade que o novo rei, ao conquistar a coroa, jamais adquiriu um grande domínio sobre os pares de França: a estrutura feudal não permitia que o rei submetesse de maneira consistente os outros nobres⁴². De qualquer forma, a passagem esclarece como o filósofo recorre ao discurso histórico para criticar as justificativas que o poder monárquico formulou para se legitimar.

Como a dinastia dos Capeto, outras casas reais instauraram-se tomando a coroa de suas rivais. A suposta origem heróica ou sagrada dos reis europeus não corresponde à realidade histórica, já que a violência e o desrespeito aos direitos estabelecidos são decisivos para o sucesso da maioria deles. Eis a maneira como Voltaire apresenta a conquista do trono inglês por Guilherme, duque da Normandia, no século XI:

*...Guillaume le Bâtard ne manqua pas de rendre sa cause légitime et sacrée en obtenant du pape Alexandre II un arrêt que assurait son bon droit, sans même avoir entendu la partie adverse(...). Guillaume joignit à cette vertu du siège universel une vertu un peu plus forte, ce fut la victoire d'Hastings. Il regna donc par le droit du plus fort, ainsi qu'avaient régné Pepin et Clovis en France, les Goths et les Lombards en Italie, les Visigoths et ensuite les Arabes en Espagne, les Vandales en Afrique, et tous les rois de ce monde les uns après les autres. (...) Et le titre de tous ces héros était celui « des voleurs de grand chemin »...*⁴³

O epíteto de “ladrões de estrada” conferido aos fundadores das grandes monarquias da Europa é mais que ironia: trata-se de um ataque duro e sarcástico à imagem divina e heróica atribuída aos primórdios da realeza, intensificando o efeito desmistificador do discurso histórico. O texto de Voltaire demonstra o quanto é incorreto representar o direito de sucessão das casas monárquicas como algo transcendente às contingências políticas e militares, pois esse direito é um fenômeno determinado pelos interesses, ambições e forças humanas.

Se para Voltaire existe alguma forma de domínio político legítimo, ela não deve encontrar seu fundamento em princípios exteriores ao homem. O direito divino dos reis ou de qualquer outro senhor é aceito em diversas sociedades em função de crenças introjetadas

⁴² Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 448-52.

⁴³ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, XIX, p. 292. O grifo é de Voltaire

artificialmente nas mentes dos súditos. A bem dizer, é uma espécie de farsa. Para desmascará-la e expor sua fragilidade, Voltaire, além da história, recorre à sátira. No verbete “Senhor” do *Dicionário filosófico*, narrando uma suposta lenda indiana, o autor relata que o primeiro homem da terra teve dois filhos, um anão e um gigante, e duas belas filhas. O gigante submeteu o anão pela força - surge o primeiro *senhor* - e tomou para si as duas irmãs. Insatisfeito com uma delas, cedeu-a ao irmão mais fraco, que teve assim vários filhos. Para submeter também estes últimos, o gigante lhes incutiu a idéia do direito divino:

*Ils furent élevés dans la crainte de Dieu et du géant. Ils reçurent une excellente éducation; on leur apprit que leur grand-oncle était géant de droit divin, qu'il pouvait faire de toute sa famille ce qui plaisait...*⁴⁴

O filósofo desafia o Antigo Regime ao apresentar o caráter religioso da monarquia como artifício. O direito divino dos reis é inserido em um cenário caricato: o soberano-gigante é mais forte e se impõe graças a isso, mas não pode dominar eternamente utilizando apenas a brutalidade; precisa educar os filhos do súdito-anão, que já não são anões, a venerá-lo como um ser com poderes sobre-humanos, fantásticos, evitando que o desafiem, afinal, seria difícil submeter a todos pela força. O temor estimulado pela educação e o hábito de obedecer multiplicam o poder do gigante para além de sua capacidade física, ainda que esta não seja uma fantasia e continue a ser decisiva, pois confere alguma credibilidade à farsa do direito divino. Este, porém, é criado pelo senhor para estender e perenizar o domínio imposto pela violência. Ele desmorona completamente quando o filho do gigante, sem manifestar a mesma força física de seu pai, é incapaz sustentar a imagem incutida nos descendentes do anão, encorajados assim a contestar o senhor⁴⁵. Mesmo tendo adquirido um caráter sobrenatural, o poder autoritário sem a ameaça de violência torna-se vulnerável. Por meio da caricatura, Voltaire expõe as ligações entre a crença no direito divino dos soberanos e o uso da força bruta - a primeira alonga e amplia os efeitos da segunda -, unindo devoção religiosa e violência no quadro em que desenha a origem do poder arbitrário de um único homem. É ridículo que esse caráter sagrado dependa do medo

⁴⁴ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 272.

⁴⁵ O final da fábula indiana satiriza a fragilidade do direito divino: “le géant étant mort, son fils, qui n’était pas à beaucoup près si fort ni si grand que lui, crut cependant être géant comme son père de droit divin. (...) La famille se liguait contre lui, il fut assommé, et on se mit en république” (*Ibid.*, p. 273).

e do costume. Ao contrastar a aparência sublime e a substância profana do direito divino, a anedota do filósofo frisa os traços arbitrários e artificiais deste último. A sátira filosófica descortina a risível vanglória do dominador que se atribui poderes incompatíveis com a natureza humana. Quem ri dessa vanglória jamais poderá manter a devoção diante do soberano quando este deixar de se fazer obedecer por meio das armas.

Voltaire, portanto, recorre à sátira e à história para atacar o direito divino dos reis. O ataque não é apenas uma contestação erudita e sutil. Corrosivo, ele desmoraliza a imagem religiosa das monarquias e salienta o quanto esta justifica um ato violento de submissão, ato que é a real origem daquele suposto direito. Ironicamente, na sátira do verbete “Senhor”, concebe um final republicano para os súditos do gigante morto. É na república que a farsa política encontra seu fim? Discutirei adiante esse problema. De qualquer forma, para Voltaire, o direito divino seria um preconceito, “uma opinião sem julgamento”, irrefletida, que não tem origem nos sentimentos naturais e instintivos⁴⁶. O filósofo não manifesta muita confiança nas camadas populares. No entanto, no seu entender, todos os homens “nasceram com as mesmas disposições”, estando em condições de apreender a verdade⁴⁷, e é um grande equívoco utilizar “fraudes piedosas” para administrá-los melhor. Em outro texto de ficção, um diálogo entre o sacerdote (Bambabef) e o filósofo (Ouang) escrito para o verbete “Fraude” do *Dicionário filosófico*, Voltaire, por meio das respostas do segundo, rebate vigorosamente a idéia de que é necessário ensinar fábulas ao povo para garantir seu bom comportamento:

Bambabef

Quoi! vous croyez qu'on peut enseigner la vérité au peuple sans la soutenir par des fables ?

Ouang

*Je le crois fermement. Nos lettrés sont de la même pâte que nos tailleurs, nos tisserands et nos laboureurs. (...) Pourquoi ne pas daigner instruire nos ouvriers comme nous instruisons nos lettrés?*⁴⁸

Mais adiante o sábio Ouang admite que “nem todos os homens devem ter a mesma ciência”, mas submeter as camadas populares por meio da mentira e de crenças ridículas é

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 320-1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 200.

algo inaceitável. O poder político pode adquirir estabilidade e respeito sem rebaixar a tal ponto a condição humana. A fantasia e a fraude não precisam e nem devem determinar a obediência dos súditos.

Voltaire busca racionalizar as relações políticas, purgar seus aspectos míticos ou fantasmagóricos. Talvez a forma de governo seja um problema menor. Acima de tudo, é necessário conter a arbitrariedade dos soberanos, impedir que eles exerçam o poder de modo violento, algo muito difícil quando são vistos como divinos, detentores de predicados extraordinários, o que os coloca acima das considerações humanas. Além do esclarecimento da realidade histórica, a outra maneira eficiente de evitar o governo arbitrário e brutal é definir com clareza e coerência as leis do Estado⁴⁹. O soberano que governa pela força, ungido pela divindade, tende a não se inclinar diante das leis. Para Voltaire, governar sem respeitar regras claras é *despotismo* ou *tiranía* - os textos do filósofo não estabelecem distinção clara entre os dois termos. Eis a maneira como o *Ensaio sobre os costumes* define o despotismo:

*Il n'est pas une forme de gouvernement, mais une subversion de tout gouvernement ; il admet le caprice pour toute règle; il ne s'appuie point sur des lois qui assurent sa durée, et ce colosse tombe par terre dès qu'il n'a plus le bras levé...*⁵⁰

Esta pequena passagem oferece várias indicações que, quando comparadas a outros textos de Voltaire, elucidam o modo como ele concebe a dominação política arbitrária, inaceitável do ponto de vista da filosofia das Luzes. Compreendendo as características do poder ilegítimo, talvez possamos avançar na investigação do significado da legitimidade.

Em primeiro lugar, a imagem do colosso que tomba quando não consegue mais erguer o braço de forma ameaçadora, aproxima-se da figura do filho do gigante incapaz manter a autoridade do pai: a força, em última instância, sustenta o poder despótico. Entretanto, as passagens sugerem o caráter relativamente fugaz do poder baseado na força, pois mudanças conjunturais alteram de maneira significativa a capacidade dos indivíduos e grupos humanos recorrerem à violência. O déspota, como o Grão-Mongol da Índia no fim

⁴⁹ No verbete “Estados, governos” do *Dicionário filosófico*, em mais um dos diálogos escritos por Voltaire, um dos interlocutores pergunta ao outro, que faz o papel do filósofo instruído: “dans quel État, sous quelle domination aimerez-vous mieux vivre?” A resposta é simples: “celui où l'on n'obéit qu'aux lois” (*Ibid.*, p. 182).

⁵⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 784.

do século XVII, em geral governa pelo “direito das armas”, isto é, pelo uso permanente da força bruta. Porém, a fortuna da vida guerreira muda com frequência e, favorecendo outro chefe militar, acaba por destruir o déspota estabelecido - “o despotismo é um estado violento que parece não poder durar”⁵¹. O direito divino e outros tipos de fraudes religiosas por vezes ajudam a sustentar uma posição de comando por um período mais longo, mas Voltaire também indica a fragilidade dessas formas de legitimação quando o soberano é fraco do ponto de vista militar.

É importante notar que, na crítica ao despotismo, Voltaire não condena toda forma de uso da violência por parte dos soberanos. O filósofo apresenta de maneira muito favorável governantes belicosos como Henrique IV da França e Elizabete I da Inglaterra. Ações violentas contra os rivais também são desculpáveis quando não se repetem com muita frequência. Pedro o Grande da Rússia, por exemplo, foi colérico, castigando de maneira impiedosa e sangrenta os adversários e os criminosos⁵², mas aos olhos de Voltaire, ele não deixa de ser um monarca formidável, pois reformou o Estado e a Igreja, instituiu leis racionais, introduziu costumes civilizados, edificou grandes obras públicas e lutou contra preconceitos⁵³. Para o autor, em um país rude e atrasado como a Rússia do início do século XVIII, a brutalidade de Pedro é compreensível: jamais promoveria o progresso se não fosse capaz de se impor pela força. O filósofo admite e acusa seus atos bárbaros - lembra, por exemplo, que o czar assassinou o próprio filho -, mas desloca o debate e, em vez de analisar o caráter justo ou injusto das ações do soberano russo, sublinha os benefícios e as mudanças positivas produzidas por seu comportamento enérgico. O final das *Anedotas sobre o czar Pedro o Grande* é esclarecedor:

*... il (Pedro) a fait ce que peut-être mille souverains à sa place n'eussent pas fait. Il a eu cette force dans l'âme qui met un homme au dessus des préjugés de tout ce qui l'environne et de tout ce qui l'a précédé (...). Aujourd'hui, les Russes ne sont plus surpris de leurs progrès; ils se sont, en moins de cinquante ans, familiarisés avec les arts. On dirait que ces arts sont anciens chez eux. Il y a encore de vastes climats en Afrique où les hommes ont besoin d'un czar Pierre...*⁵⁴

⁵¹ Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 778-84.

⁵² Voltaire. *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, p. 283.

⁵³ *Ibid.*, v. XXIII, pp. 285-289.

⁵⁴ *Ibid.*, v. XXIII, pp. 292-293.

Pedro não é déspota porque sua violência não comprometeu o progresso da Rússia. Por vezes foi injusto e utilizou força excessiva ao combater os fatores que retardavam o avanço do país, mas instalou uma nova ordem social, refinou os hábitos cotidianos e fortaleceu as instituições estatais. Os déspotas, ao contrário, lançam os Estados em uma instabilidade permanente, criam confusão e insegurança e terminam por comprometer o desenvolvimento da vida civilizada. A violência de Pedro é condenável, mas seus objetivos não eram mesquinhos e ele jamais agiu de maneira predatória para com os súditos. Foi sem dúvida cruel no esforço de impor as regras institucionais e os bons costumes que pretendia implantar na Rússia. Entretanto, não era guiado apenas pelo interesse pessoal, pensava, acima de tudo, em vencer as inúmeras e difíceis barreiras que impediam o progresso. Na África ou na Rússia, só com um governo firme e austero é possível começar a instaurar uma ordem civilizada.

Todavia, esse comando duro e violento não deve persistir indefinidamente. Para Voltaire, o que parece aceitável no momento inicial da vida civilizada, pode ser nocivo em um período posterior. É necessário avaliar o comportamento do governante em função do estágio de desenvolvimento de sua sociedade. Por outro lado, é indispensável analisar se o governante contribui ou não para esse desenvolvimento. A pequena passagem do *Ensaio sobre os costumes* citada acima sinaliza a importância da atividade legislativa no pensamento político de Voltaire: quando o Estado é gerido apenas pelo capricho do soberano, sem que ele se preocupe em estabelecer regras claras e válidas para todos, temos a subversão de todo governo. O soberano em vez de garantir relações sociais equânimes e estáveis, promove distúrbios constantes no país. Nas *Anedotas de Pedro o Grande*, Voltaire caracteriza o czar como legislador. O monarca não foi tirano, afinal estabeleceu na Rússia leis estáveis que realmente asseguraram a perenidade e a eficácia do governo. Cinquenta anos após as suas iniciativas, os russos vivem de modo civilizado. Eis a prova de que Pedro constituiu uma ordem social eficiente, capaz de regular as relações entre os homens, de governá-los. O déspota, ao contrário, não instaura entre os súditos uma ordem pública (leis, instituições, costumes etc) que lhes sirva de referência e oriente seu comportamento social.

Para Voltaire, o verdadeiro governo estabelece direitos e deveres para os súditos. O déspota, porém, não regulariza os termos de sua autoridade sobre os outros homens. É possível listar as atitudes que Voltaire considera as mais despóticas: o ato de usurpar o

poder de outro soberano, o massacre dos próprios súditos, o desrespeito ao direito de propriedade e o veto à livre manifestação do pensamento. No verbete “Tirano” das *Questões sobre a Enciclopédia*, ao comentar alguns déspotas célebres, Voltaire apresenta Constantino o Grande como exemplo de usurpador:

*Il usurpa dans le nord de l'Angleterre la couronne de l'empire romain, à la tête de quelques légions étrangères, malgré toutes les lois, malgré le sénat et le peuple, qui élurent légitimement Maxence.*⁵⁵

O usurpador dissolve a legalidade estabelecida, desconsidera todo tipo de referendo político da comunidade e faz das armas a origem de seu poder. Usurpar é conquistar o poder rompendo com as regras que regiam o Estado até então. Esse rompimento é encarado por Voltaire como fator de desequilíbrio das relações sociais, algo que mancha a imagem do governante e ameaça o avanço do processo civilizatório. Constantino é um dos responsáveis pela queda do Império Romano, pois colocou suas ambições pessoais acima dos interesses do Estado. Para assegurar o trono, ele realizou mudanças profundas no Império: tornou-se cristão, mudou a administração e os costumes da corte, matou membros de sua família, transferiu a sede imperial para Constantinopla e deixou a Itália vulnerável às futuras invasões bárbaras. Cruel, Constantino “não podia ser amado” pela maioria dos romanos e precisava criar uma base de sustentação independente destes últimos. Ele afastou-se do antigo centro de poder, redefiniu o quadro religioso do Império e aterrorizou cometendo diversos crimes (Voltaire lista uma série de assassinatos ordenados pelo imperador). Assim, ele feriu os próprios alicerces do Império Romano e quebrou sua unidade⁵⁶. Note-se que, diferente de Pedro o Grande, o monarca romano não alterou as estruturas do Estado e os costumes para promover o avanço da vida civilizada, pois pensava apenas em criar mecanismos que assegurassem o seu poder, por isso tiranizou ao invés de governar. Os resultados históricos diametralmente opostos (decadência no caso de Roma, progresso no caso russo) acentuam a diferença.

⁵⁵ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 543.

⁵⁶ Cf. capítulo X de Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp.296-302. É necessário considerar aqui o desejo de Voltaire em desmitificar a figura do primeiro grande governante cristão. De qualquer forma, ele busca na realidade histórica provas de seu duro julgamento de Constantino: “il paraît évident qu’il fit la décadence de Rome” (*Ibid.*, p.299).

Vimos anteriormente como Voltaire aproxima o usurpador político ao ladrão de estrada: trata-se de um criminoso que ameaça a ordem pública⁵⁷. A criminalização do conflito político revela o medo do filósofo diante da ruptura brutal das instituições estatais, mesmo quando estas lhe parecem contestáveis. Atacar as leis estabelecidas libera atitudes e desejos capazes de subverter todas as formas de controle social. Governado pelo capricho do tirano, o Estado terá dificuldade de impedir a manifestação dos caprichos de seus membros, ou seja, acabará estimulando o desregramento das paixões.

Em diversos aspectos a análise de Voltaire sobre o despotismo remete ao clássico texto de Locke *Dois tratados sobre o governo*. Existem também algumas diferenças entre os dois autores. Aos poucos procurarei mostrar os pontos em que Voltaire segue o autor inglês e, ao final, indicarei a novidade de sua forma de tratar o problema. Quanto ao assunto “usurpação”, é necessário lembrar que Locke a distingue da tirania: a primeira constitui apenas a mudança pela força da pessoa do governante, enquanto a segunda implica a mudança nas formas e regras do governo⁵⁸. Voltaire, em geral bem menos rigoroso, desconsidera essa variação conceitual. Entretanto, acompanha Locke no ponto decisivo de seu conceito de usurpador:

*Whoever gets into the exercise of any part of the power, by other ways than what the laws of the community have prescribed, hath no right to be obeyed, though the form of the commonwealth be still preserved; since he is not the person the laws have appointed...*⁵⁹

Eis o ponto chave também para o filósofo francês: o usurpador é ilegítimo, pois impede que a pessoa prescrita pelas leis para assumir o governo assim o faça. Constantino tomou o poder do homem indicado pelas leis e pelo Senado. Já Pedro o Grande, para voltar à comparação proposta, era herdeiro legítimo ao trono da Rússia. É difícil governar por meio de leis quando se chega ao poder contra elas. Essa contradição acaba por exigir uma série de atitudes violentas pelas quais o novo governante procura firmar sua autoridade, o que conduz aos problemas observados no período de Constantino.

⁵⁷ O verbete “Tirano” utiliza com frequência o termo *crime* para definir os atos despóticos. Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, pp. 542-4.

⁵⁸ Locke. *Two Treatises of Government*. In: *The Works*, v. V, pp.455-456.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 456.

Todavia, os “caprichos dos tiranos” provocam consequências ainda mais nefastas. Em *Das conspirações contra os povos ou das proscricções*, Voltaire realiza um inventário dos grandes massacres coletivos dirigidos pelos “tiranos contra os povos”, alguns deles cuidadosamente planejados⁶⁰. Em geral, os tiranos promovem tais proscricções visando eliminar seus adversários, os seguidores de uma religião extra-oficial ou os povos da área que ambicionam conquistar. Eles agem movidos pela ambição ou pela intolerância. A pior de todas as proscricções foi o massacre dos índios pelos espanhóis no início da conquista da América, mas os massacres de origem religiosa, tal como o ocorrido na França na noite de São Bartolomeu em 1572, mostram o poder destrutivo do fanatismo. Ato tirânico por excelência, o massacre de um povo desarmado é pior que a guerra:

*... le peril étant des deux côtés dans la guerre, ce tableau révolte bien moins que celui des proscriptions, qui ont été toutes faites avec lâcheté, puisqu'elles ont été faites sans danger, et que les Sylla et les Auguste n'ont été au fond que des assassins qui ont attendu des passants ai coin d'un bois, et qui ont profité des dépouilles.*⁶¹

Mais uma vez a imagem da tirania está associada à imagem do crime, desta feita representado pela figura do assassino⁶². A insistência de Voltaire nesse modo de representar a tirania, sugere que alguns problemas políticos são compreendidos como algo similar aos delitos civis: assassinos e conspiradores, assim como ladrões e usurpadores, desrespeitam leis elementares para a ordem social e ofendem a própria dignidade humana. A tirania, enquanto crime social, parece transgredir os princípios que orientam todas as formas de relações humanas, tanto as privadas quanto as públicas. A diferença entre o bandido e o tirano é de grau, não de essência; ambos, em nome de seus interesses egoístas, abandonam a legalidade e cometem as piores crueldades, tornando-se indiferentes à dor alheia.

A crítica de Voltaire aos governantes que recorrem à proscricção, além de condenar o desmedido uso da violência, acusa a perfidia e o comportamento covarde. Trata-se de um “assassinato público”, em geral planejado em segredo e conduzido com requintes de crueldade, impedindo qualquer chance de defesa às vítimas. Diferentemente da guerra, na

⁶⁰ Cf. Voltaire. *Des conspirations contre les peuples ou des proscriptions*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, pp. 1-16.

⁶¹ *Ibid.*, v. XXVI, p. 14.

⁶² Voltaire, no entanto, também compara o imperador romano Otávio Augusto aos “ladrões de estrada”, ao comentar a proscricção de muitos cidadãos ricos durante a disputa entre Augusto e Antônio. Voltaire afirma

qual os grupos oponentes sabem que entrarão em conflito, a proscrição atinge os supostos inimigos do tirano de surpresa e não se limita a derrotá-los - o objetivo é acabar com sua existência. Pior que a usurpação, essa perfídia, observável tanto na Antiguidade como no mundo moderno, abate inimigos reais e hipotéticos, pois volta-se contra comunidades inteiras, desconsiderando idade, sexo e posição social. Mais chocante, porém, é o fato do soberano conspirar contra seus próprios súditos, a quem deveria proteger. Assim procedendo, ele quebra os laços de confiança entre governante e governados e coloca em risco a estabilidade do Estado. Um soberano capaz de subitamente massacrar seus concidadãos, ignorando qualquer formalidade legal, inquieta todo o corpo social e encontra facilmente homens dispostos a levantar a espada contra ele, pois o medo de novas proscrições conduz à guerra civil⁶³. Um poder exercido contra os governados, sujeitos permanentemente a ataques ilegais, não é legítimo.

Mais uma vez é possível traçar um paralelo entre as definições de Locke e a maneira como Voltaire acusa a violência das proscrições. Ao discutir o “poder despótico”, Locke o define como o “poder absoluto e arbitrário que um homem tem sobre outro, para tomar-lhe a vida quando quiser”. O pensador inglês assinala ainda que nem a natureza nem qualquer forma de pacto podem conferir tal poder a alguém, sendo ele o resultado do “estado de guerra”⁶⁴, onde um homem tenta pelo uso da força colocar alguém sob seu “poder absoluto” e não existe qualquer juiz ou autoridade superior a quem o agredido possa apelar⁶⁵. No “estado de guerra” não há governo, mas submissão violenta. Para Locke, o “poder despótico” só é justo quando submete o agressor ao agredido, pois comportando-se como animal que ataca a presa, o primeiro “torna-se passível de ser destruído pela pessoa ofendida e pelo resto da humanidade”⁶⁶. Submetendo o agressor com o “poder despótico”, os outros homens garantem o seu natural direito à vida. Mas se o agressor vencer? Locke não usa tal hipótese, pois nesse caso supostamente não se encontra um poder legítimo e é

que estes “ne les firent tuer que pour avoir leur argent; et en cela ils ne furent nullement différents des voleurs de grand chemin...” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XVII, p. 486).

⁶³ Segundo Voltaire, a consequência do massacre da *jornada de São Bartolomeu* “c’est qu’elle fit naître la guerre civile au lieu de couper la racine des troubles. Les calvinistes ne pensèrent plus, dans tout le royaume, qu’à vendre chèrement leurs vies” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 497).

⁶⁴ Segundo Locke, ninguém pode dar a outrem o direito de matá-lo, pois os indivíduos não têm poder sobre a própria vida, concedida por Deus. A respeito do tema, cf. Locke. *Two Treatises of Government*. In: *The Works*, v. V, pp. 351-352 e 441-442 (parágrafos 23 e 172 do livro II).

⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 347-350 (parágrafos 16 a 20 do livro II).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 442.

esse o tema por ele tratado nas passagens até aqui discutidas. Entretanto, em outro momento dos *Dois tratados*, o autor afirma que a “monarquia absoluta” não é uma “forma de governo civil”, pois nela inexistiu a quem os súditos possam apelar na expectativa de “alívio e reparação” para as “injúrias” causadas pelo príncipe, já que este detém em suas mãos tanto o poder legislativo como o executivo, não estando sob as restrições das leis⁶⁷. Promovendo proscricções, o déspota de Voltaire age, nos termos propostos pelo filósofo inglês, como se estivesse em “estado de guerra”: elimina de modo violento todos os que representam uma ameaça a seu poder absoluto, tendo a vítima desrespeitado ou não as leis instituídas. Nessas condições, não há nem justiça nem juizes responsáveis pelo controle da violência e o governo, enquanto instância de apelo que garante o natural direito à vida, também inexistente. Enfim, o despotismo segundo Voltaire e a “monarquia absoluta” no entender de Locke apresentam as mesmas características: em ambos observa-se a ausência de um verdadeiro governo que garanta a segurança dos súditos. Pelo contrário, estes encontram-se ameaçados pelo príncipe.

Tomar os bens dos indivíduos também é algo tirânico. Vejamos os comentários de Voltaire a respeito do governo turco:

*Ce qu'il y a d'affreux, c'est que, dans le trésor particulier du sultan on compte les confiscations pour un grand objet. C'est une des plus anciennes tyrannies établies, que le bien d'une famille appartienne au souverain, quand le père de famille a été condamné. On porte à un sultan la tête de son vizir, et cette tête lui vaut quelquefois plusieurs millions.*⁶⁸

O Estado não deve ter o direito de favorecer o soberano às custas da propriedade dos outros homens. De forma ainda mais enfática do que no caso da usurpação política, o filósofo define isso como crime. Mesmo quando alguém agiu de modo condenável, é absurdo que sua família seja privada do gozo de suas propriedades. Tomar os bens dos súditos, não importa o motivo, é roubo. Voltaire adverte para os riscos da manifestação livre e desordenada dos caprichos individuais, mas o controle público das paixões jamais deve inibir a iniciativa dos proprietários particulares. Ele condena o poder ilimitado dos príncipes e procura preservar alguns direitos inalienáveis: é inaceitável que o soberano

⁶⁷ Cf. *ibid*, pp. 389-392 (parágrafos 90 a 93 do livro II)

⁶⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 419.

possa confiscar os meios necessários à sobrevivência dos súditos. Ele e seus favoritos não podem monopolizar a posse dos recursos produtivos, pois isso desestimula o trabalho dos produtores e asfixia a economia do país. É injusto e imprudente desrespeitar a propriedade privada.

Essa defesa da propriedade privada, como procurei demonstrar, está em consonância com as teses de Locke. A principal finalidade do governo civil, segundo o filósofo inglês, é proteger a vida e a propriedade dos indivíduos⁶⁹. Para tal, os homens instituem leis, juízes e formas de poder que sustentem as determinações legislativas e judiciais. A propriedade adquirida pelo trabalho antecede a instauração do governo civil e é apresentada como fator decisivo para a sobrevivência dos seres humanos. Já discuti esse tema algumas páginas atrás. Agora, é necessário frisar a consequência lógica desse argumento:

*The supreme power cannot take from any man part of his property without his own consent: for the preservation of property being the end of government, and that for which men enter into society, it necessarily supposes and requires, that the people should have property, without which they must be supposed to lose that, by entering into society, which was the end for which they entered into it; too gross an absurdity for any man to own. (...) Hence it is a mistake to think, that the supreme or legislative power of any commonwealth can do what it will, and dispose of the estates of the subject arbitrarily, or take any part of them at pleasure.*⁷⁰

Ao desrespeitar o direito de propriedade o governante contraria o sentido de sua investidura⁷¹. Como a agressão física, essa atitude também ameaça a vida dos súditos, pois coloca em risco os meios indispensáveis à sobrevivência. Direito indissociável ao indivíduo, a propriedade, para Locke ou Voltaire, não pode ser retirada sem que haja consentimento. Quando não isso ocorre, trata-se de um roubo, crime reconhecível por todos os homens, tendo em vista que o direito de propriedade é universalmente aceito. Voltaire, veremos adiante, parece ter dúvidas de que o contrato entre proprietários fundou a primeira

⁶⁹ Locke repete exaustivamente essa tese. Vejamos apenas uma passagem enfática: “The great and chief end, therefore, of men’s uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property” (Locke. *Two Treatises of Government*. In: *The Works*, v. V, p. 412).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 421 (parágrafo 138 do livro II). Argumentação similar aparece no parágrafo 222, quando Locke discute ações do poder legislativo contrárias aos encargos a ele confiados: *Ibid.*, p. 469-470.

⁷¹ Antes de Locke, o príncipe que ameaça os bens dos súditos é apresentado como tirano. No século XVI, Jean Bodin, ao definir a “monarquia tirânica”, anuncia essa idéia: “la Monarchie Tyranique, est celle où le Monarque foulant aux pieds les loix de nature, abuse de la liberté des francs sujets, comme de ses esclaves,

forma de Estado, mas acompanha Locke em um ponto fundamental: o governo só se legitima e ganha estabilidade quando respeita o direito à vida e à propriedade dos súditos. Sem essas garantias, o governante é apenas um déspota e somente será obedecido enquanto for mais forte.

Mas Voltaire aponta outro direito inalienável muitas vezes atingido pela tirania: a liberdade de pensamento e de credo religioso⁷². Quando o soberano persegue e massacra os súditos que, mesmo não pensando exatamente como ele, mostram-se dóceis à sua autoridade e vivem de modo pacífico, ele inibe o livre desenvolvimento das faculdades humanas e alimenta diversas formas de fanatismo. Calvino, quando governou Genebra, mostrou ter “espírito tirânico” ao perseguir escritores que contestavam seus princípios teológicos:

*On en peut juger par la persécution qu'il suscita contre Castillon, homme plus savant que lui, que sa jalousie fit chasser de Genève; et par la mort cruelle dont il fit périr longtemps après le malheureux Michel Servet.*⁷³

Servet não oferecia nenhum perigo para Calvino, até porque não era cidadão de Genebra. Mas a aversão de Calvino ao pensador espanhol tinha origem nas disputas a respeito do problema da Trindade. O “ódio teológico”, segundo Voltaire, “é o mais implacável de todos os ódios”⁷⁴. Quando Servet esteve em Genebra de passagem, foi preso e queimado vivo sem que cometesse nenhum delito a não ser aquele de ter debatido teologia com seu governante. Essa barbárie, além de ferir a liberdade de pensamento, foi também “um insulto ao direito das nações”: um espanhol não poderia ser punido em Genebra por “ter publicado seus sentimentos”, sem nunca “ter dogmatizado nessa cidade nem em nenhum lugar de sua dependência”⁷⁵. Enfim, Voltaire encontra aqui o ato bárbaro de um “espírito tirânico” que comanda o Estado a partir de preconceitos religiosos. O suplicio de Servet é irracional e revela uma forma de dominação detestável. O filósofo a

et des biens d'autrui, comme des siens” (Bodin, Jean. *Les six livres de la république – Livre second*. Paris: Fayard, 1989, v. II, p. 55).

⁷² No verbete “Catecismo Chinês”, o sábio oriental diz a seu discípulo: “la loi naturel permet à chacun de croire ce qu'il veut (...). Un prince n'a pas le droit de faire pendre ceux de ses sujets qui n'auront pensé comme lui” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 87).

⁷³ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 243.

⁷⁴ *Ibid.*, t. II, p. 245.

⁷⁵ *Ibid.*, t. II, p. 246.

descreve com maior vivacidade no texto rápido e cortante do verbete “Tolerância” do *Dicionário filosófico*:

*Je possède une dignité et une puissance que l'ignorance et la crédulité ont fondées; je marche sur les têtes des hommes à mes pieds: s'ils se relèvent et me regardent en face, je suis perdu; il faut donc les tenir attachés à la terre avec des chaînes de fer. Ainsi on raisonné des hommes que des siècles de fanatisme ont rendus puissants.*⁷⁶

A passagem refere-se, principalmente, ao poder da Igreja Católica, mas pode caracterizar também o poder do líder religioso da república de Genebra: Servet foi imolado para consagrar os preceitos do calvinismo, entendidos como incontestáveis e sagrados. Negá-los, significava ofender a Deus e exigia punição. A dignidade desse tipo de tirano depende da ignorância e credulidade do povo. A cabeça de nenhum homem poderia erguer-se e encarar face a face o pregador Calvino, pois isto colocaria em risco o próprio fundamento de seu domínio: a crença cega no caráter divino de suas opiniões - afinal, ele não controlava os genebrinos pelas leis da república, mas pelas idéias religiosas, por meio de dogmas⁷⁷. A intolerância articula-se com uma forma de poder incapaz de apresentar justificativas racionais para sua existência, depende, portanto, inteiramente da fé⁷⁸.

Locke, escrevendo no fim do século XVII, é menos enfático que Voltaire na identificação entre intolerância e despotismo. Entretanto, na *Carta sobre a tolerância*, defende com firmeza a separação entre o Estado e as igrejas: o primeiro é constituído para “preservar e promover” os interesses dos membros da comunidade política, enquanto as igrejas dedicam-se ao culto de Deus e a conduzir os homens à “salvação de suas almas”, e tratam de um problema que remete à convicção íntima e à consciência dos indivíduos⁷⁹. Os preceitos religiosos não podem sustentar a soberania, pois sua aceitação depende da consciência de cada homem e a segunda funda-se não em crenças, mas em leis consentidas em favor da segurança da vida e dos bens dos indivíduos. Por outro lado, se o soberano determina que seus preceitos religiosos devem ser seguidos por todos os súditos, estes podem desobedecê-lo:

⁷⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 366.

⁷⁷ No verbete “Dogma” do *Dicionário filosófico*, Voltaire volta a condenar a maneira como Calvino defendeu suas idéias contra Servet: o apego aos dogmas produz atitudes monstruosas. Cf. *Ibid.*, pp. 168-170.

⁷⁸ No verbete “Fé”, mais uma vez recorrendo à sátira, o filósofo aponta a diferença entre fé e razão: “la foi consiste à croire, non ce qui semble vrai, mais ce qui semble faux à notre entendement” (*Ibid.*, p. 195).

But if the law indeed be concerning things that lie not within the verge of the magistrate's authority (...); men are not in these cases obliged by that law, against their consciences; for the political society is instituted for no other end, but only to secure every man's possession of the things of this life. The care of each man's soul, and of the things of heaven, which neither does belong to the commonwealth, nor can be subjected to it, is left entirely to every man's self.⁸⁰

Não há aqui uma defesa explícita da liberdade de expressão, nem um ataque veemente aos tiranos que executam seus adversários nas polêmicas religiosas. Entretanto, Locke anuncia de modo circunspeto a possibilidade do livre exercício da consciência diante das ordens descabidas do soberano. Cabe a este tratar dos temas de interesse público e do bem-estar dos cidadãos, mas não deve legislar a respeito de problemas de foro íntimo como, por exemplo, as crenças religiosas. Voltaire, por sua vez, aproveita a porta aberta por Locke para conduzir uma ampla campanha contra a intolerância, eleva a livre consciência à condição de direito inalienável, articulando o debate a respeito do despotismo com a defesa da liberdade religiosa.

Convém assinalar um aspecto na maneira como Voltaire encara o poder despótico. O fato do caso Calvino/Servet ter ocorrido na república de Genebra demonstra que a forma de governo monárquica não é a única sujeita ao despotismo. É despótico qualquer soberano que governe sem respeitar regras capazes de limitar seu fanatismo ou suas ambições. Os súditos dos déspotas não têm salvaguardas. No entanto, a monarquia talvez esteja mais propensa a produzir tiranos. Algumas passagens do *Ensaio sobre os costumes* insinuam, de modo obscuro, que Voltaire considera os governos republicanos melhor preparados para resistir ao despotismo⁸¹.

De qualquer maneira, o problema decisivo para o filósofo não é a diferença entre república e monarquia, mas entre tirania e governo legal. Locke também parece mais

⁷⁹ Lock, John. *A Letter concerning Toleration*. In: *The Works*, v. VI, pp. 9-14 e 42-44.

⁸⁰ *Ibid.*, v. VI, pp. 43-44.

⁸¹ Vejamos uma dessas passagens: “dans tout l’univers, l’administration publique a été souvent un brigandage autorisé, excepté dans quelques États républicains, où les droits de la liberté et de la propriété ont été plus sacrés, et où les finances de l’État, étant médiocres, ont été mieux dirigées...” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 419). Note-se a referência aos “direitos” de liberdade e propriedade: como procurei esclarecer acima, para Voltaire e Locke eles são inalienáveis. O trecho também deixa transparecer algum ceticismo com a “administração pública” das monarquias e, de modo surpreendente, parece exibi-las como injustas. Sempre é possível, evidentemente, recorrer à famosa ironia de Voltaire para explicar o significado do texto. Mas essa

preocupado com esta última distinção do que com as formas de governo⁸². Ambos consideram a importância do tema⁸³, mas evitam classificar um governo como ilegítimo ou legítimo pelo fato de ser republicano ou monárquico. Monarquias e repúblicas constituem-se a partir das características dos habitantes de cada país, assim como das condições geográficas e históricas por eles enfrentadas. É impossível propor um critério universal capaz de decidir que forma de governo é a melhor. Por outro lado, para ambos é muito claro o caráter injusto do poder conquistado pela violência, exercido sem restrições legais e incapaz de respeitar os direitos primordiais dos indivíduos, os direitos que garantem a busca pacífica de uma vida feliz (a propriedade, o livre uso do raciocínio etc.). Para evitar o surgimento dessas tiranias, o Estado deve ser dirigido por leis conhecidas e de alguma forma aceitas pelos súditos.

Antes de abordar o difícil tema das leis em Voltaire, vale salientar a distinção estabelecida por ele entre governo e despotismo. Os Estados têm períodos despóticos quando um tirano, aproveitando-se das contingências históricas, assume o poder. Em alguns casos, eles cedem mais facilmente ao despotismo em razão de suas características, mas isso não significa que o arbítrio dirija todas as ações estatais. O Estado turco, exibido como exemplo de desrespeito aos direitos dos indivíduos, nem sempre foi governado por déspotas:

*Ce gouvernement, qu'on nous peint si despotique, si arbitraire, paraît ne l'avoir jamais été que sous Mahomet II, Soliman, et Selim II, qui firent tout plier sous leur volonté. (...) On s'imagine qu'un homme est par les lois le maître arbitraire d'une grand partie de la terre, parce qu'il peut faire impunément quelques crimes dans sa maison, et ordonner le meurtre de quelques esclaves; mais il ne peut persécuter sa nation...*⁸⁴

As liberdades individuais não estão plenamente garantidas entre os turcos - os governantes massacraram impunemente seus servidores e escravos - e alguns de seus

ironia não contém um elemento corrosivo que termina por colocar sob suspeita o poder monárquico estabelecido?

⁸² Locke, por exemplo, segue a mesma posição de que a tirania não aparece exclusivamente nas monarquias: "it is a mistake to think this fault (a tirania) is proper only to monarchies; other forms of government are liable to it, as well as that" (Locke. *Two Treatises of Government*. In: *The Works*, v. V, p.458).

⁸³ Analisarei melhor as concepções de Voltaire a respeito dos governos republicanos no próximo capítulo deste trabalho. Locke dedica apenas o curto parágrafo 132 do *Segundo tratado* à clássica distinção entre democracia, oligarquia e monarquia (cf. *Ibid.*, v. V, pp.415-416).

⁸⁴ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 769.

soberanos foram arbitrários. Os turcos, no entanto, mostram-se tolerantes com os cristãos e judeus⁸⁵. Também entre os muçulmanos o despotismo é parcial e passageiro, afinal, como “subversão do governo”, ele jamais poderia ser a forma de organização política de um Estado centenário. O despotismo quase sempre é apenas uma espécie de barbárie periódica superável. Voltaire não o caracteriza como uma ordem social capaz de regularizar as relações entre os membros de uma comunidade política. Na trilha de Locke, o filósofo ele tende a considerá-lo como rompimento da legalidade que define qualquer forma de governo civil. Nenhum Estado organiza-se a partir dos princípios da tirania, afinal esta última é o poder exercido sem princípios. Na verdade, o tirano é um criminoso.

Locke, direta ou indiretamente, é a provável fonte dessa tese, apesar de Voltaire não oferecer nenhuma indicação nesse sentido. O *Segundo tratado* contrapõe tirania e governo legal:

*...so tyranny is the exercise of power beyond right, which nobody can have a right to. And this is making use of the power any one has in his hands, not for the good of who are under it, but for his own private, separate advantage. - When the governor, however entitled, makes not the law, but his will, the rule; and his commends and actions are not directed to the preservation of the properties of his people, but the satisfaction of his own ambition, revenge, covetousness, or any other irregular passion. (...) Where law ends, tyranny begins, if the law be transgressed to another's harm; and whosoever in authority exceeds the power given him by the law, and makes use of the force he has under his command, to compass that upon the subject which the law allows not, ceases in that to be a magistrate; and, acting without authority, may be opposed as any other man who by force invades the right of another.*⁸⁶

Pensando nos acontecimentos ingleses do final do século XVII (a “Revolução Gloriosa”), Locke desenha a imagem do tirano transgressor da lei: a regra que orienta o exercício do poder é sua vontade privada. Ele sobrepõe sua “paixão irregular” à preservação das propriedades e da vida dos súditos, ameaçando-os. Ao colocar suas paixões acima da lei, o magistrado deixa de ser legítimo e transforma-se em inimigo da comunidade política, um criminoso que “pela força invade o direito do outro” e pode ser combatido. A palavra *crime*, frequente nos textos de Voltaire, não aparece aqui, mas já estão delineados

⁸⁵ Poucas linhas após a passagem citada, Voltaire arremata: “ils [os turcos] haïssent, ils méprisent les chrétiens: ils les regardent comme des idolâtres, et cependant ils les souffrent, ils les protègent dans leur empire et dans la capitale...” (*Ibid.*, t. II, p. 770).

⁸⁶ Locke. *Two Treatises of Government*. In: *The Works*, v. V, pp. 457-459 (parágrafos 199 e 202 do livro II)

os pressupostos que apresentam a tirania como rompimento com a legalidade e ameaça à ordem institucional. Como na questão da liberdade de consciência, Voltaire tenciona e expressa de maneira calorosa uma tese que Locke apresenta com cautela, evitando suas decorrências mais explosivas.

Se Voltaire acompanha Locke na contraposição entre tirania e governo civil, não ocorre o mesmo em todos os aspectos relacionados ao tema. Em primeiro lugar, o francês não confere muita importância ao problema da divisão de poderes. O inglês, ao contrário, distingue claramente as funções do poder legislativo e do poder executivo⁸⁷ e, sem definir a necessidade de separar os seus dignitários, recomenda relações entre eles nas quais um impõe certas limitações ao outro, algo difícil de pensar sem alguma forma de divisão formal⁸⁸. O segundo ponto é ainda mais significativo: Voltaire alimenta sérias dúvidas de que os primeiros governos civis foram estabelecidos a partir do pacto racional entre os futuros membros da comunidade política. A idéia desse consentimento original é um dos pilares do *Segundo tratado*. Para Locke, em um período anterior à fundação dos Estados, os pequenos grupos familiares experimentaram uma vida mais ou menos isolada e autônoma, sem leis e juízes que regulassem suas relações. Entretanto, nesse “estado de natureza”, embora já existisse o direito à vida e à propriedade, o respeito a este último era “muito incerto e constantemente exposto à violação dos outros”⁸⁹. Em vista dos riscos, os homens consentiram associar-se para garantir a observância de seus direitos naturais:

*Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way whereby any one divest himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unit into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another (...). When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make on body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest.*⁹⁰

Para Locke, sem o consentimento dos indivíduos não há “corpo político” nem soberania legítima. À maioria dos membros desse “corpo” cabe as principais decisões a

⁸⁷ *Ibid.*, v. V, pp. 424-425 (parágrafos 143-144 do livro II).

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, v. V, pp. 427-433 (parágrafos 151 a 158 do livro II).

⁸⁹ *Ibid.*, v. V, p. 412.

⁹⁰ *Ibid.*, v. V, p. 394 (parágrafo 95 do livro II).

respeito de seu funcionamento. Consentir, nesse caso, significa renunciar à liberdade do “estado de natureza” no intuito de assegurar direitos indispensáveis à sobrevivência, tal como o direito de propriedade. Locke frisa ainda que, tanto quanto a história pode nos esclarecer, “todos os inícios pacíficos de governos basearam-se no consentimento do povo”⁹¹. A frase deixa transparecer a possibilidade de um início violento para o governo civil, vimos porém que é tirânico o poder sustentado pela força, sendo legítimo combatê-lo. Dessa forma, o exercício de poder só é inquestionável em um “corpo político” constituído a partir do ingresso voluntário de seus membros e regulado por leis aceitas pela maioria. Como os homens sempre buscam a segurança de seus bens e de sua vida, um governo assim estabelecido respeitará os direitos naturais dos indivíduos⁹².

A análise do czar Pedro o Grande demonstra que Voltaire considera um novo elemento não considerado claramente por Locke: além de garantir a vida e propriedade dos membros do corpo político, o governante legítimo deve promover o progresso, criar condições favoráveis para que os súditos aperfeiçoem suas faculdades e talentos. No decorrer dos próximos capítulos deste trabalho, procurarei explorar os diversos aspectos dessa posição. Para o momento, pretendo observar as ambiguidades que emergem do texto de Voltaire quando ele, assimilando as teses de Locke, enfrenta um problema ao qual o pensador inglês não se dedicou: narrar e comparar a história de mais diferentes povos.

Voltaire, seguindo os *Dois tratados sobre o governo*, acredita que um Estado estável depende da existência de leis bem estabelecidas e respeitadas pela maioria dos membros da sociedade. Mas tanto ele como Locke têm consciência que “todas as leis humanas são convencionais”⁹³, havendo profundas discrepâncias entre as várias legislações. Isso ocorre porque a lei positiva sempre é determinada pelas condições geográficas e pelos costumes de cada país:

⁹¹ *Ibid.*, v. V, p. 404.

⁹² Como lembra Maria Sylvia C. Franco, o indivíduo considerado aqui é o proprietário: “a comunidade figurada por Locke é rigorosamente composta por indivíduos”, mas como “o homem se constitui no movimento de apropriação”, “só o proprietário existe e participa da comunidade dos homens”. A autora demonstra então o outro lado dessa filosofia política que combate a tirania: “os que se deixam ficar inativos caem na ordem dos inferiores, dos criminosos, justificando-se, assim, seu julgo e exploração pelos outros” (Franco. “All the World was America”, pp. 41-43). O tirano e o não-proprietário ameaçam os homens que completaram o “movimento de apropriação” e são deslocados para o mesmo patamar, isto é, para a esfera do crime.

⁹³ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 265.

Il n'y a aucun bon code dans aucun pays. La raison en est évidente; les lois ont été faites à mesure, selon les temps, les lieux, les besoins, etc.

Quand les besoins ont changé, les lois qui sont demeurées sont devenues ridicules. Ainsi la loi qui défendait de manger du porc et de boire du vin était très raisonnable en Arabie, où le porc et le vin sont pernicioeux; elle est absurde à Constantinople.

La loi qui donne tout le fief à l'aîné est fort bonne dans un temps d'anarchie et de pillage. (...) Or cette loi, convenable à des possesseurs de donjons du temps de Chilpéric, est détestable quand il s'agit de partager des rentes dans la ville.⁹⁴

A lei positiva, para ser razoável, precisa estar adequada ao lugar e ao momento de sua vigência, pois ela deve ajudar a satisfazer as necessidades daqueles que a obedecem. Sendo assim, é preciso alterá-la quando as estruturas sociais são transformadas pelo processo histórico - do contrário ela torna-se anacrônica e ridícula - e, por outro lado, não pode ser seguida em um meio geográfico muito diferente do seu lugar de origem. Tal como a dominação política, a lei é produto da ação humana e depende da experiência concreta dos povos. É razoável, portanto, que corresponda à vida cotidiana destes últimos. Quando isso não ocorre, compromete-se o processo civilizatório e crescem os conflitos sociais. Mas a lei, para orientar de modo eficiente o exercício do poder, não deve simplesmente repetir as regras tradicionais do costume, aceitas como válidas apenas em função de sua antiguidade. Só a análise crítica conduzida diante do público é capaz de propor racionalmente as alterações necessárias em vista das mudanças históricas.

A diversidade das leis nacionais é razoável, mas um Estado deve evitar a existência de vários códigos legais no interior de seu território. Voltaire critica a confusão judiciária do Antigo Regime francês: na falta de uma legislação uniforme, cada região tem a sua, impedindo o surgimento de uma administração coerente. O caos judiciário, além de ameaçar a unidade nacional, possibilita diversas formas de arbítrio, pois a inexistência de critérios universais que orientem as decisões das cortes de justiça dificulta a avaliação de suas sentenças - ninguém sabe exatamente qual é a lei⁹⁵.

Voltaire acredita que a França herdou essa confusão do “governo feudal”. Na “administração” dos grandes senhores medievais, “todos queriam que nem suas vidas nem seus bens dependessem do poder supremo de um rei”. Assim, por mais de quinhentos anos,

⁹⁴ *Ibid.*, p. 267-8.

⁹⁵ Sobre a crítica de Voltaire à confusão judiciária francesa, cf. *Dialogue entre un plaideur et un avocat*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, pp. 493-496. Também o verbete “Governo” de *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, pp. 288-290.

a França foi governada por homens que impediam o fortalecimento das casas monárquicas e exerciam um poder absoluto sobre seus subalternos⁹⁶. Segundo o *Ensaio sobre os costumes*:

*Tout a été fief dans l'Europe, et les lois de fief étaient partout différentes. (...) Quel état, pour un cultivateur, que de se trouver sujet d'un seigneur qui est lui-même sujet d'un autre dépendant encore d'un troisième! Il faut qu'il plaide devant tous ces tribunaux; et il perd son bien avant d'avoir pu obtenir un jugement définitif. Il est sûr que ce ne sont pas les peuples qui ont, de leur gré, choisi cette forme de gouvernement. Il n'y a de pays dignes d'être habités par des hommes que ceux où toutes les conditions sont également soumises aux lois*⁹⁷.

É importante notar o eco de Locke no ataque de Voltaire ao “governo feudal”: os povos não “escolheram essa forma de governo”, ou seja, ela foi estabelecida sem seu consentimento. Por outro lado, a dominação patrimonial baseada no feudo surge como obstáculo para a centralização política. Guerreiros e inquietos, os senhores da Idade Média pretendiam submeter sua área sem observar nenhum controle legal e sem buscar a aprovação dos dominados. Eles eram pequenos tiranos. Dependendo unicamente da vontade desses senhores, as “leis do feudo” produziram um mosaico de regras e costumes incongruentes e perturbadores da futura ordem nacional. Como os direitos e as jurisdições justapunham-se, o exercício da justiça no mundo feudal era contraditório e incapaz de delimitar com clareza as instâncias competentes para as tarefas legislativas e judiciárias. Movidos por seus interesses particulares, todos os senhores pretendiam legislar e julgar, criando conflitos que desembocavam na força bruta. O poder público precisou se firmar contra esse quadro caótico de domínios particulares e arbitrários. É necessário frisar que o senhorio feudal também não derivou do poder paterno ou de qualquer forma de autoridade natural. Isso fica claro em outra passagem do *Ensaio sobre os costumes*:

*Les maîtres des châteaux et des terres, qui composaient le corps de la noblesse en tout pays (...) asservirent autant qu'ils le purent les habitants de leurs terres...*⁹⁸

⁹⁶ Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 17-18.

⁹⁷ *Ibid.*, t. II, pp. 20-21.

⁹⁸ *Ibid.*, t. II, p. 27.

Nesse caso, os dominados são apenas servos, inexistindo uma relação afetiva entre o dominador e os dominados. Voltaire não encontra no mundo feudal os laços de parentesco ou de companheirismo próprios do patriarcalismo doméstico, decisivo para sua identidade de interesses. Enfim, aos homens comuns, aos servos, restou obedecer ao mais forte.

A crítica ao feudalismo, que será comentada mais longamente no terceiro capítulo, esclarece o que Voltaire entende por lei: um quadro de regras estáveis - não imóveis - proposto a partir de alguns critérios racionais e isonômicos, de algum modo aceito pelos dominados para que se evite o arbítrio. A lei é pública e, como tal, deve possibilitar que qualquer um possa ser publicamente julgado em igualdade de condições com seus compatriotas. No “governo feudal” a justiça depende do desejo particular do senhor que legisla e julga, tornando-se imprevisível e contraditória. Tal como nas tiranias, no feudo a lei só existe de maneira deformada: ela perde seu caráter público e transforma-se em instrumento da dominação arbitrária.

Pelo que foi dito, é possível notar que Voltaire pensa o surgimento das grandes monarquias européias como um fenômeno decisivo, pois os reis restringiram o arbítrio feudal. No entanto, não trabalharei esse importante problema neste momento, já que meu objetivo imediato é analisar se há ou não, segundo Voltaire, uma dominação política legítima. Nesse sentido, é razoável afirmar que, para o autor, uma dominação legítima seria fundada em leis estáveis e adequadas aos costumes e à geografia do país e, principalmente, dirigidas por princípios que parecessem justos a todos os membros da sociedade. Um legislador pode encontrar esses princípios e conformá-los à realidade de sua nação? Locke responde que só um poder legislativo formalmente consentido pelos membros do corpo político deve realizar essa tentativa. O consentimento popular – ou pelo menos o consentimento dos proprietários – assegura que os direitos naturais serão observados pelo legislador porque este, se legisla contra a propriedade e a segurança pessoal dos cidadãos, perde o poder outorgado.

A resposta de Voltaire é mais obscura e indica uma difusa preocupação com o *pathos* do governante: para bem legislar, o governante precisa ouvir a “voz da natureza” que fala ao seu “coração”. No *Tratado sobre a tolerância*, o filósofo transforma a natureza em personagem e atribui-lhe um intrigante discurso. Eis o que a natureza “fala” aos homens:

*C'est moi seule qui, dans une nation, arrête les suite funestes de la division interminable entre la noblesse et la magistrature, entre ces deux corps et celui du clergé, entre le bourgeois même et le cultivateur. Ils ignorent tous les bornes de leurs droits; mais ils écoutent tous malgré eux, à la longue, ma voix qui parle à leur coeur. Moi seule je conserve l'équité dans les tribunaux, où tout serait livré sans moi à l'indécision et aux caprices, au milieu d'un amas confus de lois faites souvent au hasard et pour un besoin passager, différentes entre elles de province en province, de ville en ville, et presque toujours contradictoires entre elles dans le même lieu. (...) Celui qui m'écoute juge toujours bien, et celui qui ne cherche qu'à concilier des opinions qui se contradisent est celui qui s'égare*⁹⁹.

O quadro traçado na prosopopéia é muito semelhante à descrição da justiça francesa herdada da Idade Média: os caprichos passageiros dos governantes formam um amalgama confuso de leis e possibilitam a arbitrariedade. Os homens, entretanto, mesmo mergulhados nessa desordem, ainda podem ouvir a “voz da natureza” e julgar com equidade ou, na melhor das hipóteses, reformar a legislação do Estado. Convém observar que não se trata de conciliar opiniões desencontradas, mas de recuperar os verdadeiros fundamentos da justiça. Estes últimos não precisam ser inventados, pois encontram-se nos “corações” dos homens, expressam uma sociabilidade natural que identifica o caráter justo ou injusto de certas atitudes¹⁰⁰. Segundo Voltaire, diferentes povos e culturas manifestam “noções comuns” a respeito dos comportamentos sociais corretos; o que o filósofo apresenta como prova da existência daquela sociabilidade. Mas como esta última é produzida? Voltaire não oferece uma resposta conclusiva: podemos conhecer seus efeitos pelo estudo da história e da geografia, no entanto, é impossível decifrar a sua origem¹⁰¹. Mesmo sem explicar diversos problemas derivados dessa idéia, indubitavelmente o filósofo crê que a natureza inspira

⁹⁹ Voltaire. *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*. In: *Oeuvres*, v. XXV, pp. 114-115.

¹⁰⁰ Em um diálogo escrito para o verbete “Necessário” do *Dicionário filosófico*, dois personagens discutem a respeito das “noções comuns a todos os homens” e o mais sábio apresenta a seguinte definição: “j’ai voyagé avec Paul-Lucas, et partout où j’ai passé, j’ai vu qu’on respectait son père et sa mère, qu’on se croyait obligé de tenir sa promesse, qu’on avait de la pitié pour les innocent opprimés, qu’on détestait la persécution, qu’on regardait la liberté de penser comme un droit de la nature (...); ceux qui pensent différemment m’ont paru des créatures mal organisées...” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 301). Em outros textos, o filósofo também indica o caráter natural dessas noções: “la notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu’elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion” (Voltaire. *Le philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, p. 79).

¹⁰¹ Voltaire insiste na impossibilidade do homem chegar à precisa definição de suas faculdades e sentimentos. Lembro apenas duas frases emblemáticas: “connais-toi-même est un excellent précepte, mais il n’appartient qu’à Dieu de le mettre en pratique: quel autre que lui peut connaître son essence?” (*Ibid.*, p. 26); “je suis corps et pense; je ne sais pas davantage” (Voltaire. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986, p. 92).

sentimentos e noções capazes de ordenar a vida social¹⁰². Assim, além dos interesses e da propriedade dos indivíduos – ponto de partida do contrato de Locke –, o bom legislador deve considerar os enigmáticos princípios elementares da sociabilidade humana ditados pelo *coração*¹⁰³.

Voltaire, portanto, acredita no direito natural. Este, além de se referir à segurança do corpo e dos bens dos indivíduos, encontra seus princípios em sentimentos sociáveis presentes em todo ser humano. Adaptáveis às condições específicas dos diferentes povos, os princípios parecem justos ao “universo inteiro”¹⁰⁴. A lei melhor obedecida, além de obter o consentimento dos cidadãos, é a que se identifica, de alguma forma, com os sentimentos espontâneos dos membros da espécie – sobretudo a comiseração e a sensibilidade nativa para o justo e injusto. Voltaire enfatiza mais esse segundo aspecto que a necessidade do consentimento. O tema do contrato social, aparece em alguns textos, mas a referência aos princípios cordiais da sociabilidade é constante, pois, segundo ele, o interesse individual não é a única base do direito natural. Assim, cabe à filosofia ou à atividade legislativa esclarecer e resgatar a “voz da natureza”.

Apesar dessa confiança na existência do direito natural, Voltaire não expõe com clareza seu conteúdo ou sistematiza sua estrutura elementar. Enfim, quais são as leis que ele determina? Acompanhando os textos, é possível elencar algumas regras de comportamento que, em repetidas passagens, o autor anuncia como naturais:

- 1) Não roubar os frutos do trabalho de outro homem (remete ao direito de propriedade)¹⁰⁵;
- 2) Não violar uma promessa¹⁰⁶;
- 3) Não assassinar o semelhante quando este não lhe ameaça a vida¹⁰⁷;

¹⁰² O trabalho historiográfico do autor também oferece exemplos dessa posição: “il est prouvé que la nature seule inspire des idées utiles qui précédent toutes nos reflexions. Il en est de même dans la morale. Nous avons tous deux sentiments qui sont le fondement de la société: la commisération et la justice”. Mais adiante apresenta-se o significado político dessa tese: “le peuple le plus grossier juge toujours très bien, à la longue, des lois que le gouvernement, parce qu’il sent si ces lois sont conformes ou opposées aux principes de commisération et de justice qui sont dans son cœur” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 27).

¹⁰³ Para uma discussão mais ampla a respeito dos sentimentos sociáveis de origem cordial, cf. Miranda. *Processo Histórico e Noção de Vida Civilizada em Voltaire*, pp. 63-77.

¹⁰⁴ Sobre o tema, cf. o verbete “Lei natural” em Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, pp. 604-606.

¹⁰⁵ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 604-605. *Dictionnaire philosophique*, pp. 84, 160 e 266. *Traité sur la tolérance*. In: *Oeuvres*, v. XXV, pp. 37 e 40. *Commentaire sur le livre “Des délits et des peines”*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 560.

- 4) Respeitar o próprio pai¹⁰⁸;
- 5) Respeitar a liberdade de pensamento e de credo¹⁰⁹.

É difícil encontrar aqui um sentido unívoco. Proteger a propriedade adquirida pelo trabalho e assegurar a liberdade de pensamento aparecem como temas decisivos. Mas o respeito ao indivíduo e aos pactos que ele estabelece em defesa de seus interesses não é o único fundamento do direito. Um conjunto de sentimentos sociáveis como o amor paterno, a comiseração, a fidelidade à palavra empenhada etc, combinam-se como os interesses individuais nessa exposição por vezes obscura e fragmentária do direito natural.

Nos próximos capítulos analiso como Voltaire pensa o Estado enquanto aparelho institucional capaz de proteger o indivíduo e seus bens, mas também enquanto meio pelo qual esses sentimentos sociáveis manifestam-se de maneira mais refinada. Para o momento, vale salientar que, segundo o filósofo, as leis, quando razoáveis, expressam os dois aspectos do direito ditado pela “voz da natureza”.

Os argumentos de Voltaire, porém, desembocam em perguntas embaraçosas: se os princípios da justiça estão inscritos em nossa estrutura afetiva e alicerçam a sociabilidade humana, por que é fácil encontrar assassinatos, roubos, perjúrios, intolerância religiosa nas diferentes nações do planeta? Se existe uma lei natural, por que ela é frequentemente desrespeitada? Estas questões ligam-se ao difícil problema da origem do mal e dos crimes contra a natureza humana.

No diálogo entre dois filósofos escrito para o verbete “Lei Natural” das *Questões sobre a Encyclopédie*, Voltaire confessa a dificuldade de encontrar uma resposta:

B - Vous avez raison, il y a une loi naturelle; mais il est encore plus naturel à bien des gens de l'oublier.

A - Il est naturel aussi d'être borgne, bossu, boiteux, contrefait, malsain; mais on préfère les gens bien faits et bien sains.

¹⁰⁶ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 605. *Dictionnaire philosophique*, pp. 84 e 301. *Traité sur la tolérance*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 40. *Le philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, pp. 79. *Commentaire sur le livre “Des délits et des peines”*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 560.

¹⁰⁷ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 605. *Dictionnaire philosophique*, pp. 84 e 160. *Le Philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, pp. 79. *Commentaire sur le livre “Des délits et des peines”*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 560.

¹⁰⁸ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 605. *Dictionnaire philosophique*, pp. 84, 266 e 301. *Traité sur la tolérance*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 39. *Le philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, p. 79. *Commentaire sur le livre “Des délits et des peines”*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 560.

¹⁰⁹ Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, pp. 266 e 301. *Traité sur la tolérance*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 37.

B - Pourquoi y a-t-il tant d'esprits borgnes et contrafaits?
*A - Paix!...*¹¹⁰

Paz! O filósofo é incapaz de explicar todas as deformidades que a ordem natural permite. Assim como contingências incompreensíveis produzem corpos anormais - os monstros -, as atitudes humanas podem contrariar os instintos e a razão. Esses desvios de comportamento perturbadores e injustos - os crimes - colocam em risco a ordem pública e, por vezes, transformam-se em furor coletivo. Difícil ser decifrada, a origem dessas aberrações é, no entanto, objeto da especulação de Voltaire:

*On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse; mais quand l'ivresse est passé, la raison revient, et c'est (refere-se à noção natural do justo e do injusto), à mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres*¹¹¹.

As paixões promovem furores que embriagam o homem e subvertem seus sentimentos naturais e sua racionalidade. Em outro trabalho já discuti a maneira como a antropologia filosófica de Voltaire define as paixões¹¹². Resta a tarefa de indicar sua importância para o debate político: quando não encontram qualquer limite, elas provocam injustiças, pois promovem uma espécie de alienação ou esquecimento dos princípios que devem orientar a vida em comunidade. Na passagem acima, o filósofo pensa tal alienação como temporária: as relações cotidianas entre os indivíduos exigem o uso do raciocínio e a manifestação dos sentimentos sociáveis. Admitir o caráter efêmero do efeito das paixões não implica em negar a constância com que se manifestam, pois frequentemente sacodem a ordem pública e, acirrando os conflitos entre os interesses particulares, provocam mudanças nas leis e nas instituições. As paixões, sempre ligadas aos interesses privados, além de ameaçarem a convivência pacífica, também criam novas demandas e requerem o aperfeiçoamento das instâncias de controle e administração da ordem pública. Assim, os governos modificam-se em virtude dos impulsos passionais. Estes desempenham um papel dinâmico e imprevisível na história das sociedades civilizadas, pois, introduzindo novos

¹¹⁰ Voltaire. *Questions sur l'Encyclopédie*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 606.

¹¹¹ Voltaire. *Le philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, p. 85.

¹¹² Cf. Miranda. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*, pp. 77-96.

anseios e minando a ordem estabelecida, forçam o constante desenvolvimento do aparelho estatal. Para Voltaire, a instabilidade passional, além de exigir meios institucionais de controle, é fator de transformação da cultura, da economia e do Estado¹¹³.

As paixões podem ser utilizadas como instrumentos de dominação. Segundo Voltaire, “os maiores crimes que afligem a sociedade humana são todos cometidos sob o falso pretexto de justiça”. Existem lideranças políticas e religiosas que manobram com a embriaguez passional e apresentam as atrocidades que lhes favorecem como atitudes compatíveis com as noções naturais de justiça. Os usurpadores do poder sempre declaram vingar “a pátria dos crimes do tirano” ou punir uma injustiça¹¹⁴. É possível mascarar um comportamento injusto, conferindo-lhe uma falsa identidade com a lei natural, ou conceber e divulgar uma idéia deformada desta última. O filósofo desmascara as injustiças e resgata os verdadeiros princípios da natureza humana¹¹⁵.

Tendo chegado a este ponto, tentarei concluir a análise do problema da legitimidade política segundo Voltaire.

Para ele, o único domínio político legítimo é o conduzido por leis capazes de conter, ao mesmo tempo, o arbítrio do soberano e a anarquia dos súditos, estabelecendo um único critério de julgamento para todos os setores da sociedade. Dessa forma, recorrendo à tipologia de Max Weber, podemos dizer que Voltaire, em alguma medida, apresenta a “autoridade legal” como fundamento da dominação legítima: o direito deve ser estatuído por valores racionais que, segundo Voltaire, derivam da própria natureza humana. Esse direito, baseado em regras universalmente aceitas, afasta-se do arbítrio e é capaz de neutralizar os piores efeitos das paixões¹¹⁶. Os detentores de poder de mando precisam obedecer àquelas regras, caso contrário, agem como tiranos. Os outros indivíduos, formalmente dominados, mas portadores de direitos inalienáveis, devem respeitar e atender

¹¹³ O filósofo aponta com clareza a interdependência entre os governos e as paixões em um texto intitulado *Idées républicaines*: “il n’y a jamais eu de gouvernement parfait, parce que les hommes ont des passions ; et s’ils n’avaient point de passions, on n’aurait pas besoin de gouvernement” (Voltaire, *Idées Républicaines*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 424). Para o papel dinâmico que as paixões desempenham na vida social, cf. também Voltaire. *Traité de métaphysique*. In: *Oeuvres*, v. XXII, pp. 221-224.

¹¹⁴ Voltaire. *Le Philosophe ignorant*. In *Oeuvres*, v. XXVI, p. 79-80.

¹¹⁵ É o que Voltaire almeja com o verbete “Direito” das *Questões sobre a Enciclopédia*: começa apontando a origem violenta da maior parte do direito público estabelecido pelos príncipes e, logo depois, acusa os doutores que tentam fazer crer que “tout appartient de droit au souverain pour lequel ils écrivent” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XVIII, pp. 427-429).

¹¹⁶ Cf. Weber, *Economia y sociedad*, t. I, pp. 172-174. Procurei apenas mostrar a proximidade entre as idéias de Voltaire e os atributos da “dominação legal” weberiana.

ao poder de mando enquanto este não ferir as leis naturais e promover o progresso. É melhor que esta autoridade seja formalmente consentida por meio de um pacto, mas Voltaire não insiste nessa tese: ele acredita que a história dos povos teve um percurso mais tortuoso e maioria dos Estados não se constituiu a partir de um contrato. Analisarei o problema da origem do domínio político no próximo capítulo.

Exercer o poder a partir desses parâmetros pacifica as relações sociais, pois o respeito aos princípios da sociabilidade humana tende a diminuir os conflitos entre indivíduos e grupos. Sob orientação de regras universalmente aceitas, o governo não desperta a indignação dos súditos nem coloca em risco suas vidas e seus bens, mantendo certo equilíbrio entre os diferentes interesses. Dessa forma, as paixões sempre serão reguladas por leis fáceis de serem reconhecidas como justas. Em um governo arbitrário, imposto pelo desejo do príncipe ou de uma camada de privilegiados, a guerra civil ameaça permanentemente a sociedade, pois os indivíduos tendem a recorrer à força para proteger seus direitos. A soberania necessita limitar a voracidade do egoísmo dos cidadãos sem se contaminar pelos caprichos dos governantes. Para tal, deve criar meios que efetivem a observância das leis naturais e, ao mesmo tempo, se adequem à história, aos costumes e à geografia de cada país.

Como afirmei acima, Voltaire busca racionalizar a dominação política a partir de valores compreendidos como universais. Esses valores têm sua origem nos sentimentos e na racionalidade dos membros da espécie humana. Deve ser descartado qualquer valor transcendente ou metafísico que não encontre fundamento nos sentidos e nas faculdades inerentes a todos os indivíduos. Racionalizar as relações de poder significa regar os comportamentos levando em conta os fatores naturais e históricos que os determinam e permitir a manifestação dos interesses privados - por meio da propriedade, por exemplo -, mas impedindo que o arbítrio e os excessos de alguns impossibilitem a satisfação das necessidades básicas (verdadeiramente universais) da maioria dos homens.

Voltaire, admitindo a origem histórica da dominação política, confere à atividade legislativa a tarefa de racionalizar um conjunto de relações marcadas pelo choque entre as tendências sociáveis e as inclinações egoístas dos homens. O caráter paradoxal destes seres racionais e passionais faculta e torna útil o surgimento de um poder soberano que regule sua convivência: tal poder precisa estimular a sociabilidade e impedir os conflitos

insolúveis. A soberania, porém, quase nunca surgiu com tal objetivo, já que poucos Estados nasceram de acordos pacíficos entre os indivíduos. Mas como as estruturas políticas são produtos históricos, plásticas e adaptáveis aos objetivos humanos, podem ser orientadas nesse sentido, sofrendo aperfeiçoamentos e reformas que resgatem as leis inscritas nos corações. Todavia, isso é apenas uma possibilidade, não o *telos* inexorável da história dos Estados.

Diante do exposto, é possível notar que Voltaire, seguindo a tradição do pensamento político inglês, toma os indivíduos e suas características universais como o centro do problema político. Os sentimentos e as necessidades dos membros da espécie são fatores determinantes da ação política legítima. As paixões representam, ao mesmo tempo, a maior ameaça e o grande dinamismo da vida pública. A política precisa, simultaneamente, satisfazer e controlar os interesses individuais. A lei positiva dos Estados, ainda que tomando como referência a lei natural, sempre será instável, pois a origem dos princípios que a orientam - o indivíduo e seus impulsos - é a mesma dos movimentos passionais que ameaçam a sua vigência. O duplo caráter da natureza humana - os sentimentos sociáveis e as paixões egoístas - inviabiliza a existência de Estados sem disputas internas e sem interesses mesquinhos. Isto também impossibilita o surgimento de relações públicas completamente irracionais. A luta contra a arbitrariedade e a anarquia jamais será inócua: o homem tem em si o remédio contra esses males.

Ambíguo, o indivíduo de Voltaire determina o caráter paradoxal da dominação. Dominar o semelhante é uma de nossas inclinações passionais¹¹⁷. Mas estas encontram limites no próprio indivíduo, pois temos sentimentos sociáveis e necessidades que só se satisfazem na vida comunitária. Talvez seja impossível impedir que os indivíduos queiram dominar e encontrem meios violentos ou pacíficos para tal, mas essa dominação, para ser eficaz, necessita atender de alguma forma à sociabilidade natural para torna-se suportável. A tensão entre as noções naturais de justiça e desejo de dominar é inerente ao homem. Legítimo não é o poder que resolve esse dilema no presente ou no futuro - o problema é insolúvel -, mas o que consegue preservar uma convivência construtiva entre os indivíduos, estimulando os intercâmbios culturais e econômicos e respeitando os direitos inalienáveis.

¹¹⁷ Segundo o verbete “Igualdade”, “tout homme naît avec une penchant assez violent pour la domination” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 172).

Assim, a legitimidade depende dos resultados históricos do exercício do poder, pois é impossível submeter os impulsos humanos a um controle total.

É importante insistir nesse ponto fundamental: sem respeitar as necessidades e interesses dos indivíduos, a comunidade política transforma-se em uma espécie de farsa, mantida apenas pelo medo. Convém atentar para uma passagem do verbete “Pátria” das *Questões sobre a Enciclopédia*:

Qu'est-ce donc que la patrie? ne serait-ce pas par hasard un bon champ, dont le possesseur, logé commodément dans une maison bien tenue, pourrait dire: Ce champ que je cultive, cette maison que j'ai bâtie, sont à moi; j'y vis sous la protection des lois, qu'aucun tyran ne peut enfreindre? Quand ceux qui poussède, comme moi, des champs et des maisons, s'assemblent pour leur intérêts communs, j'ai ma voix dans cette assemblée; je suis une partie du tout, une partie de la communauté, une partie de la souveraineté: voilà ma patrie. Tout ce qui n'est pas cette habitation n'est-il pas quelquefois une écurie de chevaux sous un palefrenier qui leur donne à son gré de coups de fouet? On a une patrie sous un bon roi; on n'en a point sous un méchant¹¹⁸.

Eis o verdadeiro membro de uma pátria: o indivíduo enquanto proprietário e participante ativo das esferas de decisão pública. Sem a garantia legal da propriedade e da participação na soberania, o homem na sociedade hierarquizada não é mais que o animal de um senhor, isto é, perde a liberdade. O bom rei, seja ele quem for, precisa consagrar formalmente esses direitos e ouvir o público. O texto é um exemplo da influência de Locke sobre Voltaire: o soberano precisa respeitar os direitos naturais dos súditos - a propriedade privada acima de tudo -, pois a própria soberania depende do que exprime a assembléia dos cidadãos. A pátria tem sua existência associada aos interesses individuais, não havendo, a princípio, contradições insuperáveis entre mundo o privado e o público - o segundo move-se a partir dos impulsos do primeiro. O homem está verdadeiramente excluído da pátria, assim como de qualquer grupo social, quando lhe é impossível desfrutar dos benefícios do próprio trabalho e ignora-se completamente seus problemas e opiniões, ou seja, quando está reduzido ao silêncio e ameaçado pela miséria¹¹⁹.

¹¹⁸ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 182.

¹¹⁹ O prosseguimento do texto citado acusa essa exclusão. Voltaire cria um personagem para caricaturá-la: “un jeune garçon pâtissier que avait été au collège, et qui savait encore quelques phrases de Cicéron, se donnai un jour les airs d'aimer sa patrie. « Qu'entends-tu par ta patrie? lui dit un voisin; est-ce ton four? (...) est-ce la rue où demeuraient ton père et ta mère, qui se sont ruinés, et qui t'ont réduit à enfourner de petits pâtes pour vivre? est-ce l'Hôtel de Ville, où tu ne seras jamais clerc d'un quatermer? est-ce l'église de Notre-Dame, où tu

Voltaire, sem dúvida, não compartilha das concepções que indicam o sentimento pátrio como o dinamo da história nacional. A sociedade, mesmo tendo um fundamento sentimental, é o encontro dos indivíduos: trata-se de um campo de diálogo e negociação que instaura os meios necessários para a manifestação progressiva do duplo caráter dos homens. A pátria torna-se apenas uma figura fantasmagórica quando não está alicerçada no intercâmbio de interesses. Dessa forma, a vida social representa um espaço de troca que limita e ao mesmo tempo viabiliza as pretensões privadas.

A posição central do indivíduo no debate político torna inconcebível duas das principais justificativas para as estruturas de dominação do Antigo Regime: o direito divino dos reis e o respeito aos privilégios da aristocracia européia. No primeiro caso, Voltaire não admite que uma dominação conquistada pela força e oriunda das ambições mundanas ganhe um sentido transcendente, completamente afastado da vida e dos problemas dos súditos. O filósofo aponta a origem e a dimensão terrena dos monarcas europeus, expondo sua historicidade. Quanto ao segundo caso, o filósofo também utiliza o discurso histórico para desmontar a legitimidade da hierarquia aristocrática: privilégios produzidos em um momento da vida nacional, quando eram compreensíveis em vista das circunstâncias, em um período posterior podem representar a efetiva exclusão de grande parte dos indivíduos da comunidade cívica, dificultando o progresso. No século XVI e no início do século XVII, por exemplo, talvez fosse razoável que eclesiásticos dirigissem os Estados (muitos bispos e cardeais tornaram-se ministros poderosos), afinal “esses homens de igreja eram frequentemente mais instruídos, mais próprios aos negócios que os generais e os cortesãos”¹²⁰. No século XVIII, entretanto, com o desenvolvimento econômico e intelectual, é um equívoco escolher apenas eclesiásticos para os principais postos do Estado, pois este dispõe de leigos cultos e com vasto conhecimento no comércio, na indústria, nas finanças, nas ciências e nas belas-artes¹²¹. Como as leis nacionais “foram

n'as pu parvenir à être enfant de chœur, tandis qu'un homme absurde est archevêque et duc avec vingt mille louis d'or de rente? » Le garçon pâtissier ne sut que répondre. Un penseur, qui écoutait cette conversation, conclut que dans une patrie un peu étendue il y avait souvent plusieurs millions d'hommes qui n'avaient point de patrie” (*ibid.*, v. XX, p. 183).

¹²⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 165.

¹²¹ Voltaire defendeu claramente o recrutamento, depois da segunda metade do século XVII, da “ordem média” francesa para as esferas de decisão e administração do Estado: “il est arrivé dans la finance, depuis le célèbre Colbert, ce qui est arrivé dans la musique depuis Lulli. A peine Lulli trouva-t-il des hommes qui pussent exécuter ses symphonies (...). Aujourd'hui le nombre des artistes capables d'exécuter la musique la plus savante s'est accru que l'art même. Il en est ainsi dans la philosophie et dans l'administration. Colbert a

quase todas estabelecidas a partir de necessidades passageiras”¹²², elas devem ser aperfeiçoadas quando estas últimas mudam. A lei que orienta o exercício do poder precisa estar em sintonia com as condições de existência dos indivíduos; permitir que nobres e eclesiásticos monopolizem o poder político em razão de seus privilégios tradicionais e de suas antigas competências é privar o Estado das novas potencialidades facultadas pelo processo histórico, impedindo o aperfeiçoamento das nações. Nenhum poder é realmente legítimo quando desconsidera os problemas e a experiência concreta dos membros da sociedade que dirige.

Finalmente, importa notar que esse indivíduo cujo bem-estar representa o alicerce de qualquer legitimação do poder político, é desenhado por Voltaire com traços muito semelhantes ao do patriarca primitivo, senhor legítimo de seu pequeno grupo doméstico. Emerge novamente a figura do proprietário que explora com seu próprio trabalho (intelectual ou manual) os recursos do patrimônio, do pai de família disposto a discutir com seus vizinhos o bem-comum e a segurança de todos, do administrador que assegura o sustento dos trabalhadores pobres. As instituições e as leis devem proteger e estimular o desenvolvimento desse personagem. Voltaire não defende exatamente o empresário burguês, o investidor que visa o mercado capitalista, nem o aristocrata tradicional, senhor político e econômico em seu patrimônio. Ele desenha uma figura ambígua, imaginária, voltada para o progresso constante dos meios de produção e para o emprego da mão-de-obra livre, mas que espera assegurar o sustento da família com os produtos de sua propriedade. Pequeno senhor patriarcal sim, mas consciente dos direitos naturais dos membros da espécie. Súdito atento às leis do Estado, atuante politicamente, mas portador de uma autoridade incontestada no seio familiar, pura, de origem afetiva e doméstica. Cidadão e pai, homem universal e proprietário, o indivíduo de Voltaire, agente da história e base do Estado, é o produto de uma reflexão filosófica tensa, por vezes ambígua, que admite a dominação política como histórica e descarta suas justificativas transcendentais e, todavia, obstina-se em encontrar um fundamento natural para as relações humanas.

plus fait que le duc de Sully ; il faut faire plus que Colbert” (Voltaire. *Dialogue entre un philosophe et un contrôleur général de finances*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, p. 501).

¹²² Voltaire. *Remarques por servir de supplément a l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. In: *Oeuvre*, v. XXIV, p. 573.

CAPÍTULO II

A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO: TEOCRACIA E PODER LAICO

A dominação política não é tema tranquilo para as Luzes: é possível apontar um direito universal que legitime a existência de soberanos e súditos? O surgimento dos Estados e a constituição de seus complexos aparatos de controle social respondem a necessidades naturais ou resultam da vontade arbitrária e das contingências históricas? No século XVIII, as respostas a semelhantes perguntas foram múltiplas e seria precipitado apresentar esquemas simples para as várias posições políticas. Assim, prefiro analisar em detalhe as imagens e a estrutura dos textos de Voltaire, recolher as contradições e os argumentos que se repetem, recuperar os confrontos com outros filósofos, na tentativa de compreender a dinâmica e as tensões de um pensamento que se organiza para combater tanto os dogmas da ordem tradicional, quanto a ameaça de desordem decorrente do livre curso das paixões.

Para Voltaire, legítima é a dominação política que não asfixie a iniciativa dos indivíduos (especialmente a do proprietário pai-de-família), mas capaz de controlar os impulsos passionais e evitar conflitos destrutivos entre os interesses egoístas. Que princípios morais ou que instituições públicas devem fundamentar essa forma de domínio legítimo? Vimos no capítulo anterior que a *natureza humana* é a origem de regras sociais indispensáveis. Todavia, as inflexíveis *leis da natureza* se manifestam em diversos contextos, se articulam com circunstâncias mutáveis e não produzem sempre os mesmos frutos. A ordem social sempre se estabelece a partir da *natureza humana* universal mas, por outro lado, os *costumes (moeurs)* estão sujeitos à instabilidade da experiência histórica. É o que sugere o final do *Ensaio sobre os Costumes*:

Il resulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vast que celui de la nature; il s'étend sur les moeurs, sur tous les usages; il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit un petit

*nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit de fruits divers.*¹

Existe uma moral simples e natural que deve ser seguida por todos os povos, mas esses *princípios invariáveis* não ordenam a divisão das sociedades entre dominantes e dominados. Portanto é na esfera do “império dos costumes” - da cultura - que é preciso buscar as causas da existência do domínio político. Voltaire concebe múltiplas possibilidades de formação dos Estados, afinal eles não representam uma exigência da lei da natureza e constituem produtos de processos em que os grupos humanos, utilizando suas faculdades e considerando seus interesses, respondem aos desafios propostos pelas condições específicas. As formas assumidas pelos Estados facilitam ou dificultam a observância daquela moral elementar, mas nem inviabilizam seu cumprimento nem representam sua perfeita realização. Enfim, os Estados e suas leis são frutos das diferentes culturas². No plano metafísico é impossível definir a melhor maneira de governar os homens. Entretanto, veremos que tal atitude não recusa completamente o ideal: os comentários de Voltaire a respeito da China, por exemplo, colaboram para a afirmação da imagem modelar de uma sociedade estável que teria pacificado as relações sociais.

Neste capítulo, analisarei algumas das hipóteses de Voltaire a respeito da origem dos Estados. Tais hipóteses não foram construídas a partir da reflexão desinteressada, pois discutem dois problemas centrais para o exercício do poder no período das Luzes: a violência como instrumento da autoridade estatal e a sacralização da soberania política.

a) A hipótese da república primitiva

Como surgiram as nações e os Estados? O problema inquieta a filosofia política dos séculos XVII e XVIII. No caso de Voltaire, é possível notar certa vacilação diante do tema.

¹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 810.

² No verbete “Leis” do *Dicionário filosófico*, Voltaire anuncia o caráter histórico das regras sociais: “il n’y a bon code dans aucun pays. La raison en est évidente; les lois ont été faites à mesure, selon les temps, les lieux, les besoins, etc” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 267).

Por vezes, como nos artigos “Igualdade”³ e “Senhor”⁴ do *Dictionnaire philosophique*, a reunião das famílias em comunidades hierarquizadas parece ter derivado do desenvolvimento de formas de dominação privada: um senhor doméstico muito forte, graças ao uso da violência, pode se transformar no soberano de seus vizinhos ou parentes. Em outros textos, aproximando-se de maneira muito peculiar do pensamento contratualista, o filósofo sustenta que os primeiros Estados surgiram de uma espécie de pacto entre os grupos familiares selvagens que ocupavam a mesma área:

Chacun veut être sûr de pouvoir coucher chez soi sans qu'un autre homme s'arroge le pouvoir coucher ailleurs; chacun veut être sûr de sa fortune et de sa vie. Tous formant ainsi les mêmes souhaits, il se trouve que l'intérêt particulier devient l'intérêt général: on fait des vœux pour la république, quand on n'en fait que pour soi-même.

Il est impossible qu'il y ait sur la terre un État qui ne se soit gouverné d'abord en république; c'est la marche naturelle de la nature humaine. Quelques familles s'assemblent d'abord contre les ours et contre les loups; celle qui a grains en fournit en échange à celle qui n'a que du bois.

Quand nous avons découvert l'Amérique, nous avons trouvé toutes les peuplades divisées en républiques; il n'y avait que deux royaumes dans toute cette partie du monde. De mille nations nous n'en trouvâmes que deux subjuguées.

Il en était ainsi de l'ancien monde; tout était république en Europe, avant les roitelets d'Étrurie et de Rome. On voit encore aujourd'hui des républiques en Afrique.⁵

Nesta ou na outra forma de pensar o aparecimento das estruturas políticas, Voltaire apenas formula hipóteses, pois admite a carência de dados seguros a respeito de períodos muito remotos, dos quais temos unicamente algumas lendas confusas, mitificações imaginárias que os povos acreditaram ser a história de suas origens⁶. Assim, é necessário interpretar a passagem acima como um ensaio que se pretende racional, pois Voltaire propõe explicações plausíveis a partir do conhecimento disponível sobre os povos selvagens e de fontes consideradas pouco seguras. O quadro contraditório dos textos do filósofo a respeito da origem do Estado - ora a violência, ora os pactos republicanos aparecem como ponto inicial da soberania política - decorrem de incertezas e dúvidas

³ *Ibid.*, pp. 171-3. Cf. também o capítulo anterior deste estudo.

⁴ *Ibid.*, pp. 272-3.

⁵ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 184.

⁶ Voltaire manifesta desconfiança frente aos mitos fundadores dos povos antigos: “...on sait assez combien le souvenir des choses passées s'altère de génération en génération. C'est l'imagination seule qui a écrit les premières histoires, non-seulement chaque peuple inventa son origine, mais il inventa aussi l'origine du monde entier” (*Ibid.*, v. XIX, p. 353).

confessas. Entretanto, ainda que essa passagem do artigo “Pátria” das *Questões sobre a Enciclopédia* seja apenas uma hipótese, ela revela como Voltaire interpreta a constituição de relações políticas legítimas entre os homens.

No pacto republicano exposto acima, o interesse particular identifica-se com o interesse geral: preocupados com a segurança de sua “fortuna” (a segurança de seu patrimônio) e de sua vida, os indivíduos se reúnem em repúblicas capazes de garantir seus interesses. Agindo exclusivamente em benefício próprio, o que parece ser uma tendência natural dos membros da espécie, os homens primitivos constituem a ordem pública. Convém salientar que, diferentemente do contrato de Hobbes, o pacto das primeiras repúblicas não institui um soberano com absoluta autoridade sobre os contratantes, pois funda uma sociedade de interesses privados que assegura participação igualitária para todos os seus membros. O processo constitutivo do acordo político é visto como a consagração da posse dos recursos necessários para os indivíduos e suas famílias. É também o estabelecimento de uma associação defensiva contra inimigos externos (homens e feras selvagens) e de um espaço de trocas de produtos indispensáveis. Enfim, Voltaire compreende o primitivo pacto republicano como estratégia de sobrevivência dos homens primitivos. Ao firmá-lo, eles não estavam transcendendo seus interesses privados, apenas tentavam garantir a subsistência e a segurança de suas famílias.

A república primitiva é obra consciente de indivíduos - líderes familiares - que reconheceram a identidade de seus interesses diante dos desafios colocados pelas condições objetivas de sobrevivência. Como resposta a problemas materiais elementares, o ato fundador dessa república prescinde de doutrinas ou de relações simbólicas complicadas: a luta pela vida força o chefe de família a admitir a necessidade da ação coletiva, ao perseguir unicamente seu bem-estar, ele toma consciência da ineficácia da iniciativa individual e procura associar-se aos vizinhos menos hostis. Associação entre iguais, a república primitiva não é uma sociedade complexa e numerosa, pois exige que todos reconheçam a legitimidade dos interesses dos associados, que se conhecem e se respeitam. É uma sociedade de indivíduos sem senhores, pois compartilham a mesma condição dentro do grupo e participam de todas as decisões.

Voltaire não emprega com muita precisão o termo república: define assim as tribos americanas ainda independentes, as cidades suíças do século XVIII e o governo de Atenas

durante o século de Péricles. Com frequência utiliza república como sinônimo de democracia, pois os dois termos indicam o Estado em que os cidadãos se governam reunidos em assembléias públicas. Nenhum indivíduo assume isoladamente o papel de soberano. Assim, república se opõe à monarquia. A confusão entre república e democracia é evidente no verbete “Democracia” das *Questões sobre a Enciclopédia*: ao refutar as observações de Pierre Bayle contra a democracia ateniense, Voltaire realiza um balanço dos Estados ditos republicanos dentro e fora da Europa⁷. O texto é cautelosamente favorável a estes últimos. Apesar de cometer “erros” bárbaros, a democracia ateniense não manifestou o “furor despótico” comum às monarquias da Antiguidade. Nesse texto, a república (ou a democracia) é considerada como uma forma de governo “popular” dominada por sentimentos de liberdade e igualdade. Nela surgem muitos conflitos internos e a turbulência política é grande, mas é improvável a completa submissão dos homens diante de qualquer líder. Entretanto, por ser aberto à participação dos indivíduos e à máxima expressão de seus interesses, é improvável que ela floresça em todos os contextos geográficos e históricos. No verbete “Estados, Governos” do *Dicionário filosófico*, Voltaire debate o problema a partir do diálogo entre um sábio hindu e um filósofo europeu. A certa altura da conversa, o hindu manifesta opinião pessimista quanto à possibilidade de crescimento do número de “governos republicanos”:

*Je conçois, dit le brame, qu'on ne doit trouver sur la terre que très peu de républiques. Les hommes sont rarement dignes de se gouverner eux-mêmes. Ce bonheur ne doit appartenir qu'à des petits peuples qui se cachent dans des îles, ou entre des montagnes, comme des lapins qui se dérobent aux animaux carassiers...*⁸

A república pode sobreviver apenas em nações pequenas, de hábitos muito simples e protegidas por acidentes geográficos. Ela é uma forma de governar os homens que dificulta a cotização nacional necessária aos grandes Estados, envolvidos em complexas empresas econômicas e militares. Entre as grandes monarquias européias talvez seja difícil reconhecer o ponto de partida das repúblicas primitivas: a identidade entre os interesses particulares e o interesse geral. Por meio desse termo obscuro utilizado para definir

⁷ *Ibid.*, v. XVIII, pp. 331-335.

realidades históricas bastante diversas, o filósofo nomeia associações políticas em que inexistem uma clara divisão entre governantes e governados. O Estado dito republicano responde a problemas simples e de pequena escala. Ele prescinde de uma autoridade centralizadora que oriente as ações coletivas. Nas repúblicas o pacto entre as lideranças familiares é suficientemente forte e estável para garantir a coesão social. Nelas, os homens ainda podem decidir face a face, em encontros periódicos, os destinos da vida coletiva. Não é uma simples coincidência que ao tratar das repúblicas, Voltaire quase sempre se refira às nações selvagens da América e da África: elas representam um bom exemplo das relações simples e primordiais, o contexto propício para o suposto pacto fundador das primeiras comunidades. Salvo algumas exceções, ela é pensada como a forma de governo característica de sociedades que não desenvolveram aparelhos estatais capazes de empreendimentos audaciosos. Os Estados europeus só mantêm-se republicanos em condições especiais.

Outra característica das repúblicas, segundo Voltaire, é a ausência de qualquer tipo de representação ou mediação política. Aqui, a dinâmica da vida coletiva é a realização do acordo entre os interesses privados. Sendo assim, os governantes não se distinguem dos governados, pois nenhum indivíduo personifica o poder ou exerce a soberania. Os membros da associação política governam diretamente a vida pública. No máximo, algumas dessas repúblicas escolhem temporariamente um chefe militar, mas passado o período em que foi preciso combater ou pilhar os vizinhos, o chefe volta a ser igual a seus compatriotas⁹.

A participação direta no governo torna-se cada vez mais difícil quando o Estado cresce, tende a incorporar os vizinhos e estimula interesses particulares variados e complexos. Transcendendo o nível da simples luta pela sobrevivência, os interesses não se harmonizam com a mesma facilidade dos primeiros tempos. Aparece então a necessidade de instituir mecanismos de mediação política e um centro de poder capaz de orientar a vida pública, evitando que os conflitos promovidos pelos novos interesses dilacerem a ordem social. Um Estado republicano em processo de expansão tende a se transformar em

⁸ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 181. No verbete “Democracia” aparece uma posição semelhante: “la democracie ne semble convenir qu’à un très-petit pays; encore faut-il qu’il soit heureusement situé” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XVIII, p. 333).

⁹ O verbete “Democracia” identifica essas chefias temporárias em povos salteadores da África e da Ásia: “Tripoli, Tunis, Alger, sont des républiques des soldats et de pirates. Il y en a aujourd’hui de pareilles dans

monárquico¹⁰. O primeiro sobrevive quando conserva certa igualdade entre os cidadãos - trata-se aqui da igualdade perante a lei e não exatamente da econômica - e mantém costumes relativamente simples e modestos¹¹. É raro que isso ocorra em um Estado rico e populoso.

Para Voltaire, a república é a forma de governo que garante como nenhuma outra a isonomia entre os cidadãos e a liberdade de exprimir idéias¹². Mas por se basear em um pacto político voluntário, ela não tem os instrumentos necessários para exigir a rigorosa obediência e conter os excessos do egoísmo individual. Em vista disso, ela pode ser bem sucedida nos Estados em que a ambição e a soberba não se manifestam de modo muito intenso, em um país detentor de poucos recursos, modesto e frugal, ou em um lugar selvagem, onde a rudeza da vida cotidiana não excita as paixões. Nos dois casos, é dispensável um soberano forte e centralizador, capaz de impor limites ao egoísmo dos indivíduos. Onde a república floresce sem grandes conflitos internos, a autoridade pública não precisa reprimir duramente os interesses particulares.

A ligação do governo republicano com a frugalidade lembra o *Espírito das leis*: a igualdade necessária às “repúblicas democráticas” exige que os cidadãos se satisfaçam com um modo de vida simples e prazeres moderados¹³. Convém lembrar que Montesquieu

l'Inde: les Marattes, plusieurs hordes de Patanes, les Seikes, n'ont point de rois: ils élisent des chefs quand ils vont piller” (*Ibid.*, v. XVIII, p. 335).

¹⁰ O caso paradigmático é Roma. No já referido diálogo do verbete “Estados, Governos”, o fim da república romana aparece como consequência inevitável do seu crescimento: “...le conseiller dit au brome: Croiriez-vous bien qu'il y a eu une république formée dans un coin de l'Italie, qui a duré plus de cinq cents ans, et qui a possédé cette Asie Mineure, l'Asie, la Grèce, les Gaules, l'Espagne et l'Italie entière ? - Elle se tourna donc bien vite en monarchie? dit le brome - Vous l'avez deviné, dit l'autre...” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 181).

¹¹ Desta feita, o caso paradigmático é a Suíça. Vejamos como Voltaire avalia a república dos suíços: “l'égalité, le partage naturel des hommes, subsiste encore en Suisse (...). Vous n'entendez pas par ce mot cette égalité absurde et impossible par laquelle le serviteur et le maître (...) seraient confondus ensemble ; mais cette égalité par laquelle le citoyen ne dépend que des lois, et qui maintient la liberté des faibles contre l'ambition du plus fort. (...) Chaque nation a eu des temps où les esprits s'emportent au delà de leur caractère naturel; ces temps ont été moins fréquents chez les Suisses qu'ailleurs : la simplicité, la frugalité, la modestie, conservatrices de la liberté, ont toujours été leur partage...” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 666). Vale salientar a curiosa analogia entre igualdade e liberdade no Estado republicano.

¹² Nas *Idéias republicanas*, Voltaire, recorrendo ao costumeiro recurso de não se apresentar como autor de seus textos, elogia a liberdade das repúblicas: “dans une republique digne de ce nom, la liberté de publier ses pensées est le droit naturel de citoyen” (Voltaire. *Idées républicaines*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 418).

¹³ Vejamos uma passagem de Montesquieu: “l'amour de la démocratie est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale” (Montesquieu. *De l'Esprit des lois*. Paris: Garnier, 1949, t. I, p. 46).

divide as repúblicas em “democráticas” e “aristocráticas”¹⁴, evitando a confusão terminológica observável em Voltaire. Porém, mesmo nas aristocracias “a modéstia e a simplicidade de maneiras fazem a força dos nobres”¹⁵. Assim, o esplendor das riquezas, as desigualdades chocantes e a excitação dos prazeres sempre prejudicam os governos em que o poder é controlado pelo conjunto do povo ou por parte de seus membros. A mediocridade das fortunas garante, segundo Montesquieu e Voltaire, um relativo equilíbrio entre os indivíduos, algo indispensável para que todo cidadão ativo participe de maneira independente da vida política, o que constitui a base dos governos republicanos.

Existe, entretanto, uma significativa diferença entre as análises dos dois autores a respeito do tema. Ambos consideram os países pequenos e de costumes frugais como os mais favoráveis ao governo republicano. Mas Montesquieu acredita que o último só sobrevive quando o seu “princípio” é preservado. Segundo o *Espírito das leis*, cada governo apresenta um conjunto de “paixões humanas que o movem”¹⁶. Certos sentimentos são indispensáveis para a sua existência e seu bom funcionamento. No caso da república, o imprescindível “princípio” de origem passional é a “virtude”. Trata-se do “amor à pátria” superior aos interesses privados. A “virtude” não surge da reflexão racional a respeito da ética ou da política. Ela nasce dos laços afetivos que unem cada indivíduo a seu país. É o apego emocional à comunidade cívica, poderoso o suficiente para inibir as paixões particulares - a ambição e a avareza, por exemplo - que prejudicam a obediência às leis¹⁷. Montesquieu sublinha esse “amor” entre os atenienses e espartanos do período clássico, assim como entre os primeiros romanos. Ao contrário de Voltaire, ele não apresenta a maioria dos povos americanos como repúblicas. Isto é relevante. A “virtude” republicana, relacionada com a frugalidade e a igualdade, não resulta de qualquer insuficiência técnica ou institucional nem representa o sentimento primitivo que define a vida social. Ainda que seja mais frequente na Antiguidade que no mundo moderno, a república não é a característica de um período histórico ou o passo inicial de uma evolução. Montesquieu não fixa um lugar preciso para ela na história do homem. A “virtude” republicana não é selvagem ou primitiva. Ela pode, por exemplo, ser garantida por leis muito complexas ou

¹⁴ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 12-19.

¹⁵ *Ibid.*, t. I, p. 56.

¹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 23.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 24-25 e 46-7.

estimulada pelo desenvolvimento comercial do país, afinal “o espírito de comércio acarreta o de frugalidade, de economia, de moderação, de trabalho, de ordem e de regra”¹⁸, fatores que limitam o desejo de parecer superior aos demais. Os progressos das Luzes ou da economia representam ameaças para a “virtude” apenas quando alimentam sentimentos refratários à igualdade republicana e favorecem a extrema hierarquização da vida social.

A república, segundo Voltaire, está claramente relacionada com o suposto estado primitivo dos homens. O autor a encontra também na Europa moderna, mas enfatiza o caráter primordial dessa forma de governo. A modéstia e a frugalidade republicanas não decorrem da forte presença de um sentimento cívico no “coração” dos homens - a “virtude”. Os Estados permanecem republicanos em decorrência do cruzamento de diversos fatores históricos. A Suíça, exemplo de república civilizada¹⁹, ocupa uma área de recursos escassos, mas bem protegida pelos Alpes, o que torna difícil um ataque estrangeiro. Ela abriga também uma população que necessitou ser frugal e modesta para desenvolver - com sucesso - a economia, além de ser firme e corajosa na defesa de sua liberdade. Forjados pela dureza da vida e sustentando a independência de seus cantões, os suíços cultivam uma altivez sem prepotência e laços de solidariedade que preservam o governo republicano. É o conjunto e a dinâmica dos fatores históricos que explica sua ordem política, não a preservação de um princípio afetivo capaz de se impor aos interesses particulares. Entre os povos republicanos, segundo Voltaire, os interesses não são reprimidos em favor do “amor à pátria” ou do desejo de glória pública mas, bem ao contrário, se exprimem livremente na esfera de decisões do Estado. A república é a forma de governo em que o conflito de interesses se manifesta com maior frequência. A sua dinâmica também facilita o estabelecimento de acordos voluntários entre os membros do Estado, pois todos podem participar das decisões mais importantes. De certa maneira, Montesquieu reconhece que nas repúblicas existem poucos bloqueios institucionais que limitam as paixões, por isso a forte presença da “virtude” se faz necessária. Voltaire, entretanto, acredita que, quando as condições históricas oferecem oportunidades restritas de aquisição de riquezas e prestígio, o livre intercâmbio entre os cidadãos pode ocorrer sem grandes ameaças ao corpo político, o que faculta a existência das repúblicas. O apego ao bem público, nelas, não precisa ser especialmente ardoroso e superior a qualquer outro sentimento. O que as caracteriza é o

¹⁸ *Ibid.*, t. I, p. 52.

direito do indivíduo manifestar publicamente seus interesses e entrar em acordo com seus semelhantes, não o fato de reprimi-los em favor do “amor à pátria”. É possível dizer que Voltaire as define pela ampla possibilidade de participação nos negócios públicos. Ao contrário de Montesquieu, ele acredita que as repúblicas sejam bastante abertas aos interesses particulares, mas estes se chocam constantemente em busca de acordos possíveis²⁰. É pouco provável que tal governo se sustente quando muitos interesses se manifestam, mas só o processo histórico (a dinâmica dos fatores materiais e espirituais) determina a sua permanência.

De qualquer forma, para os dois filósofos existem condições históricas mais favoráveis para o governo republicano. Os textos citados demonstram que Voltaire o compreende como uma das formas primordiais de organização política dos homens. É no mundo primitivo, quando as famílias começaram a se reunir e agir coletivamente, que o filósofo encontra o contexto mais propício à sua existência. Enquanto pacto estabelecido nas comunidades pequenas e simples, a república é identificada, principalmente, com os selvagens da América e com as cidades da Antiguidade. No verbete “Democracia” das *Questões sobre a Enciclopédia*, após defender a antiga democracia de Atenas do “retrato bastante hediondo” traçado por Pierre Bayle no verbete “Péricles” de seu *Dicionário*, Voltaire discute as repúblicas americanas:

*Les Espagnols trouvèrent en Amérique la république de Tlascala très-bien établie. Tout ce qui n'a pas été subjugué dans cette partie du monde est encore république. Il n'y avait dans tout ce continent que deux royaumes lorsqu'il fut découvert ; et cela pourrait bien prouver que le gouvernement républicain est le plus naturel. Il faut s'être bien raffiné, et avoir passé par bien des épreuves, pour se soumettre au gouvernement d'un seul.*²¹

¹⁹ Cf. Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 664-7.

²⁰ Ao criticar o *Espírito das leis*, Voltaire descarta a idéia de que a “virtude” sempre orienta as repúblicas e é secundária em outras formas de governo. As repúblicas dependem mais da maneira como seus membros estabelecem seus pactos do que da presença de algum princípio: “je vous dis que la vertu n'a eu nulle part à l'établissement ni d'Athènes, ni de Rome (...). Alors l'ambition, la vanité, l'intérêt de chaque citoyen veille sur l'intérêt, la vanité, l'ambition de son voisin; chacun obéit volontiers aux lois pour lesquelles il a donné son suffrage ; on aime l'État dont on est seigneur pour un cent-millième, si la république a cent mille bourgeois. Il n'y a là aucune vertu” (Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, pp. 426-427).

²¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XVIII, p. 335.

A América, o lugar onde melhor sobreviveram as condições primordiais do surgimento das sociedades humanas, é também a terra das repúblicas²². Vale salientar a maneira como Voltaire as apresenta: trata-se de uma definição negativa, pois é a ausência de submissão a um único homem que as caracteriza. Com ironia, o filósofo sugere que tal submissão deriva do refinamento e de provas ainda não experimentadas pela maior parte dos povos da América. “Mais natural”, o governo republicano aparece como a união de homens inexperientes e grosseiros, de alguma forma preservados dos artifícios que garantem o poder do príncipe. A simples manifestação dos interesses elementares dos homens conduz ao surgimento de uma estrutura política sustentada pela igualdade e pelo pacto voluntário. Por outro lado, para que surjam os reinos, são necessários instrumentos e práticas institucionais capazes de submeter os indivíduos. Na república primitiva, ainda não existem os símbolos e os meios de distinção entre o soberano e os súditos, entre o direito de mandar e o dever de obedecer. A arena política é o palco da manifestação imediata, livre e equânime dos interesses particulares vinculados à sobrevivência. Eis o ponto nodal da suposta naturalidade dos primeiros governos.

É relevante o fato de Voltaire abandonar a clássica divisão entre as três formas de governo (democracia, aristocracia e monarquia) e insistir na oposição entre as repúblicas primitivas - governos “mais naturais” - e os reinos - produtos do refinamento que acentua as hierarquias. Essa visão não é consensual entre os ilustrados. Rousseau, no terceiro livro do *Contrato social*, opera com a trilogia clássica, realizando uma leitura original²³. Vale notar que, na obra do genebrino, as primitivas sociedades americanas são definidas como “aristocracias naturais”, pois “os chefes de família deliberam entre eles os assuntos públicos”, enquanto os jovens mantêm-se submissos a essa “autoridade da experiência”²⁴. No prosseguimento do texto, Rousseau aponta a identidade entre essa ordem aristocrática e os primórdios do senado romano. Voltaire, vimos acima, prefere aproximar o mundo

²² Nos primeiros capítulos da “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes*, ao refletir a respeito da maneira como se desenvolveu a sociabilidade humana, Voltaire toma frequentemente os povos americanos como fonte e prova de sua argumentação. Assim, o texto das *Questões sobre a Enciclopédia* repete o tipo de imagem presente naquela “Introdução”: ao chegar à América, os europeus encontraram apenas “dois reinos”, “todo o resto desse vasto continente era dividido (...) em pequenas sociedades para quem as artes são desconhecidas” - é clara a ligação entre o governo republicano primitivo e o modesto desenvolvimento intelectual e material (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 9-10).

²³ Cf. os capítulos III, IV, V, VI e VI de Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social*. Paris: Larousse, 1988, pp. 67-76.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

selvagem e a democracia ateniense e, menos rigoroso que Rousseau, não conceitua de maneira precisa a diferença entre a república democrática e a aristocrática. Tais oscilações evidenciam como os ilustrados, no esforço de definir a ordem social dos selvagens, continuam a recorrer aos modelos clássicos. Entretanto, as sociedades da América não encontram nesses modelos definições claras e satisfatórias e o problema permanece aberto ao debate. Talvez seja possível ir além e afirmar que a América desafia esses modelos, colocando em dúvida o suposto caráter universal da tipologia clássica. Assim, os filósofos necessitam adequar a linguagem tradicional da filosofia política e, no percurso de seu trabalho, acabam por reelaborar o significado dos termos.

Voltaire, diferentemente de Rousseau, opera com a dicotomia entre república e reino com a finalidade de realçar uma outra dicotomia: aquela entre o pacto igualitário - originário dos interesses particulares em comunhão - e o domínio do soberano - determinado pelo acatamento da superioridade do senhor político. Para ele, as duas formas de poder alcançam alguma forma de legitimidade; Rousseau, por sua vez, entende que o poder legítimo só deriva do contrato que expressa a “vontade geral”, sendo esta a manifestação de um “corpo político” absolutamente superior aos indivíduos e que detém o direito de dirigi-los²⁵. As cláusulas do contrato rousseauiano, que se resumem à “alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à toda comunidade”, são tacitamente admitidas sempre que um corpo social se constitui, mantendo-se válidas até a violação do contrato, ou seja, até que alguma vontade particular se sobreponha à “vontade geral”²⁶. Nessa perspectiva, repúblicas, aristocracias ou monarquias, quando legítimas, são expressões históricas do pacto que funda todo corpo político. Voltaire não concebe esse pacto nem como origem nem como fundamento das monarquias, pois elas rompem com o acordo igualitário e introduzem novas formas de exercício de poder. Em Rousseau a essência do poder político legítimo é sempre a mesma - a “vontade geral” expressa pelo contrato social. Em Voltaire o contrato entre iguais é apenas uma entre outras possibilidades de estabelecimento do Estado e de sua legitimidade. Vimos que ele

²⁵ O famoso capítulo VI do livro I do *Contrato social* é claro sobre esse ponto: “si on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout” (*Ibid.*, p. 29-30). Grifo do autor.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 29.

manifesta certa simpatia pelo pacto republicano, mas não chega a considerá-lo como a única forma de governo legítima e salutar para os homens.

As interpretações de Voltaire e Rousseau a respeito da ordem social da maioria dos povos americanos manifestam diferentes leituras de uma tradição que Marouby chamou de “primitivista”²⁷: do século XVI até o XVIII, diversos viajantes europeus indicam semelhanças entre a organização social dos selvagens americanos e a dos antigos gregos e romanos. Colden, ao descrever os iroqueses em 1750, os apresenta como grandes oradores, “o que é sempre a consequência natural de um *perfeito governo republicano*”²⁸. Charlevoix, na *História e descrição da Nova-França* de 1774, também traça uma clara analogia entre as reuniões dos selvagens e o Aeropago de Atenas e o Senado romano. Como salienta Marouby, as primitivas sociedades americanas parecem representar para esses autores a democracia no seu “estado puro” e a sua ordem recusaria totalmente o “poder pessoal”²⁹. Para os “primitivistas”, inexistia no mundo selvagem uma instância coercitiva capaz de inibir os interesses particulares. Estes se manifestam de modo livre e, mesmo assim, contradições e conflitos jamais colocam em risco a vida em comum. A partir da análise das repúblicas selvagens, o pensamento europeu começa a colocar em dúvida a idéia de que as hierarquias e instituições repressivas são absolutamente necessárias para a sociedade, afinal os selvagens vivem em paz mesmo sem soberanos responsáveis pela vigilância e punição das inclinações egoístas. A América, supostamente cravejada de pequenas repúblicas, oferece o contraponto necessário para se pensar o caráter das grandes monarquias européias.

Voltaire não condena o nascimento das instâncias repressivas do Estado, evitando algumas das perspectivas abertas pelo “primitivismo”. Mas percebe-se que os pólos da dicotomia república-reino podem representar, nos trabalhos escritos a partir de 1750, etapas históricas, pois a república, na maioria dos casos, antecede a monarquia. A Antiguidade clássica é o grande modelo desse movimento, mas a América, exemplo de continente selvagem, já apresentava dois reinos quando da chegada dos europeus - o asteca e o inca. Assim, as duas formas de governo, além de significarem elementos de uma tipologia,

²⁷ Cf. Marouby, Christian. *Utopie et primitivisme - Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'Âge Classique*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, pp. 95-191.

²⁸ Cadwallader, Colden, *The History of the Five Indian Nations of Canada* apud Marouby, *Utopie et Primitivisme*, p. 151. Grifo meu.

²⁹ *Ibid.*, p. 152.

indicam o percurso da história da dominação política e ganham um sentido diacrônico. O pacto republicano, acordo entre iguais possibilitado pela identidade dos interesses particulares, ao longo do tempo é substituído por governos hierárquicos em que se manifesta com clareza o domínio do soberano.

A partir disso, abre-se um universo de questões: como entender a suposta passagem da república primitiva para os reinos? A que provas e refinamento Voltaire se refere? Que artificios e problemas enfrentaram as sociedades durante os processos constitutivos de governos hierárquicos e repressivos? Enfim, qual é a história do poder monárquico?

b) Guerreiros e sacerdotes

Antes de enfrentar o problema do início do governo monárquico, vale reforçar uma observação anterior. Em Voltaire, a passagem da república para a monarquia não é uma espécie de destino inevitável para todos os Estados da humanidade. Por outro lado, a falta de documentos o torna cauteloso: ele admite que seus textos a respeito do tema são em grande medida hipotéticos³⁰.

Apesar dos limites, Voltaire especula e discute como a igualdade republicana pôde ser substituída pelo poder centralizador dos monarcas. Assim, parece-lhe razoável pensar que os indivíduos mais velhos ou os líderes militares iniciaram o processo de monopolização do poder no seio das comunidades igualitárias. Vejamos uma passagem em que Voltaire indica a primeira hipótese:

*...le mot graf, comte, veut dire vieux chez le Allemand: car anciennement le commandement civil fut toujours déferé aux vieillards chez presque tous les peuples. Ensuite le commandement étant devenu héréditaire, le titre de chik, de graf, de seigneur, de comte, a été donné à des enfants...*³¹

³⁰ No diálogo *O A, B, C*, um dos personagens, ao iniciar o debate a respeito da origem das diferentes formas de governo, expõe o caráter apenas hipotético de suas teses: quando se trata de definir como se estabeleceram “todos esses governos”, “cada um faz seu romance, porque nós não temos a história verdadeira” (Voltaire. *L'A, B, C ou dialogues entre A, B, C*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, pp. 342-343).

³¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 441.

Aparentemente esse poder do mais velho não sinaliza uma diferença social muito acentuada, sendo possível imaginar que tal distinção pudesse conviver com o governo republicano, pois os povos citados pelo autor - os primitivos alemães, grupos de piratas ou nômades do Oriente etc - não chegaram a constituir verdadeiros *reinos* ou hierarquias complexas.

O enfoque, entretanto, é diferente quando Voltaire especula a respeito dos primeiros líderes militares. Na quinta parte do diálogo *A, B, C*, o autor, pela voz de um filósofo inglês, propõe um pequeno “romance” sobre o início do governo monárquico. Nota-se a presença de princípios e símbolos fundamentais para as Luzes: ainda que imaginária, a narrativa deve ser plausível, verossímil, não deve contradizer as informações comprovadas a respeito das sociedades primitivas. Não é casual que o narrador aqui seja o filósofo inglês. Vejamos os termos do “romance” razoável. Nos primórdios da humanidade, dois pequenos povos vizinhos mantêm uma rixa sempre alimentada por provocações mútuas: ofensas, raptos de mulheres, brigas. Todavia, surge na comunidade do norte alguém que planeja atacar de modo mais ousado, durante a noite, os vizinhos do sul. Propõe com certo talento seu projeto e encontra acolhida. O ataque realiza-se sob seu comando e é bem sucedido: os assaltantes conseguem matar alguns adversários, roubam parte de seus bens e sequestram mulheres jovens. Posteriormente, precisam dividir o produto do botim. É o momento que consagra a liderança do comandante do ataque:

*Il est naturel qu'ils s'en rapportent au chef qu'ils ont choisi pour cette expédition héroïque. Le voilà donc établi capitaine et juge. L'invention de surprendre, de voler et de tuer ses voisins, a imprimé la terreur dans le midi, et le respect dans le nord. Ce nouveau chef passe dans le pays pour un grand homme ; on s'accoutume à lui obéir, et lui plus à commander. Je crois que ce pourrait bien être là l'origine de la monarchie.*³²

O “romance” indica o passo decisivo para o surgimento da monarquia: o respeito e o temor extraordinário que inspira o comandante militar vitorioso. É notável como o caráter vulgar e corriqueiro da aventura concebida pelo filósofo - parece comum e perfeitamente plausível que pequenas comunidades vizinhas tenham rixas e, por vezes, entrem em

³² Voltaire. *L'A, B, C. In: Oeuvres*, v. XXVII, pp. 343-344.

conflito - contrasta com seu desfecho inovador: a instauração, na comunidade até então igualitária, de um soberano capaz de monopolizar o poder de mando. Nenhum fenômeno fantástico ou inesperado cria o novo contexto. A própria dinâmica da vida cotidiana produz as circunstâncias a partir das quais o chefe militar estabelece seu domínio. Sua iniciativa, engenho e percepção das possibilidades de ação talvez evidenciem seu talento, mas Voltaire o caracteriza apenas como alguém astuto e audacioso, não como o demiurgo da nova realidade. Ele somente aproveitou as condições favoráveis. Seu sucesso é compreensível e não parece sobrenatural. Os fatos por si mesmos não instauraram o novo poder; sua verdadeira origem encontra-se no significado que a comunidade atribuiu aos fatos: o chefe militar tornou-se senhor porque o sucesso de suas atitudes atemorizou os adversários e despertou a admiração dos compatriotas. Ele passou por “grande homem” e os outros se acostumaram a obedecê-lo. A sutil ironia de Voltaire apresenta a origem da monarquia como a construção imaginária da superioridade do líder. Um acontecimento pontual - a vitória militar - produziu uma imagem - a figura de “grande homem” - depois consagrada pelo hábito cotidiano. O que assegura o poder de mando é a maneira como os homens representaram o líder: graças à vitória, ele ganhou o respeito e confiança dos companheiros e, ao longo do tempo, tal sentimento fixou o costume de encará-lo como alguém a ser obedecido. Esse processo foi desencadeado por crenças e hábitos sujeitos à instabilidade das aventuras humanas, portanto não se orientou por princípios puramente racionais. A autoridade do suposto monarca primitivo decorreu de sua imagem heróica e do costume de obedecê-lo, fatores independentes de qualquer reflexão ou cálculo.

Apesar da origem patética do poder do chefe militar, Voltaire não o apresenta como o resultado de um engodo previamente concebido. A aura heróica dos primeiros monarcas guerreiros aparentemente não foram nem planejadas nem impostas. Instrumento de uma dominação rústica e sem justificativas complexas, ela surgiu do impacto provocado pela glória militar, não se estabeleceu a partir de um requintado trabalho de produção da imagem do soberano. Eletiva e de raiz passional, a autoridade dos primeiros chefes guerreiros foi espontânea e ingenuamente consentida, pois dependeu da vontade de suas tropas e do fascínio que a vitória exerceu sobre homens grosseiros³³. O chefe militar, a

³³ Em outras passagens, Voltaire insiste na tese de que a autoridade dos primeiros chefes militares era consentida e limitada: “nous voyons que tous les peuples commencé par  lire des chefs pour la guerre; ensuite ces chefs sont devenus absolus, excepté chez quelques nations d’Europe. Le droit héréditaire s’établit et

princípio, governou graças ao arrebatamento que inspirou em seus liderados. Ele não elaborou artifícios capazes de iludi-los.

Há um outro aspecto no “romance” citado: além de comandante na guerra, o rei primitivo se tornou juiz ao repartir o botim. A necessidade de distribuir os bens adquiridos de modo violento, exigiu uma liderança capaz de propor algum tipo de critério de divisão. Aqui, a origem da propriedade não foi o trabalho, portanto foi preciso instituir a justiça humana para ordenar uma situação que rompia com a justiça natural. A posse dos bens a serem divididos resultou do roubo dos frutos do trabalho alheio. O sentimento natural de justiça que rege a propriedade dos bens³⁴ não pôde oferecer qualquer critério plenamente racional de distribuição. Esta se processou a partir da arbitrariedade ou dos impulsos passionais dos envolvidos. Para manter a união do grupo vencedor, fez-se necessário indicar um juiz que resolvesse uma questão impossível de ser decidida pelas leis naturais - repartir o produto do assalto -, caso contrário os guerreiros teriam que lutar entre si para definir a cota de cada um. Foi, sem dúvida, a grande oportunidade para o surgimento do poder arbitrário, até porque a escolha do juiz esteve determinada pelo carisma do chefe. A guerra, além de atribuir a este último uma imagem heróica, criou circunstâncias que jamais poderiam ser orientadas pelo instinto natural de justiça, permitindo e até exigindo a intervenção arbitrária do líder. Como podemos observar também no terceiro capítulo do *Candido*, a violência da guerra produz, sob vários aspectos, a suspensão dos princípios racionais³⁵.

O governo monárquico talvez tenha sua origem com os chefes guerreiros, mas os primeiros Estados orgânica e rigidamente hierarquizados foram as teocracias. Na já referida “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes*, antes de começar a tratar dos grandes impérios da Antiguidade, Voltaire insere o pequeno texto “Da Teocracia”, e salienta que a maior parte das “antigas nações” tinha governos que buscavam alguma forma de legitimação religiosa, conferindo enorme poder a diferentes tipos de sacerdotes ou profetas:

devient sacré avec le temps” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, v. II, pp. 789-790). Notar como o “direito de hereditário” é discutido como produto histórico.

³⁴ Cf. o verbete “Lei natural” de Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, pp. 604-605.

³⁵ Cf. Voltaire. *Candido ou L'optimisme*. In: *Romans et Contes*. Paris: Garnier/Flammarion, 1966, pp. 183-185. Convém recordar uma frase enfática do verbete “Guerra”: “Tous les vices réunis de tous les âges et de

*Il ne paraît pas même possible que dans les premières peuplades un peu fortes on ait eu d'autre gouvernement que la théocratie, car dès qu'une nation a choisi un dieu tutélaire, ce dieu a des prêtres. Ces prêtres dominant sur l'esprit de la nation ; ils ne peuvent dominer qu'au nom de leur dieu ; ils le font donc toujours parler : ils débitent ses oracles ; et c'est par un ordre de Dieu que tout s'exécute.*³⁶

Primeiro aspecto a notar: o problema da formação do Estado não é mais colocado na esfera do “romance”. Ele é debatido como tema historiográfico. Voltaire acredita que, ao tratar das antigas teocracias, dispõe de fontes confiáveis e de casos históricos bem conhecidos. Um pouco antes do texto acima, ele indica como exemplos de teocracia a Índia dominada pelos brâmanes, a Pérsia dos magos e o antigo Egito. Agora se abandona o campo da ficção razoável e ingressamos na análise da história. Entretanto, Voltaire mantém certa cautela, como se observa na frase inicial do parágrafo acima (“não parece mesmo possível...”).

Por outro lado, a frase irônica que encerra a passagem serve, sem dúvida, como ataque à fraude que funda o poder teocrático. Mas a sátira é para Voltaire uma das possibilidades do discurso historiográfico e, quando utilizada sem virtuosismo, não compromete o trabalho do historiador fiel ao trabalho de esclarecer dos fatos³⁷. Aqui o analista procura ser fiel ao objeto de análise, não realiza uma brincadeira e expõe de modo cru e fulminante o argumento habitual do poder que arroga para si o direito divino, procurando limpar essa forma de domínio político dos adereços que lhe conferem respeitabilidade. Ao desnudar, todavia, seu princípio religioso, Voltaire a torna ridícula: a suposta palavra de Deus parece somente a palavra dos “padres”, sendo impossível confirmar o caráter divino desta última através da observação empírica e da análise rigorosa dos fenômenos. Estranha à experiência sensível, a palavra dos “padres” faz rir, não sendo mais que uma das tolices da história humana, tolice comum e perigosa, pois atribui ao soberano forças sobrenaturais e autoridade extraordinária.

Voltaire encontra nas antigas mitologias sinais desse processo de divinização do poder político:

tous les lieux n'égalèrent jamais les maux que produit une seule campagne” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 220).

³⁶ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 32.

*Presque partout ailleurs la theocratie est si établie, si enracinée, que les premières histoires sont celles des dieux mêmes que se sont incarnés pour venir gouverner les hommes. Les dieux, disaient les peuples de Thèbes et de Memphis, ont régné douze mille ans en Égypte. (...) Le même esprit préside à toutes ces fables; c'est partout une confuse idée chez les hommes, que les dieux sont autrefois descendus sur la terre.*³⁸

Para os primeiros povos civilizados - egípcios, babilônicos, hindus etc - o governo dos homens teve origem divina. A “teocracia se enraizou” de tal forma entre esses povos que impossibilitou a compreensão das relações políticas fora da esfera do discurso religioso. As fábulas atestam as “idéias confusas” que os homens mantiveram a respeito do poder: os deuses fundaram as hierarquias e os reinos; a interferência divina foi compreendida como o princípio da unidade nacional. Atestam também o domínio dos sacerdotes sobre o “espírito” dessas nações. Vale salientar como Voltaire interpreta a mitologia: em vez de compreendê-la como conjunto de indícios obscuros a respeito dos fatos passados, o filósofo a estuda como discurso que justifica as antigas monarquias. As fábulas não recordavam acontecimentos parcialmente esquecidos, elas eram artificios utilizados pelos sacerdotes para fundamentar o exercício do poder nas primeiras civilizações - elas nasceram como constructos de um modo de dominação. Assim, o que instaurou e manteve as teocracias foi o controle sobre a memória e imaginação dos povos, controle que possibilitou a crença no caráter sagrado dos reis e da elite sacerdotal - esta última legitimando a autoridade dos primeiros. Em Voltaire, essa justificativa teocrática, frequente nos Estados antigos, relaciona-se com o precário desenvolvimento da razão e com formas muito autoritárias de poder³⁹.

É necessário, porém, pontuar com clareza a tese de Voltaire: não foi a religiosidade selvagem a responsável pelo caráter sagrado atribuído aos governantes, e o direito divino dos monarcas não resultou principalmente da ignorância e da falta de refinamento. A religião dos primeiros homens expressou temor pelas forças da natureza que poderiam prejudicar ou beneficiar a vida humana, procurou agradar e adorar as entidades capazes de manobrar essas forças, as cultuou como verdadeiros senhores; porém só em um período

³⁷ A respeito da sátira em Voltaire, cf. Romano, Roberto. “Voltaire e a sátira”. *O caldeirão de Medéia*. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 177-215.

³⁸ Voltaire. *Essai sur les Mœurs*, t. I, p. 33.

³⁹ Ainda no capítulo “Da Teocracia”, Voltaire dispara: “non seulement la théocratie a longtemps régné, mais elle a poussé la tyrannie aux plus horribles excès où la démente humaine puisse parvenir...” (*Ibid.*, t. I, pp. 32-33).

mais avançado do desenvolvimento social os povos começaram a acreditar no caráter divino de seus líderes⁴⁰. Nas passagens do *Ensaio sobre os costumes* citadas acima, a articulação entre fraude e fanatismo aparece como decisiva para o estabelecimento das teocracias: a palavra do governante começou a ser entendida como a mensagem do deus tutelar⁴¹. Essa mistificação foi empreendida a favor e contra os monarcas, produzindo, neste último caso, o poder hierocrático. De qualquer forma, governando o príncipe ou os sacerdotes, Voltaire, no diálogo *A, B, C*, acusa o artifício que origina a teocracia:

C

J'aurais bien voulu voir (...) le premier impudent qui osa faire parler Dieu.

A

Je pense qu'il était un composé de fanatisme et de fourberie. La fraude seule ne suffirait pas : elle fascine, et le fanatisme subjugué. Il est vraisemblable (...) que ce métier commença par les rêves. Un homme d'une imagination allumée voit en songe son père et sa mère mourir ; ils sont tous deux vieux et malades, ils meurent : le rêve est accompli ; le voilà persuadé qu'un dieu lui a parlé en songe. Pour peu qu'il soit audacieux et fripon (deux choses très-communes), il se met à prédire au nom de ce dieu. Il voit que, dans une guerre, ses compatriotes sont six contre un : il leur prédit la victoire, à condition qu'il aura la dîme du butin.

Le métier est bon ; mon charlatan forme des élèves qui ont tous le même intérêt que lui. Leur autorité augmente par leur nombre. (...) Le roi du pays fait d'abord un marché avec eux pour être mieux obéi par le peuple ; (...) le charlatans se servent du pouvoir que le monarque leur a laissé prendre sur la canaille, pour l'asservir lui-même.⁴²

Se a pesquisa histórica deixa a certeza de que as primeiras civilizações tiveram governos teocráticos, não demonstra exatamente como eles se estabeleceram. Dessa maneira, a especulação ficcional é mais adequada ao trabalho de pensar a origem das formas de governo. Existe em Voltaire certa complementaridade entre história e ficção: esta cobre as lacunas que o conhecimento histórico, por falta de provas, nem pode nem deve explicar de maneira precisa; a ficção, porém, tem pouco interesse quando se estrutura a partir de absurdos, quando projeta atos, atores e cenários incongruentes com o

⁴⁰ Na "Introdução" do *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire afirma: "il n'est pas naturel de faire d'abord un dieu d'un homme que nous avons vu naître comme nous (...). Mais voici ce qui arriva chez presque toutes les nations, après les révolutions de plusieurs siècles" (*Ibid.*, t. I, p. 17). Sobre a religiosidade primitiva, confira também a segunda parte do verbete "Religião" de Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, pp. 328-331.

⁴¹ O verbete "Teocracia" das *Questões sobre a Enciclopédia* define o termo de maneira muito semelhante ao *Ensaio sobre os costumes*: um governo teocrático apresenta suas leis como as leis dos deuses; pela palavra do governante seria ouvida a voz da divindade - "alors c'est Dieu que est roi ; celui qui parle ainsi est son lieutenant général" (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 509).

conhecimento histórico ou a natureza humana. Assim, o “romance” filosófico a respeito da primeira teocracia deve parecer como a narrativa histórica e ser plausível. Mas o filósofo também recorre à sátira: o homem que adivinha o sentido dos sonhos é desenhado como um “meu charlatão”. A ficção filosófica arranca a máscara venerável que cobre a face do sacerdote-soberano, acusa a mundanidade de seus supostos poderes extraordinários e exhibe, para o riso do público, seus interesses mesquinhos e a torpeza de seus artifícios. Desnuda a trapaça, as previsões e as ilusórias faculdades do “charlatão” parecem ridículas. Toda magia desvanece diante da luz racional da sátira voltairiana, luz que pretende esclarecer os mistérios e desacreditar os poderes mágicos.

Apesar do desnudamento operado pela sátira, algo misterioso ainda reside no âmago da ficção filosófica. É significativo que Voltaire encontre no interprete de sonhos o agente da fraude e do fanatismo. Todos esses termos - sonhos, fraude e fanatismo - ocupam lugar central em sua reflexão a respeito dos laços entre política e vida religiosa, a ponto de figurarem como verbetes do *Dicionário filosófico*. Nesta obra, o sonho, enquanto fenômeno, permanece como um mistério, pois é difícil explicar como os órgãos ou a alma produzem idéias e imagens durante o sono. Os sonhos ocorrem independente da vontade dos indivíduos; seu caráter involuntário e misterioso os transforma em “grande objeto de superstição”, já que facilmente podem ser interpretados como mensagens enviadas por qualquer força divina⁴³. Insondável mesmo para o filósofo ilustrado, o sonho encontra-se entre os fenômenos que a imaginação popular carrega de significados religiosos, procurando domar um mundo ameaçador e obscuro. É esse terreno fértil para as superstições e o fanatismo que o líder religioso manobra para produzir a sua fraude. A dificuldade de explicar o sonho de modo racional favorece os magos e adivinhos, afinal é fácil atribuir significados místico e sobrenaturais para algo impossível de ser plenamente esclarecido. Quanto à fraude religiosa, Voltaire em geral a define como “fábula absurda” que estimula a crença em algum tipo de milagre ou revelação. Despertando temor e admiração em homens simples, ela assegura o controle destes últimos por parte dos sacerdotes⁴⁴. Vimos no capítulo anterior que o filósofo considera ilegítimo o domínio por meio da fraude. Alicerçada em um sonho que encontra alguma correspondência aleatória

⁴² Voltaire. *L'A, B, C. In: Oeuvres*, v. XXVII, pp. 346.

⁴³ Cf. verbete “Sonho” de Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, pp. 355-6.

⁴⁴ Cf. verbete “Fraude” de *Ibid.*, pp. 198-202.

com os acontecimentos, a fraude do líder religioso, além de fascinante, ganha a aparência de realidade. Ao estabelecer uma relação de causalidade entre duas coisas desconexas - o sonho e os eventos naturais - mas igualmente misteriosas para os homens ignorantes, o líder religioso anuncia seu suposto domínio sobre as forças que interferem na vida humana, outorgando-se um poder extraordinário. Assim, o autor da fraude opera com os efeitos que as coisas misteriosas produzem na imaginação dos homens, conduzindo-a para crenças que o favoreçam. Pressentindo e analisando o rumo dos acontecimentos, ele articula as crenças imaginárias com estes últimos, propondo presságios que o consagram como uma espécie de mago a quem é perigoso contrariar.

Com o fanatismo, o temor e o respeito atribuídos ao líder religioso transformam-se em ameaças aos direitos naturais dos indivíduos. A fraude religiosa, construída a partir da incompreensão humana diante de alguns fenômenos, atinge assim a sua forma mais nefasta e difícil de combater. No verbete “Fanatismo” do *Dicionário filosófico*, além da sátira, Voltaire também utiliza a retórica indignada para condenar a religiosidade fanática. Todos os recursos discursivos são necessários para “esmagar a infame”:

Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par la meurtre, est un fanatique. (...)
*Ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques, et qui mettent le poignard entre leurs mains...*⁴⁵

Na passagem acima, Voltaire recorre a vários termos presentes no diálogo *A, B, C*: tomado como profecia a respeito do futuro, o sonho - relacionado no *Dicionário* ao êxtase, às visões e ao imaginário - excita o entusiasmo que, por sua vez, conduz à superstição. O interprete de sonhos é ridículo ao fazer a imaginação parecer realidade. A sátira desnuda essa fraude e coloca as coisas no seu devido lugar: desconhecemos a origem dos sonhos, mas isto não os transforma em sinais de uma realidade inacessível aos sentidos. A nossa ignorância não pode ser a prova da veracidade da palavra do supersticioso. O fraudador aproveita-se do tema obscuro para alimentar o entusiasmo dos que se deixam enganar. Devemos rir de ambos e destruir a imagem respeitável assumida por essas superstições

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 189-190.

confusas. Até agora tratamos apenas de tolices. Mas, em geral, o caso é grave: ao assumir uma aura sobrenatural, o líder religioso pode fazer do supersticioso um fanático. Além de crer em idéias absurdas criadas pela imaginação, o fanático é capaz de matar e morrer por elas. Ele sufoca suas inclinações naturais e instintivas em favor dessa crença, promovendo a perversão total de seus sentidos. O velhaco que leva os supersticiosos ao fanatismo, além de criar e alimentar fantasias, conduz a uma espécie de loucura, pois consegue bloquear em seus seguidores o uso das faculdades naturais, impossibilitando que eles julguem como os outros seres humanos⁴⁶. Agressivo e doentio, o fanático se desumaniza – é um monstro. A agressividade que o fanatismo estimula não é animalesca, pois nunca decorre da luta pela vida. A violência fanática é terrivelmente insensível porque representa a completa negação da sensibilidade natural. Os sentidos, nela, são neutralizados pelo entusiasmo supersticioso. O apego à fantasia é que faz do fanático o mais cruel dos agressores. Nenhum argumento pode deter o homem movido por impulsos capazes de anular os próprios instintos.

O fanatismo é o fundamento da teocracia, a forma de governo mais frequente entre os primeiros Estados bem estabelecidos. Voltaire desenha com traços sombrios o início da história das antigas “nações civilizadas”. A submissão desses povos a seus soberanos – fossem reis ou sacerdotes – dependeu de fraudes que bloquearam o “senso comum”⁴⁷: a crença cega no caráter divino da palavra do governante. Essa maneira de dominar talvez tenha sido mais eficaz e estável que o poder conquistado pela força bruta. Ela representou, todavia, uma alienação, já que os indivíduos renegaram seus sentidos e se afastaram do “senso comum” ao aceitarem os poderes ilusórios dos soberanos. A constituição das teocracias se efetuou a partir da negação dos impulsos instintivos e das faculdades naturais. Portanto, elas comprometeram a história do primeiros Estados.

É bem conhecido o ataque de Voltaire à dependência dos Estados frente às instituições religiosas: o poder político deve tratar padres e sacerdotes como os outros

⁴⁶ Convém notar a definição oferecida pelo verbete “Loucura”: “nous appelons folie cette maladie des organes du cerveau qui empêche un homme nécessairement de penser et d’agir comme les autres” (*Ibid.*, p. 196)

⁴⁷ Contraposto à loucura, o senso comum, para Voltaire, é o simples uso da razão a partir dos dados habituais oferecidos pelos sentidos: “il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, était mitoyen entre la stupidité et l’esprit”. Mas o que poderia inibir um uso tão primário da faculdade de raciocinar? “Dans plusieurs hommes la raison commencée est arrêtée dans ses progrès par quelques préjugés”, então, para o homem mergulhado na superstição, “il se forme dans sa tête (...) un chaos d’idées qu’il craint de débrouiller” (*Ibid.*, p. 353).

súditos, evitando que se transformem nos avalistas da autoridade soberana⁴⁸. Mas como entender a origem teocrática dos principais Estados do mundo antigo? Se eles representam o início do processo civilizador, seria possível afirmar que Voltaire identifica um problema original que tal processo necessita enfrentar?

O tema das teocracias remete ao surgimento das hierarquias sociais. Trata-se, sobretudo, do reconhecimento da superioridade de um grupo de homens dotados de poderes extraordinários, inacessíveis aos demais indivíduos. Nas primitivas repúblicas essa elite religiosa não tinha lugar, pois todos eram iguais. É esclarecedor o paralelo que traça o *Ensaio sobre os costumes* entre a maioria dos Estados antigos e o mundo livre dos gregos:

*Les prêtres de toutes ces nations étant tous d'une race particulière, ce qu'on appetait la sagesse n'appartenait qu'à cette race. Leur langue sacrée, inconnue au peuple, ne laissait le dépôt de la science qu'entre leurs mains. Mais dans la Grèce, plus libre et plus heureuse, l'accès de la raison fut ouvert à tout le monde ; chacun donna l'essor à ses idées, et c'est ce qui rendit les Grecs le peuple le plus ingénieux de la terre.*⁴⁹

Entre caldeus, egípcios e hindus, somente o pequeno grupo de religiosos tinha acesso à “sabedoria” e à língua sagrada, à ciência e aos meios pelos quais ela era transmitida. Restrito ao universo sacerdotal, o conhecimento parecia um conjunto de mistérios insondáveis ao resto dos homens. Entre os gregos, “mais felizes”, o acesso à razão foi aberto a todo mundo e eles se transformaram no “povo mais engenhoso da terra”. Diferentes estruturas políticas manifestavam experiências culturais também diversas, pois as teocracias da Antiguidade apresentavam restrições para a filosofia e a ciência superadas pelas repúblicas gregas. A igualdade política, ao evitar que os sacerdotes obtivessem privilégios hierárquicos, permitia o livre pensar. Na Grécia ninguém era privado da própria razão para conhecer o mundo, pois inexistia uma casta fechada de religiosos que detinha o monopólio do conhecimento adquirido e impedia sua divulgação. Dessa forma, a teocracia, além de cindir as sociedades entre soberanos e súditos, instaurou uma hierarquia baseada no controle do saber. Com ela nasceu a desigualdade que não era apenas econômica e política, mas também cultural, pois as qualificações intelectuais dos sacerdotes ajudavam a legitimar seu domínio sobre o Estado. Os gregos tinham seus cultos “ridículos” e entre eles também

⁴⁸ O verbete “Leis Civis e Eclesiásticas” aconselha: “que tous les ecclésiastiques soient soumis en tous cas au gouvernement, parce qu'ils sont sujets de l'État” (*Ibid.*, p. 269).

se manifestou o entusiasmo dos supersticiosos, mas nunca se constituiu uma elite sacerdotal capaz de monopolizar o saber e a vida religiosa - eis o ponto decisivo para a consolidação da democracia entre os atenienses⁵⁰.

Por outro lado, o antigo Egito exemplifica como a teocracia limita a obra civilizadora dos Estados. No *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire é duro ao caracterizar os egípcios: nunca eles foram temíveis e sempre cederam com certa facilidade aos conquistadores⁵¹; atingiram, sem dúvida, um nível de desenvolvimento econômico que lhes permitiu a construção das pirâmides mas, em termos artísticos, “eles conheceram o grande e jamais o belo”⁵², além do mais, as pirâmides exigiram um imenso esforço do povo, sendo erguidas “pelo despotismo, a vaidade, a servidão e a superstição”⁵³. Os egípcios deixaram uma filosofia caótica e criaram vários mitos fantásticos copiados pelas outras nações, apesar da camada sacerdotal acreditar na imortalidade da alma e em um Deus único⁵⁴. O filósofo repete essa maneira de caracterizar os egípcios em textos posteriores. Vale notar que ele insiste especialmente na covardia e frouxidão dos egípcios e no fato de terem sido sempre conquistados por povos mais dinâmicos⁵⁵. Assim, os egípcios aceitaram com certa complacência a submissão, faltando-lhes vigor para lutar pela própria liberdade.

Notável é o fato de Voltaire encontrar o mesmo espírito frouxo e a mesma inércia na Índia, nação que se submeteu à teocracia⁵⁶. Seus primeiros governantes, os brâmanes, cultuaram a princípio uma religião racional e evitaram o fanatismo, adorando um Deus único criador do universo e desenvolvendo ciências como a matemática e a astronomia⁵⁷.

⁴⁹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 92.

⁵⁰ Sobre os gregos, cf. *ibid.*, t. I, pp. 84-114.

⁵¹ *Ibid.*, t. I, p. 74-75.

⁵² *Ibid.*, t. I, p. 78. O sublime é sempre ligado ao grande ao “grande”, ao desmesurado. Cf. Romano, Roberto. *O caldeirão de Medéia*, pp. 271 e seguintes.

⁵³ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 79.

⁵⁴ *Ibid.*, t. I, pp. 78-84.

⁵⁵ Cf. Voltaire. *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs et esprit des nations*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, pp. 545-546. O verbete “Apis” do *Dicionário filosófico* repete a mesma opinião a respeito dos egípcios, mas enfatiza a incapacidade de se defenderem dos conquistadores: “je ne connais guère de peuple plus méprisable ; il faut qu’il y ait toujours eu dans leur caractère et dans leur gouvernement un vice radical qui en a toujours fait de vils esclaves” (Voltaire. *Dictionnaire philosophe*, p. 45).

⁵⁶ Talvez a fonte dessas apreciações da cultura egípcia e hindu seja Aristóteles. Na *Política*, discutindo as formas de monarquia, o filósofo grego observa: “besides this there is another sort of monarchy, such as the kingships found among some of the barbarians. These are all like tyrannies in their powers, but they are legal and traditional. Barbarians being by nature more slavish in character than Greeks, and those in Asia more so than those in Europe, they endure despotic rule without distate” (Aristotle. *Politics*, 1285^a [trad. R. Robinson]. Oxford: Clarendon Press, 1995, v. I, p. 50).

⁵⁷ Cf. Voltaire. *Fragments historiques sur l'Inde*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, pp. 163-170.

Entretanto, eles “degeneraram” e formaram uma casta bastante fechada, incapaz de governar com sucesso e de instruir o povo. Assim, a Índia foi conquistada por estrangeiros e sua filosofia se restringiu a um grupo bem pequeno de iniciados⁵⁸. Essa *teocracia* teve início feliz, mas legou uma triste herança:

*Toute la vie d'un brame est consacrée à ces cérémonies superstitieuses. Il y en a pour tous les jours de l'année. Il semble que les hommes soient devenus faibles et lâches dans l'Inde, à mesure qu'ils ont été subjugués. Il y a grande apparence qu'à chaque conquête, les superstitions et les pénitences du peuples vaincu ont redoublé.*⁵⁹

É semelhante o percurso da história do Egito e da Índia: no seu início, a teocracia colaborou com o processo civilizatório e desenvolveu, entre grupos restritos, a filosofia e a ciência; mais tarde, porém, ela radicalizou a desigualdade entre os sacerdotes e os homens comuns, estimulando as superstições; assim, a longo prazo, formou indivíduos apáticos e covardes, incapazes de defender o Estado. É o caminho inevitável de toda teocracia? Como em outras passagens, Voltaire não propõe uma teoria geral a respeito do tema. Ele aponta semelhanças entre a história da Índia e do Egito, sem aprofundar o debate a respeito da decadência das nações. Mas os textos estabelecem uma clara ligação entre a apatia política e o ambiente supersticioso dos Estados teocráticos: quando não estimula o fanatismo cruel, a sacralização do poder promovida pela camadas sacerdotais produz súditos covardes e servis⁶⁰. Hindus e egípcios, por exemplo, perderam a vontade de lutar pela sua autonomia e de participar das decisões políticas⁶¹.

⁵⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 237-245.

⁵⁹ *Ibid.*, t. I, p. 243

⁶⁰ Há uma lancetada no cristianismo, sobretudo católico, nesta caracterização dos “orientais”. Convém lembrar Maquiavel no *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro I, cap. XII: “Abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati sanza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divina” (Machiavelli, N. *Il Principe. Discorsi*. Milano: Feltrinelli, 1973, p. 165).

⁶¹ Apesar de reconhecer a antiquidade das artes indianas e os aspectos “sublimes” da filosofia dos brâmanes, Voltaire é bastante duro ao julgar os últimos mil anos da história da Índia, quando o país foi tomado por diversos conquistadores: “on voit que la nation indienne était une des plus malheureuses de la terre et méritait ses malheurs, puisqu'elle n'avait su ni se gouverner elle-même, ni résister à ses tyrans” (Voltaire. *Fragments historiques sur l'Inde*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, p. 201). Neste texto, o mais consistente de Voltaire a respeito da Índia, o caráter passivo dos hindus jamais é atribuído ao clima ou a raça. Isto se evidencia quando o filósofo salienta que um grupo do norte do país, nunca tendo sido governado pelos brâmanes ou se convertido ao islamismo, manteve sua liberdade diante dos invasores e sempre se governou pela razão (cf. *Ibid.*, v. XXIX pp. 210-211).

A ponte entre teocracia e servilismo não é sistematizada por Voltaire, emergindo quando cruzamos seus textos. Isso dificulta a análise da amplitude desse conjunto de idéias. De qualquer forma, é lícito afirmar que, para o filósofo, superstição e submissão em geral caminham juntas, gerando uma dinâmica que debilita o desejo de autonomia e independência. O supersticioso tende a ser submisso e, por outro lado, quando está submetido ao poder despótico, o súdito alimenta sentimentos religiosos irracionais e ilusórios, afastando-se dos problemas reais da vida civil. De resto, o respeito despertado pelo poder sagrado sufoca a vontade de ser livre e faz o soberano parecer inquestionável. Assim, os súditos passam a acreditar na sua inferioridade e pensam redimir seu triste estado através de penitências religiosas. A teocracia humilha até o ponto de neutralizar os interesses naturais do homem.

Esses homens fracos e humilhados, eternos penitentes, tornam-se indiferentes aos problemas civis, perdem o orgulho de pertencer à nação, voltando todas as suas esperanças para o universo religioso imaterial. Acostumados a obedecer uma força contra a qual é impossível lutar, frente a qual não se pode argumentar, o súdito da teocracia abandona toda perspectiva de participar do governo e, aos poucos, permite que as piores tiranias se estabeleçam. A forma de governar os homens deixa de ser considerada um assunto humano, já que os deuses são os verdadeiros soberanos. Nessas condições, o problema político resume-se ao reconhecimento de determinado grupo como representante ou não da palavra divina, tema obscuro que só pode ser decidido pela absoluta obediência ou pela revolta interminável contra o governante infiel. Essa ligação entre direito divino e poder civil ou produz a completa apatia dos súditos observável nos casos citados a pouco ou, em outro contexto, a guerra civil permanente entre os que aceitam e os que recusam a autoridade sobrenatural dos soberanos - obediência cega ou rebelião cega. Quando apenas a fé alicerça o poder político, este deixa de constituir o canal de viabilização dos interesses individuais - eis o sentido do pacto republicano - e ganha um caráter irracional e fantasioso, pois “a fé consiste em crer, não no que parece verdadeiro, mas no que parece falso a nosso entendimento”⁶². Uma autoridade pública inteligível e atenta aos problemas cotidianos dos indivíduos não necessita da fé para ser respeitada. O direito divino liberta o poder político da avaliação metódica e dos compromissos mundanos, ele impossibilita qualquer forma de

⁶² Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 195.

debate racional a seu respeito. Assim, ou ele é aceito de modo incondicional, promovendo o servilismo, ou é objeto de uma discórdia constante e bruta, impossível de ser superada enquanto a fé definir os níveis hierárquicos e a soberania.

Se o Egito e a Índia são exemplos de teocracias bem estabelecidas que promoveram, em longo prazo, resultados nefastos, o pontificado de Roma significa a tentativa de instaurar essa forma de governo na Europa cristã⁶³. Assim, não é difícil perceber a ameaça que o papado representa na filosofia política de Voltaire. O autor salienta, entretanto, que a alta hierarquia católica sempre encontrou nas monarquias nacionais uma barreira para suas pretensões. A partir da Idade Média, o conflito entre as duas instâncias de poder perturbou o avanço do processo civilizatório e produziu disputas intermináveis, algo que tornou-se ainda mais grave com a Reforma⁶⁴. Pior do que as antigas teocracias, nas quais ajudavam a sustentar a autoridade real, é a tentativa de impor o governo eclesiástico onde já existe poder civil estabelecido: divididas entre a frágil soberania dos imperadores e as prerrogativas do papado, a Itália e a Alemanha, por exemplo, desde a Idade Média experimentaram a instabilidade política, vivenciando séculos de conflitos desoladores⁶⁵. Tendo em vista as condições da Antiguidade, as teocracias do Egito e da Índia, pelo menos no início, conseguiram promover o progresso econômico e aperfeiçoar as artes, assegurando a ordem social. A intervenção papal na Itália e na Alemanha, entretanto, apenas ajudou a desestabilizar o poder civil (representado pelo imperador), prejudicando o desenvolvimento desses países.

Voltaire não compara os casos da Antiguidade com o papado, mas é possível apontar seu percurso ao investigar o impacto histórico do poder religioso. Na Alemanha e na Itália, as igrejas (protestantes ou católica) em vez de oferecerem uma ilusória justificativa à monarquia, o que já seria condenável, ameaçaram esta última, dificultando a

⁶³ Encontra-se essa maneira de definir o papado no supracitado artigo “Teocracia”: “si quelque chose donne une idée de la théocratie, il faut convenir que c’est le pontificat de Rome: il ne s’explique jamais qu’au nom de Dieu...” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, pp. 510-511). Colocar o papado no mesmo plano do Dalai-Lama ou do Império Inca, como ocorre aqui, é ironizar a santidade da Igreja Católica e desmontar suas pretensões de poder universal.

⁶⁴ Cf. Voltaire. *Essai sur les Mœurs*, t. II, pp. 208-225.

⁶⁵ Como historiador, Voltaire condena veementemente a intervenção papal: “l’empire et le sacerdoce, toujours armés l’un contre l’autre, avaient désolé l’Italie, l’Allemagne, et presque tous les autres États. Le mélange de ces deux pouvoirs, qui se combattait partout, ou sourdement ou hautement, entretenait des troubles éternels” (*Ibid.*, t. II, p. 208). No caso do Sacro-Império, o papado ameaçou diretamente o soberano civil: “on sait combien d’empereurs ont été déposés, ou forcés de demander pardon, ou assassinés, ou empoisonnés en vertu d’une bulle” (Voltaire. *LA, B, C*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 383).

constituição de um Estado unido e capaz de impor a ordem. Elas favoreceram, portanto, a anarquia. Os conflitos políticos, além do choque entre os diferentes interesses particulares, também é alimentado pelo fanatismo, gerando agressividade. Não surgiu na Europa a obediência passiva e a falta de vigor de egípcios e hindus, mas o ódio destrutivo que impossibilitou a emergência de um governo racional. A Alemanha, “portando em seu seio tudo o que parecia dever destruí-la”, não foi tomada pelos turcos graças ao “gênio” laborioso e belicoso dos alemães. Como a história se processa a partir de múltiplas causas, os conflitos religiosos, articulados com as disputas entre os diversos príncipes do país, não conduziram a Alemanha à ruína total, mas sempre desestabilizaram e fragmentaram o Estado, comprometendo também a economia - Voltaire lembra, por exemplo, a guerra dos trinta anos⁶⁶.

O problema da Igreja na Europa medieval e moderna é um dos temas centrais dos trabalhos historiográficos de Voltaire. Sua história filosófica ataca com bastante frequência as disputas religiosas no interior dos Estados e as ambições do clero católico, mas não chega a apresentar a Igreja como instituição completamente maléfica. Com algum cuidado, o filósofo considera o papado como um agente do refinamento ocorrido durante a Renascença. O retrato da corte de Leão X, escrito para *Ensaio sobre os costumes*, pretende rebater os ataques dos partidários da Reforma a esse pontífice:

*Le pape surtout joignait le goût le plus fin à la magnificence la plus recherchée. Il excitait les grands génies dans tous les arts par ses bienfaits, et par son accueil plus séduisant encore. (...) On croyait voir renaître le beaux jours de l'empire romain. La religion n'avait rien d'austère, elle s'attait le respect par des cérémonies pompeuses ; le style barbare de la daterie était aboli, et faisant place à l'éloquence des cardinaux Bembo et Sadolet, alors secrétaires des breffs, hommes qui savaient imiter la latinité de Cicéron, et qui semblaient adopter sa philosophie sceptique. (...) Presque tous les autres prélats suivirent leurs exemples. L'Espagne était alors le seul pays où l'Église connût les mœurs sévères...*⁶⁷

É a falta de austeridade religiosa de Leão X que Voltaire elogia: bom exemplo para toda a alta hierarquia da Igreja, o papa aparece como homem polido e culto, mais preocupado com a poupa do que com os dogmas da religião; civilizador, estimulou as

⁶⁶ Sobre a situação e os problemas da Alemanha nos séculos XVI e XVII, cf. Voltaire. *Essai sur les Moeurs*, t. II, pp. 636-649.

⁶⁷ *Ibid.*, t. II, pp. 209-210.

belas-artes e as letras, divulgando o antigo modelo latino. A severidade dos reformados colocou essa Igreja cada vez menos bárbara na defensiva, abrindo o caminho para todas as guerras que ensanguentaram o século XVI. A Igreja, graças ao refinamento de seus mandatários, colaborou com o progresso renascentista, ainda que posteriormente tenha ameaçado este último⁶⁸. Produto da história, ela nem sempre foi empecilho para o processo civilizatório: é preciso analisá-la a partir do contexto em que atua, julgado o impacto de suas decisões. É claro que Voltaire condena a interferência do clero nos Estados, satiriza a fé dos supersticiosos, demole as prerrogativas sustentadas sobre o direito canônico. Mas preocupa-se em pensar a Igreja como participante da história européia e reconhece suas obras em favor da vida civilizada. Por vezes, ela também ajudou a diminuir a barbárie.

A perspectiva histórica de Voltaire torna-se mais evidente quando ele explica o crescimento do poder dos eclesiásticos durante a Idade Média. Em certa passagem do diálogo *A, B, C*, os personagens discutem as relações entre os príncipes europeus e o clero:

C

Je demeure toujours confondu quand je vois les traces de l'antique superstition qui subsistent encore. Par quelle étrange fatalité presque tous les princes coururent-ils ainsi pendant tant de siècles au-devant du joug qu'on présentait ?

B

*La raison en est fort naturelle. Les rois et les barons ne savaient ni lire ni écrire, et la cour romaine le savait : cela seul lui donna cette prodigieuse supériorité dont elle retient encore de beaux restes.*⁶⁹

A aristocracia e os príncipes guerreiros não dominavam os instrumentos intelectuais necessários para o controle de Estados cada vez mais complexos. A corte romana lhes oferecia esses meios, pois dispunha do grupo de letrados existente na Europa medieval e renascentista. A ignorância da elite secular não só permitiu como exigiu a interferência eclesiástica nos negócios do Estado. Vimos acima que a trapaça e o charlatanismo devem ter sido importantes para o estabelecimento do primitivo poder sacerdotal. Dominar a

⁶⁸ Vale comparar essa imagem da Igreja anterior à Reforma com a tese de Nietzsche no *Anticristo* de que, antes de Lutero, o próprio papado renascentista estava superando o cristianismo. Cf. Nietzsche, Friedrich. *L'Anticristo, maledizione del Cristianismo*, 61. (trad. F. Masini). In: *Opera*. Milano: Mondadori, 1981, pp. 201-202. Sobre a análise que Nietzsche realiza de Lutero, cf. Romano, Roberto. "Prefácio". In: Lutero, Martinho. *A liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, pp. 15-18.

⁶⁹ Voltaire. *L'A, B, C*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 383-384.

imaginação dos supersticiosos é decisivo para qualquer forma teocrática⁷⁰. Mas, escrevendo como historiador da Igreja, Voltaire torna a análise mais complexa e, ao explicar a ascensão do clero no interior dos Estados europeus, admite outros fatores. Ainda que a Igreja tenha se fundamentado em superstições e fábulas, a origem de seu poder também se encontrava no monopólio da cultura erudita no momento em que o Estado nacional começava a se estruturar. Isso lhe conferia uma superioridade real, que não se baseava somente na fraude e na magia. O clero exercia funções intelectuais indispensáveis à ordem estatal.

O direito de mandar em nome dos deuses é sempre ilusório e perigoso, mas seus efeitos variam de acordo com as circunstâncias históricas. As dinâmicas sociais processam-se de maneiras diversas. Os significados concretos assumidos pelas teocracias ou pela interferência política do clero - as duas coisas aparecem como problemas semelhantes em Voltaire - devem ser avaliados tendo em vista essas dinâmicas. Entretanto, o reconhecimento da participação da Igreja no processo civilizatório europeu não elimina de modo algum a crítica à irracionalidade do direito divino. A bem dizer, o reconhecimento historiográfico torna ainda mais corrosivo o ataque do filósofo. Em uma época de ignorância e barbárie, a autoridade clerical ajudou a domar a violência dos homens e a preservar a cultura letrada. Mais tarde, ela manteve-se graças às superstições e ao fanatismo, ameaçando o progresso das Luzes e perseguindo os que acusavam o seu caráter irracional. Assim, ela passou a colocar em risco o avanço intelectual e a paz dos Estados. O juízo do historiador subsidia o ataque do polemista, pois o suposto poder sagrado do clero, além de ser um engodo, perpetuou a ignorância que o fez nascer, retardando o desenvolvimento dos povos. Para Voltaire, o poder religioso não leva as sociedades inevitavelmente à ruína, mas as aliena de seus reais interesses, inclinando seus membros ao servilismo ou à guerra civil.

Os textos analisados até aqui propõem ainda um outro conjunto de problemas. Tanto os antigos impérios orientais quanto os Estados europeus parecem dependentes da autoridade eclesiástica. No princípio todos buscaram legitimação nas crenças religiosas e

⁷⁰ Apesar de não admitir abertamente, Voltaire, ao tratar das relações entre política e religião, aproveita a crítica de Spinoza. O "Prefácio" do *Tratado teológico-político*, na defesa da liberdade de pensamento, adverte para o uso dos "delírios da imaginação" por parte dos "regimes monárquicos". Cf. Spinoza, Baruch. *Traité théologico-politique* (trad. E. Ch. Appuhn). In: *Oeuvres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965, v. II, pp. 19-28. Sobre a aproximação de Voltaire com Spinoza, cf. Vernière, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982, pp. 495-527.

aceitaram os sacerdotes como a primeira camada intelectual. Somente os pequenos Estados republicanos adotaram um percurso histórico diverso. Mas as grandes monarquias dependem inevitavelmente da fé e do sacerdócio? Elas sempre manifestam essa inquietante irracionalidade original? As complexas hierarquias sociais podem surgir sem o apoio do clero?

Os textos de Voltaire a respeito da China serão valiosos para o estudo desse conjunto de problemas.

C) A China de Voltaire

Após 1740, os trabalhos de Voltaire evidenciam um grande interesse pela China. O império asiático é o problema central de capítulos do *Ensaio sobre os costumes*⁷¹ e do *Século de Luís XIV*⁷², de um verbete do *Dicionário filosófico*⁷³, além de existirem muitas referências esparsas em outros escritos. Aliás, a China não representa um tema importante apenas para o filósofo francês: dos jesuítas do século XVI e XVII a Turgot, passando por Leibniz e pela *Enciclopédia*, o debate em torno das características da civilização chinesa mobiliza os pensadores europeus. O interesse de Voltaire não é simples curiosidade erudita. No século XVIII escrever sobre o império chinês significa enfrentar questões políticas e religiosas decisivas para a filosofia ilustrada: a possibilidade ou não de um Estado de ateus subsistir, o papel dos grupos intelectuais na vida pública, a definição de despotismo e as ligações entre religião e poder civil. A China representa uma alteridade desafiadora: sobre ela a Luzes projetam sonhos e pesadelos a respeito da vida civilizada.

Tentando responder a esses desafios, Voltaire salienta a antiguidade e o caráter singular do processo civilizatório chinês. Na “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes*, após acusar o fundamento teocrático da maioria das antigas monarquias, o filósofo anuncia uma exceção:

⁷¹ Os capítulos de abertura da obra, I e II, e os capítulos LX, CLV e CXCIV.

⁷² Cf. Capítulo XXXIX (Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 240-250)

⁷³ Verboete “China” (Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, pp. 111-114).

*Parmi les peuples qu'on appelle si improprement civilisés, je ne vois guère que le Chinois qui n'aient pas pratiqué ces horreurs absurdes. La Chine est le seul des anciens États connus qui n'ait pas été soumis au sacerdoce...*⁷⁴

As superstições não sacralizaram a autoridade do imperador da China⁷⁵. O domínio político e o processo civilizatório dos chineses instituíram-se sobre bases diferentes dos outros casos históricos: nenhum tipo de fantasia irracional foi necessária para estabelecer o respeito às leis e a obediência ao poder central. Desde sua origem o Estado chinês esteve livre da fraude. Caso a parte e, ao mesmo tempo, exemplar, ele materializa a possibilidade de um domínio político que dispensa o auxílio de forças sobrenaturais. Nele, a autoridade se fundamenta apenas na lúcida compreensão da natureza das coisas. Na medida em que não comporta mentiras, superstições e fraudes, essa forma de poder é verossímil e razoável ou, para usar a terminologia característica de Voltaire, não representa um “abuso”.

Ao contrário de outras nações que “inventaram fábulas alegóricas” para apresentar suas origens, “os chineses escreveram sua história (...) com uma simplicidade da qual não encontra-se exemplo no resto da Ásia”⁷⁶. Nessa história, os governantes jamais aparecem como semideuses dotados de poderes mágicos, são apenas indivíduos sábios e judiciosos. Os anais chineses não explicam como o universo se formou ou como os homens primitivos se reuniram. Eles limitam-se a descrever o que ocorreu no tempo dos primeiros imperadores - “sua história é apenas a dos tempos históricos”⁷⁷. Assim, os chineses nunca produziram uma narrativa mítica. Em vez de imaginar as origens que lhes eram desconhecidas, preferiram a prudência e o silêncio.

Na China idealizada por Voltaire a ausência de superstições e fraudes se articula com a constituição de estruturas políticas e culturais notavelmente estáveis:

⁷⁴ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, v. I, p. 33.

⁷⁵ O verbete “Teocracia” das *Questões sobre a Enciclopédia* repete a mesma tese: “je soupçonne que les peuples qui ont cultivé les arts tous sous une théocratie. J'excepte toujours les Chinois (...). Ils sont sans superstition sitôt que la Chine est un royaume” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 508).

⁷⁶ Voltaire. *Essai sur les Mœurs*, t. I, pp. 66-7. Cf. também t. I, p. 208.

⁷⁷ *Ibid.*; t. I, p. 67.

...le corps de cet État subsiste avec splendeur depuis plus de quatre mille ans, sans que les lois, le moeurs, le langage, la manière de s'habiller, aient souffert d'altération sensible.⁷⁸

O solidez do “corpo do Estado” foi capaz de resistir mesmo às vitórias militares dos estrangeiros, pois os conquistadores tártaros se submeteram, “com as armas nas mãos”, às instituições políticas e ao modelo civilizatório da China⁷⁹. Leis e costumes imutáveis definem outra singularidade desse império: sua história transcorreu sem grandes rupturas, apresentando uma continuidade que não é encontrada em outra parte do mundo. O que a caracteriza é a permanência das mesmas opiniões religiosas, regras morais e estrutura de Estado mesmo diante das perturbações militares e políticas. A experiência chinesa não é realmente apresentada como processo histórico, pois está destituída de verdadeiro movimento⁸⁰.

Esse caráter imutável dos principais elementos da vida civilizada depende do respeito às regras sociais estabelecidas⁸¹. As leis são uniformes para todo império e, ainda que existam “vícios” como em qualquer lugar, os chineses as interiorizam como preceitos morais. Assim, a produção cultural e os costumes orientam-se pelos mesmos princípios que organizam as instituições políticas. As leis civis e a moral da maioria dos indivíduos têm conteúdos idênticos. São esclarecedores os termos pelos quais Voltaire anuncia essa

⁷⁸ *Ibid.*, t. I, p. 205. No verbete “História” das *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire volta a insistir na imutabilidade da cultura e das instituições chinesas: “mais ce que met le Chinois au-dessus de tous les peuples de la terre, c'est que ni leurs lois, ni leurs moeurs, ni la langue que parlent chez eux les lettrés, n'ont changé depuis environ quatre mille ans” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 349).

⁷⁹ Voltaire. *Essai sur les Moeurs*, t. I, p. 211. Cf. também Voltaire. *Remarques de l'Essai sur le Moeurs*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 552.

⁸⁰ Esta visão da China é a mais comum e perdura até o século XIX em grandes pensadores europeus. G. W. F. Hegel, por exemplo, afirma que, desde cedo, ela atinge o estado em que se encontra no século XIX, pois nela ainda está ausente a oposição do “ser objetivo” e do “movimento subjetivo”, excluindo toda mudança. O “estético” que reaparece perpetuamente, “substitui o que nós chamaríamos de história”. Cf. Hegel, G. “La Chine”. In: *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. de F. Gibelin). Paris: J. Vrin, 1970, p. 93.

⁸¹ A China exemplifica a associação entre o Estado forte e estável e a ausência de transformação sociocultural. Essa representação também teve vida longa. Apesar de atribuir um outro sentido ao caso chinês, Nietzsche retoma o nexo entre poder estatal e imutabilidade em *Gaia ciência* (utilizo a tradução italiana): “la Cina è l'esempio di un paese in cui da molti millenni è scomparsa del tutto l'insoddisfazione in grande e la capacità della transmutazione: e con i loro criteri di miglioramento e di sicurezza della vita i socialisti, nonché gli statolatri d'Europa, potrebbero agevolmente ridurre tutto questo, anche in Europa, a condizioni cinesi e ad una cinese 'beatitudine', - supponendo però che potessero qui estirpare prima di tutto quel genere più morboso, più effeminato d'insoddisfazione e di romanticismo che per il momento esiste ancora in sovrabbondante misura” (Nietzsche, Friedrich. *La gaia scienza*, I, 24 [trad. F. Masini e M. Montinari]. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1979, p. 61).

identidade. Ao compor o diálogo imaginário entre o jesuíta e o mandarim, o filósofo coloca na boca do primeiro um enfático elogio aos chineses:

*Oui, je veux bien convenir d'abord que vos lois e votre moral sont divines. Chez nous on n'a que de la politesse pour son père et sa mère ; chez vous on les honore, et on leur obéit toujours. Nos lois se bornent à punir les crimes ; les vôtres décernent des récompenses aux vertus. Nos édits, pour l'ordinaire, ne parlent que d'impôts, et les vôtres sont souvent des traités de morale. Vous recommandez la justice, la fidélité, la charité, l'amour du bien public, l'amitié.*⁸²

A oposição entre jesuíta e mandarim está carregada de significados. Primeiro porque os padres são a principal fonte de informação de Voltaire a respeito da China. Representam também a defesa intransigente do cristianismo, mesmo em prejuízo dos interesses dos Estados nacionais. Os mandarins, veremos a seguir, representam a convivência harmônica entre as exigências da vida civil e os preceitos religiosos. Se a figura do sacerdote católico lembra o conflito entre Estado e Igreja, a do mandarim anuncia justamente o oposto. Ao expor as vantagens da identidade entre as leis e a moral, o jesuíta acusa o conflito que supostamente ele ajuda a promover na Europa. Mas quais as características dessa identidade? Diferentemente das leis européias, as da China, além de serem interiorizadas como preceitos morais, não são simplesmente punitivas. Elas são propositivas e conduzem à “virtude” por meio de recompensas. Além de punir e limitar o mal, o Estado chinês moraliza, recomenda e estimula o bem. Ele educa e preocupa-se em formar bons homens e bons cidadãos, qualidades indissociáveis nesse contexto. Observei acima que tal prática determina até a forma como o discurso oficial é construído: os editos apresentam-se como verdadeiros “tratados de moral”. A lei e a moral manifestam a mesma forma e o mesmo conteúdo. O magistrado deve conhecer a filosofia e a religião, pois, além das tarefas judiciárias e administrativas, precisa instruir o povo a respeito de temas como a fidelidade, a caridade e a amizade. O que na Europa é típico do pregador religioso ou do moralista, na China transforma-se em tarefa governamental. Para Voltaire isso representa um mérito, pois possibilita ao Estado o controle eficiente das paixões, e neutraliza os violentos choques de interesses que prejudicam a vida civilizada.

⁸² Voltaire. *Entretiens Chinois*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 28. Cf. também o artigo III de Voltaire. *Fragments sur l'Histoire Générale*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, p. 230-233.

Como os chineses conseguiram essa eficiência? Que alicerces sustentam um edifício tão sólido e antigo? De que maneira uniram leis civis e preceitos morais?

Voltaire atribui aos chineses a tendência natural para a atitude conservadora. Mesmo que não se limite a essa explicação, ele insiste no respeito chinês às tradições. Isso chega a comprometer o desenvolvimento econômico, artístico e científico do império:

*Notre caractère est de nous perfectionner, et celui des Chinois est, jusqu'à présent, de rester où ils sont parvenus. (...) Le Chinois, toujours supérieurs dans la morale, ont fait peu de progrès dans toutes les autres sciences : c'est sans doute que la nature, qui leur a donné un esprit droit et sage, leur a refusé la force de l'esprit. (...) mais il paraît qu'il règne dans leurs productions une médiocrité sage, une vérité simple qui ne tient rien du style ampoulé des autres Orientaux. Vous ne voyez dans ce que vous avez lu de leurs traités de morale aucune de ces paraboles étranges, et ces comparaisons gigantesques et forcées : ils parlent rarement en énigmes : c'est encore ce qui en fait dans l'Asie un peuple à part.*⁸³

O caráter dos chineses parece natural, o que leva o leitor a pensar que os povos estejam inclinados a um comportamento mais tranquilo ou mais intrépido. Trata-se de uma passagem marcada pelo determinismo geográfico do século XVIII⁸⁴. Mas o filósofo salienta que tal caráter se manifesta “até o presente” e insinua alguma dúvida a respeito do futuro. De qualquer forma, a suposta “mediocridade sábia” parece responsável tanto pela imutabilidade dos modelos artísticos e das técnicas produtivas, quanto pelo respeito às regras sociais estabelecidas. Os tratados de moral chineses, que chegam a ser identificados com os editos imperiais, são aqui descritos como simples, sem parábolas estranhas ou enigmáticas (sem fraudes). Eles exibem o mesmo perfil sóbrio e lúcido dos anais históricos. Os textos vindos da China, sejam oficiais, históricos, filosóficos ou literários manifestam sempre a mesma moderação e nunca exacerbam as paixões. Eles sinalizam que os diversos aspectos da vida social harmonizam-se e constituem um corpo sem fissuras e contradições, sereno ao ponto de impossibilitar mudanças significativas. Regida pela coerência de suas estruturas e pelo caráter conservador, a China de Voltaire – “até o presente” - resiste inabalável às aventuras do tempo.

⁸³ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 397-398.

⁸⁴ Determinismo que fica ainda mais explícito em outra passagem do *Ensaio sobre os costumes* a respeito da China: “il semble que la nature ait donné à cette espèce d'hommes, si différente de la nôtre, des organes faits pour trouver tout d'un coup tout ce qui leur était nécessaire, et incapables d'aller au delà” (*Ibid.*, t. I, p. 215).

Mas essa ordem estável não decorre apenas do caráter dos chineses. É decisiva a identidade entre a organização estatal e a familiar:

*Le respect des enfants pour leurs pères est le fondement du gouvernement chinois. L'autorité paternelle n'y est jamais affaiblie. Un fils ne peut plaider contre son père qu'avec le consentement de tous les parents, des amis, et des magistrats. Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi, comme le père de l'empire. Cette idée, enracinée dans les coeurs, forme une famille de cet État immense.*⁸⁵

Os mandarins e o monarca encarnam, aos olhos dos súditos, a figura do pai. Movidos pelo sentimento de que o Estado é uma família, os chineses conferem autoridade incontestável aos governantes, pois o dever de obedecê-los apresenta-se como compromisso espontâneo e imediato - nada mais natural do que se submeter ao poder paterno. Mais uma vez nota-se a ausência de fissuras e contradições entre a ordem pública e a privada: sentimentos e interesses cívicos recolocam afetos nascidos no meio doméstico.

Essa interpretação não é esporádica. Voltaire insiste na imagem do Estado chinês como grande família. A “Introdução” do *Ensaio sobre os costumes* afirma que desde sua origem o império “já era governado como uma família da qual o monarca era o pai”⁸⁶. Nas *Cartas chinesas, indianas e tártaras*, escritas duas décadas mais tarde (publicadas em 1776), o filósofo salienta que as leis chinesas “são estabelecidas sobre o poder paternal, isto é, a lei mais sagrada da natureza”. Elas resistiram às conquistas tártaras, foram adotadas pelos vencedores e garantiram a manutenção do antigo sistema de governo⁸⁷. Neste texto e no *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire não omite os problemas e conflitos provocados pela conquista dos tártaros manchú em meados do século XVII. A China, como qualquer outra nação, teve períodos infelizes de desordem e guerras, mas sempre retornou ao fundamento familiar que sustenta o Estado: os imperadores manchú (descendentes dos invasores tártaros), seguindo “as leis, os usos e a religião dos chineses”, reassumiram a atitude paternal característica dos monarcas anteriores e a sociedade se reorganizou a partir de suas estruturas tradicionais⁸⁸.

⁸⁵ *Ibid.*, t. I, p. 216.

⁸⁶ *Ibid.*, t. I, p. 69.

⁸⁷ Voltaire. *Lettres chinoises, indiennes et tartares*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, p. 469.

⁸⁸ Sobre a invasão tártara em meados do século XVII, cf. Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 785-793.

No capítulo anterior procurei demonstrar como o poder paternal ou doméstico é visto como forma de domínio naturalmente legítima, pois se estabelece a partir do afeto espontâneo dos parentes e do instinto de preservação do grupo familiar. Se na China esses impulsos naturais fundam e orientam a ordem estatal, lá o domínio político não tem origem na astúcia dos sacerdotes ou na força bruta dos guerreiros. Por outro lado, também não é produto de um pacto estabelecido para garantir interesses privados convergentes. De alguma forma os primeiros chineses transformaram os laços de identidade familiar em pilares da estrutura de Estado. Eles transferiram para os governantes o conjunto de sentimentos que sustenta a autoridade paterna. A bem dizer, o governo chinês não pode ser aperfeiçoável, pois simplesmente repõe a forma natural de poder. É como se a própria natureza humana assegurasse a estrutura indivisível e perene desse império incomum.

O poder de natureza familiar do imperador e dos “mandarins letrados” é também racional. Parece ser dispensável o esforço de crítica e revisão das instituições e das leis, pois basta preservar o governo existente para que as paixões sejam bem controladas. Se eventualmente as guerras, as disputas dinásticas e as religiões estrangeiras perturbam as estruturas tradicionais – para a China, a ameaça de decadência quase sempre vêm do exterior –, o governo pode sempre contar com o costume e os sentimentos familiares para recompor a ordem social. Um secular “princípio de moral” “acostuma os chineses à obediência voluntária” e apresenta “o imperador como o pai comum”⁸⁹. A eficiência do domínio político não é assegurada pelo medo da força bruta ou das potências sobrenaturais, mas pelo hábito de respeitar e obedecer ao soberano tal como um filho se submete ao pai. Voltaire anuncia a possibilidade de um poder monárquico sem violência e sem fraudes, baseado na sociabilidade natural preservada pelo costume e pelas instituições.

A idéia de que na China o poder do imperador assemelha-se ao paternal aparece com frequência no debate político do século XVIII. Em 1793, durante o período mais tenso da Revolução, o escritor Restif de la Bretonne, simpatizante dos jacobinos, compara o durável império chinês com o moribundo Antigo Regime, acusando o despotismo deste último e o caráter paternal do primeiro: na China nunca existiu realmente monarquia, pois “o governo paternal do Estado é parecido com o governo das famílias, e é essa semelhança que o mantém”. Sem apresentar a mesma natureza familiar, a monarquia francesa não se

⁸⁹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 394.

pereniza, e deve ser substituída por um governo que comporte menos “abusos”⁹⁰. Influência de Voltaire? Talvez. Mas outros pensadores ilustrados operam com essa imagem da China e, por vezes, realizando análises diversas.

Ao tratar da China no *Espírito das leis*, Montesquieu redige algumas passagens que, sobre certo aspecto, parecem próximas da imagem formulada por Voltaire:

*Cet empire est formé sur l'idée du gouvernement d'une famille. Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez les cérémonies qui expriment le respect que l'on a pour elle, vous affaiblissez le respect pour les magistrats, qu'on regarde comme des pères ; les magistrats n'auront plus le même soin pour les peuples, qu'ils doivent considérer comme des enfants ; ce rapport d'amour qui est entre le prince et les sujets se perdra aussi peu à peu. Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'État.*⁹¹

O governo da China fundamenta-se na “idéia de família” e na “autoridade paternal”: sua ordem e sua eficiência dependem do respeito que o súditos manifestam pelos magistrados e príncipes e, por outro lado, do amor destes pelos primeiros. Como o *Ensaio sobre os costumes*, o *Espírito das leis* também indica as ligações sentimentais de natureza familiar como fatores estabilizadores do sistema de governo e da hierarquia do império. A observância dos antigos costumes - em especial os que estimulam a veneração dos pais pelos filhos - é decisiva para o Estado chinês, pois afirma os laços familiares a partir dos quais a autoridade pública estrutura-se. Para Montesquieu, sem incrementar esses princípios nenhum soberano é capaz de se sustentar na China e, como Voltaire, ele admite que os conquistadores tártaros foram obrigados a assimilar as maneiras, leis e religião dos conquistados⁹².

O império chinês é visto pelos dois filósofos a partir das mesmas fontes: os missionários jesuítas que estiveram na Ásia durante os séculos XVI, XVII e XVIII. As principais referências são a *Descrição da China* (1735) de Jean-Baptiste Du Halde - jesuíta que nunca foi à China, mas compilou as opiniões e os dados transmitidos pelos missionários -, as *Cartas edificantes e curiosas* (1718) - coletânea em vários volumes das cartas de jesuítas em missão fora da Europa - e as *Novas memórias sobre o estado presente*

⁹⁰ De la Bretonne, Restif. *As noites revolucionárias*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989, p. 308.

⁹¹ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 330.

⁹² *Ibid.*, t. I, pp. 328-9.

da China (1696) de Louis Le Comte - missionário que trabalhou na Ásia oriental no final do século XVII⁹³. Estes textos indicam o profundo respeito dos chineses pelos antepassados e, em particular, pelos pais⁹⁴. Os jesuítas possivelmente cunham a definição do império asiático como “o governo de uma grande família”. Eles insistem na imagem de uma China próspera - campos laboriosamente cultivados, cidades com intensa vida comercial, vias de transporte muito movimentadas⁹⁵ - e ordeira - os chineses, mesmo os mais humildes, em geral evitam discussões ríspidas e tratam-se com polidez⁹⁶. O discurso jesuítico desenha a figura de um país onde a harmonia familiar e o caráter pacífico dos habitantes inviabilizam o surgimento de conflitos sociais. É a representação da China que os filósofos franceses assimilam e debatem. Até no verbete “Chineses” da *Encyclopédie*, o espírito “mais tranquilo” dos orientais é apresentado como um dos principais fatores para “os usos mais constantes, o governo mais uniforme, as leis mais duráveis” que caracterizam o maior império da Ásia⁹⁷. É hegemônica entre os filósofos das Luzes a imagem do Estado imutável e capaz de neutralizar os conflitos internos.

Mas os pensadores europeus não operam do mesmo jeito com essas representações. Existem significativas diferenças entre as análises de Montesquieu e de Voltaire. O caso da “idéia de um governo de uma grande família” permite vislumbrar o embate político

⁹³ Infelizmente não tive acesso direto a nenhuma dessas obras. Também não foi possível verificar se Montesquieu recorreu ou não à edição das *Cartas edificantes* de 1718, pois esta coletânea teve outras edições anteriores e posteriores. É certo que os mais importantes missionários na China desde o século XVI - Ricci, Parennin, Verbiest, Prémare, Fontaney etc- tiveram textos publicados nessa obra. Tive acesso a alguns estratos desses jesuítas em Boothroyd, N. e Détrie, M. (orgs.). *Le voyage en Chine - Anthologie des voyageurs Occidentaux du Moyen Age à la chute de l'Empire Chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992. Para uma análise da imagem da China construída pelos jesuítas, cf. Benrekassa, George. *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*. Paris: Payot, 1980, pp. 56-65. Cf. também Spence, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci - A história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁹⁴ É possível ver indicações a respeito da veneração chinesa pelos pais em duas cartas de Antoine Gaubil de 1726 e 1727 respectivamente. Cf. Boothroyd, e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, pp. 218-219.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 172-179 (textos dos jesuítas Joseph de Prémare e Jean de Fontaney presentes nas *Cartas edificantes e curiosas*).

⁹⁶ Comentando o grande movimento de embarcações nos rios chineses, Le Comte espanta-se com o bom comportamento dos chineses: “ce mouvement continuel d'un grand peuple, le plus intéressé qui soit au monde, devrait causer des querelles continuelles, mais la police est si bonne et les ordres des mandarins si exactement observés qu'à la reserve des injures que les Chinois n'épargnent guère, on n'entend presque jamais parler d'aucun fâcheux accident” (*Ibid.*, p. 169). Fontaney faz observações muito semelhantes a respeito do trânsito nas grandes vias terrestres (Cf. *Ibid.*, p. 177). Já no final do século XVI, Mateo Ricci escrevia que os chineses “raramente se ferem ou se matam mutuamente” e “assim não conhecem nenhuma disputa ou tumulto tão usual entre nós” (*Apud Spence, O palácio da memória de Matteo Ricci*, pp. 60-61).

⁹⁷ Diderot. *Encyclopédie. In: Oeuvres*, v. XIV, p. 141. Benrekassa firma que o verbete é de Diderot (*Le concentrique et l'excentrique*, p. 67).

veiculado pelas discussões a respeito da China. Para Voltaire, essa idéia expressa um modo de exercício de poder que, evitando a fraude teocrática, mantém na hierarquia estatal os sentimentos naturais de sociabilidade, os impulsos afetivos característicos da vida familiar. O Estado chinês apenas redimensiona a natureza sociável que os homens manifestam desde os primórdios de sua história, reafirma seus laços fundamentais e livra a autoridade pública de justificativas imaginárias. Em Montesquieu, porém, a mesma idéia tem origem bem diversa:

*Les législateurs de la Chine (...) confondirent la religion, les lois, les mœurs et les manières : tout cela fut la moral, tout cela fut la vertu. Les préceptes qui regardaient ces quatre points furent ce que l'on appela les rites. Cet fut dans l'observation exacte de ces rites que le gouvernement chinois triompha. On passa toute sa jeunesse à les apprendre, toute sa vie à les pratiquer. Les lettrés les enseignèrent, les magistrats les prêchèrent. Et, comme ils enveloppaient toutes les petits actions de la vie, lorsqu'on trouva le moyen de les faire observer exactement, la Chine fut bien gouvernée.*⁹⁸

O Estado que parece se ordenar como uma grande família resulta da estratégia dos legisladores. A moral capaz de reunir e confundir preceitos religiosos, leis, costumes e maneiras, orienta o comportamento dos chineses. Essa moral é aprendida e interiorizada pelos indivíduos através dos ritos. Se em Voltaire o Estado chinês organiza-se a partir da preservação da sociabilidade natural, aqui, ao contrário, ele estrutura-se tendo como referência princípios ensinados pelos ritos e práticas cotidianas formulados pelos dirigentes. A “idéia de uma grande família” e a ausência de conflitos internos derivam desse processo de aprendizagem que regula todas as “pequenas ações da vida”. Mais do que manter no mundo público as hierarquias e os afetos característicos da família, os legisladores chineses implantam um verdadeiro programa para a formação dos indivíduos, tendo “por principal objetivo do governo a tranquilidade do império”⁹⁹. Trata-se de um programa consciente que tem objetivos e meios bem definidos:

La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir (refere-se à tranquilidade). Dans cette idée, ils crurent devoir inspirer le respect pour les pères, et ils rassemblèrent toutes leurs forces pour cela. Ils établirent une infinité de rites et de cérémonies, pour les honorer pendant leur vie et après leur mort. (...)

⁹⁸ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 327-328.

⁹⁹ *Ibid.*, t. I, p. 329.

*Le respect pour les pères était nécessairement lié avec tout ce qui représentait les pères : les vieillards, les maîtres, les magistrats, l'empereur. Ce respect pour les pères supposait un retour d'amour pour les enfants ; et par conséquent le même des vieillards aux jeunes gens ; des magistrats à ceux qui leur étaient soumis, de l'empereur à ses sujets. Tout cela formait les rites, et ces rites l'esprit général de la nation.*¹⁰⁰

Na China, a “subordinação” é o meio escolhido para assegurar a tranquilidade pública, daí a importância da analogia entre a soberania e a autoridade paterna. Isso é cuidadosamente fixado pelos ritos e cerimônias concebidos pelos legisladores¹⁰¹. Montesquieu em nenhuma passagem nega que a autoridade paterna seja natural, mas procura demonstrar como o governo chinês a ritualiza e a transforma em instrumento disciplinar: enfatizada pelas práticas descritas no texto acima, ela é capaz de garantir a obediência dos súditos e, por outro lado, de habituar os magistrados e soberanos no seu amor. Ao ritualizar o natural respeito aos pais, os legisladores deslocam os sentimentos que a figura paterna mobiliza: o culto público a transforma em símbolo religioso, fazendo com que ela transcenda os limites da esfera doméstica. O respeito aos pais deixa de ser imediato e impulsivo para receber a mediação da disciplina estatal e religiosa, tornando-se, portanto, dever moral e tarefa cívica, além de ganhar sentido sagrado. Essa transcendência, que é passagem de representações da esfera da familiar para as esferas política e religiosa, possibilita identificar a figura paterna com o homem mais velho, o mestre e as autoridades públicas. A primeira figura é inserida em diferentes campos simbólicos, resignificando os outros personagens sociais. As diversas imagens do poder (o pai, o mestre, o soberano) são “confundidas” nas cerimônias propostas pelos legisladores. Deslocada da esfera que lhe é própria, a figura paterna pode funcionar como referência simbólica para as outras formas de autoridade. O que em Voltaire aparece como a extraordinária recusa do artifício político, surge em Montesquieu como requintado programa de exercício do poder, concebido por atores seguros de seus objetivos e capazes de propor meios para efetivá-los.

A maneira como Voltaire interpreta o “governo paternal” da China sugere a possibilidade de um domínio político que encontre sua legitimação nos sentimentos sociáveis primitivos e na “obediência voluntária” dos súditos. Oposto ao poder dos guerreiros e dos sacerdotes, o governo chinês nem coage nem ilude, pois os instintos que

¹⁰⁰ *Ibid.*, t. I, pp. 329-30.

¹⁰¹ Montesquieu não esclarece quem são esses legisladores. Ele pensa em Confúcio e seus discípulos?

fundamentam as relações sociais determinam o modo como é exercido o poder político. Na China o estabelecimento da esfera pública se realiza sem fissuras ou contradições com a esfera doméstica. Montesquieu, entretanto, compreende que a identidade entre o poder paterno e a soberania é construída a partir de um programa de dominação. Não se estabelece em decorrência de um processo espontâneo que impede a teocracia. Os sentimentos familiares só participam do jogo político através de mediações (ritos e cerimônias) que os transformam em produtos da cultura. O que detona o processo é o interesse dos dirigentes em assegurar uma “subordinação” capaz de manter o país próspero e tranquilo, submetendo os súditos de maneira pacífica. A hierarquia chinesa simula a hierarquia familiar, sacraliza esta última e altera o seu sentido original, operando intencionalmente com sua representação. Assim, para Montesquieu o povo chinês é educado a imaginar seu imperador e os mandarins como pais da nação - a transferência dos impulsos e afetos do universo doméstico para a esfera pública é parte de uma estratégia política governamental.

Diante da crítica de Montesquieu, a leitura de Voltaire parece simplista e superficial. Para este último, a China materializa um ideal de harmonia social e política? Para avançar na análise, convém discutir como ele explica a preservação da sociabilidade natural entre os chineses. A imagem paternal do monarca não é o único fundamento da estrutura do império mais antigo da Ásia. É decisiva a existência de magistrados e intelectuais que, por meio de atos administrativos justos e do culto, em uma religião racional, preserva o sentimento familiar na esfera pública. Nos textos de Voltaire, os membros dessa camada dirigente, os “mandarins letrados”, são o ponto de apoio do edifício cultural e político da China.

Apesar da imagem do Estado-família, a importância conferida aos mandarins afirma a idéia de uma sociedade rigidamente hierarquizada:

*Quand nous parlons de la sagesse qui a présidé quatre mille ans à la constitution de la Chine, nous ne prétendons parler de la populace ; elle est en tout pays uniquement occupée de travail des mains : l'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui, et le gouverne. Certainement cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de la raison qui soit sur le terre.*¹⁰²

¹⁰² Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 399.

A China, este “antigo monumento da razão”, só se realiza enquanto tal graças à autoridade dos paternais mandarins. Sua racionalidade articula-se com as relações afetivas e preservam os laços emocionais que mantêm o Estado coeso. O “grande número”, os filhos dessa enorme família devem receber a orientação afetiva do “pequeno número”, mas a camada dirigente faz o povo trabalhar. Anuncia-se, sem dúvida, a fronteira tradicional entre os que trabalham com as mãos e os que governam pela razão, mas Voltaire aponta uma identidade sentimental entre os dois grupos que funda e orienta o exercício do poder. A maneira como ele concebe a hierarquia chinesa inviabiliza a idéia de origem ou de futuro igualitário, pois consagra e eterniza papéis sociais distintos: os mandarins sempre representaram e continuarão a representar a figura do pai capaz de governar e amar seus protegidos, os trabalhadores manuais. As posições hierárquicas prescindem de qualquer iniciativa política, pois não se originam nem do pacto racional entre iguais, como nas repúblicas primitivas, nem da astúcia dos líderes religiosos, como nas teocracias.

Mas como ocorre a transferência dos sentimentos característicos do universo familiar para a estrutura de Estado?

Ao contrário de Montesquieu, Voltaire não compreende a figura paternal dos governantes da China como o produto de ritos e cerimônias, ou seja, não a interpreta como uma imagem estrategicamente preconcebida para facilitar o domínio político. Mais do que representar simbolicamente o pai, o mandarim conhece a essência da autoridade paterna que emerge da sociabilidade primitiva, agindo como um pai agiria. Entretanto, existem diferenças: o pai governa por instinto; o mandarim recorre à *sagesse* para exercer o poder. O que significa *sagesse*? Conhecimento científico? Sabedoria de fundamento religioso? Maneira de nomear a filosofia ilustrada? Averiguar o sentido do termo talvez ajude a entender a filosofia política de Voltaire.

Em primeiro lugar, o filósofo insiste em chamar os mandarins de “letrados”. O domínio da escrita é fundamental para o acesso à *sagesse*. Voltaire sabe o quanto é difícil aprender a escrever na China¹⁰³. Para se tornar “letrado” é preciso perseverança, talento e esforço. Mais do que na Europa, o homem que lê e escreve distingue-se do “populacho”. Portanto, ler e escrever constituem habilidades indispensáveis para o mandarim. Convém

¹⁰³ Para Voltaire, o chinês escrito compromete o desenvolvimento do país, pois dificulta a vulgarização das ciências e das técnicas: “l’art de faire connaître ses idées par l’écriture, qui devait n’être qu’une méthode très simple, est chez eux ce qu’ils ont de plus difficile” (Voltaire: *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 215).

notar o paradoxo de um Estado constituído a partir de sentimentos naturais que exige dirigentes orientados por livros.

A *sagesse*, porém, não se resume ao domínio da escrita. Ela reúne também certas crenças e práticas religiosas. Ao tratar da China, Voltaire sempre enfatiza a diferença entre a religiosidade dos mandarins e a do “populacho”:

*... dans le 1^o siècle de notre ère, ce pays fut inondé de la superstition des bonzes. Ils apportèrent des Indes l'idole de Fo ou Foé, adorée sous différents noms par les Japonais et les Tartares, prétendu dieu descendu sur la terre, à qui on rend le culte le plus ridicule, et par conséquent le plus fait pour le vulgaire. (...) Ces sectes sont tolérées à la Chine pour l'usage du vulgaire, comme des aliments grossiers faits pour le nourrir ; tandis que les magistrats et les lettrés, séparés en tout du peuple, se nourrissent d'une substance plus pure ; il semble en effet que la populace ne mérite pas une religion raisonnable.*¹⁰⁴

Voltaire refere-se à penetração do budismo na China, culto “ridículo” adotado pelo vulgo, mas raramente aceito entre magistrados e letrados, que em geral permanecem fiéis ao racional confucionismo. Em nenhuma outra abordagem a distinção entre mandarins e “populacho” é expressa com tanta ênfase: enquanto os primeiros “alimentam” seu intelecto com crenças e idéias razoáveis, afastando-se das imagens e lendas fantásticas, o vulgo entrega-se à imaginação delirante e às superstições. A racionalidade dos dirigentes permite que eles vejam o mundo tal como ele é. A religião dos imperadores e dos mandarins é “simples, sábia, augusta, libre de toda superstição e de toda barbárie”, jamais sendo “desonrada por imposturas, (...) jamais alterada por inovações absurdas”¹⁰⁵. A simplicidade e a pureza das crenças religiosas garantem a sua constância, pois impossibilitam grandes polêmicas. Clara e razoável, a religião dos governantes chineses prega apenas os preceitos da lei natural.

Sustentadas por lendas e dogmas obscuros incompreensíveis pelo simples uso da razão, as crenças religiosas conduzem frequentemente ao fanatismo e à intolerância. Na China, “o povo miúdo, governando pelos bonzos”¹⁰⁶, é tão velhaco quanto o nosso”¹⁰⁷, mas

¹⁰⁴ *Ibid.*, t. I, pp. 223-4.

¹⁰⁵ *Ibid.*, t. I, p. 69.

¹⁰⁶ No século XVIII, os sacerdotes budistas eram denominados dessa forma.

¹⁰⁷ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 113. A verbete em que se encontra essa passagem, “China”, estabelece a mesma diferença do *Ensaio sobre os costumes* entre a religião irracional dos “bonzos” e a religiosidade dos letrados “sem dogmas que insultam à razão e à natureza” (*Ibid.*, p. 114).

inexistem guerras entre as religiões, pois os dirigentes preservam crenças simples e puras. Vimos acima que Voltaire considera o budismo uma “seita” estranha às tradições chinesas, adotada em larga escala apenas pelos iletrados. Mas ela é tolerada pelos governantes, já que o povo necessita de “alimentação mais grosseira”¹⁰⁸.

A religião dos mandarins, ao contrário das “seitas” populares, é a única no mundo que evita completamente o fanatismo¹⁰⁹. Estabelecida para “tornar a alma tranquila”¹¹⁰, essa religião demonstra que “não é pela mentira que se serve o Deus da verdade”. Seu maior interprete, Confúcio, “jamais instituiu nenhum culto, nenhum rito; não se disse nem inspirado nem profeta; ele apenas reuniu em um corpo as antigas leis da moral”¹¹¹. Voltaire recusa o título de “fundador” da religião dos letrados à Confúcio, já que ninguém funda ou cria uma forma de adorar à Deus indicada pelo simples uso da razão, forma que prescinde de rituais destinados a mobilizar forças mágicas ou sobrenaturais. Para Voltaire a religiosidade dos mandarins confunde-se com a moral cívica não porque os ritos educam os chineses a verem as duas coisas como idênticas, pois ambas retiram seus princípios da natureza sociável do homem, por isso recomendam comportamentos semelhantes e adotam regras indispensáveis para a vida comunitária¹¹². O filósofo francês identifica o confucionismo com o deísmo racional que ele anuncia para os europeus instruídos¹¹³ e, ao afirmar a crença do pensador chinês no Deus único, rebate a tese da originalidade dos judeus e cristãos.

¹⁰⁸ Cf. Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 71.

¹⁰⁹ Cf. o verbete “Fanatismo” de Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 190.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹¹¹ Voltaire. *Le philosophe ignorant*. In: *Oeuvres*, v. XXVI, p. 88. Ao caracterizar Confúcio, Voltaire repete alguns traços de uma imagem que já circulava na França a várias décadas. Miguel Benítez, em um estudo sobre os manuscritos filosóficos clandestinos do período das Luzes, salienta que, nestes últimos, “la figure de Confucius illustra généralement la légitimité d’une morale bâtie sur les seules lumières naturelles de la raison”. Nas *Dificuldades sobre a religião proposta por P. Malebranche*, texto redigido provavelmente em 1711, o pensador chinês é apresentado como exemplo de filósofo pagão anterior a Jesus Cristo que ensinou a “maxima que funda toda moral”: a crença no criador que julga nossa conduta. Confúcio é um trunfo para os que se recusam a reconhecer a originalidade do cristianismo (cf. Benítez, Miguel. *La face cachée des Lumières – Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l’Âge Classique*. Paris/Oxford: Universitas/Voltaire Foundation, 1996, pp. 404-406).

¹¹² No verbete “De Confúcio” do *Filósofo ignorante*, Voltaire explicita alguns elementos do corpo das “leis da moral”: perdoar as injúrias, reprimir as paixões, cultivar a amizade e não fazer ao outro o que nós não queremos que nos seja feito (*Ibid.*, v. XXVI, pp. 88-89).

¹¹³ Certas premissas do neo-confucionismo que floresceu na China após o século XI, como a idéia de um princípio eterno racional que controla o universo, apresentam alguma similitude com as idéias dos deístas do século XVIII. Sobre as diferenças e semelhanças entre as duas posições, cf. Davis, Walter W. “China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”. In: *Journal of the History of Ideas*, v. XLIV, n° 4, Oct-Dec, 1983, pp. 523-548.

Voltaire apresenta Confúcio como o pensador ideal para orientar os dirigentes do Estado. De maneira alguma trata-se de um líder popular¹¹⁴, pois é impossível conduzir o povo por meio de livros e argumentos racionais. Mas “ele não conhecia outra inspiração que a atenção contínua em reprimir suas paixões”¹¹⁵; dessa forma pôde pregar uma moral “pura e severa”, a mais adequada para homens que exigem obediência de seus concidadãos. Confúcio era o mestre do autocontrole: ensinava a *sagesse* que facultava o governo das próprias paixões. Se os dirigentes não adquirissem essa qualidade jamais preservariam a harmonia familiar do Estado chinês. A *sagesse* confunde civismo, filosofia e religião e formando um conjunto de saberes capazes de inibir os excessos passionais, desde o interesse egoísta obsessivo até a exaltação do entusiasmo religioso. Como o confucionismo orienta homens que detém o poder de mando, esse conjunto de saberes tranquiliza ao invés de submeter, ensina a controlar os impulsos passionais sem a intervenção coercitiva de forças externas. Autônomo porque sabe dominar em si mesmo as paixões anti-sociais, o mandarim confuciano é capaz de governar orientando-se pelos princípios da sociabilidade natural dos homens.

Essa leitura do papel dos mandarins e do confucionismo mobiliza uma série de outras interpretações a respeito da China que antecederam os trabalhos de Voltaire. Spence assinala que desde Matteo Ricci os missionários jesuítas, a principal fonte do filósofo, despendem “boa parte - talvez a maioria - de suas energias atacando o budismo chinês, pois era o seu principal adversário”¹¹⁶. Em geral procuram apresentar as crenças budistas como irracionais - em especial a transmigração da alma - e rapidamente percebem “o *status* social baixo da maioria do clero budista”¹¹⁷. Essa imagem depreciativa do budismo é claramente incorporada por Voltaire. O confucionismo, ao contrário, recebe dos jesuítas uma leitura bem mais favorável: para Ricci, pioneiro na difusão do cristianismo na China, o sistema

¹¹⁴ Voltaire enfatiza a figura de Confúcio como mestre das camadas superiores da hierarquia: “après sa mort ses disciples furent les empereurs, les *calao*, c’est-à-dire les mandarins, les lettrés, et tout ce qui n’est pas peuple” (Voltaire. *Essai sur les moeurs*, t. I, p. 219).

¹¹⁵ *Ibid.*, t. I, p. 220.

¹¹⁶ Spence. *O palácio da memória de Matteo Ricci*, p. 264.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 131. A imagem bastante negativa do clero budista ainda é encontrada entre os jesuítas bem depois de Ricci, o primeiro missionário a pregar e converter no interior da China na passagem do século XVI para o XVII. Em carta escrita em fevereiro de 1699, publicada nas *Lettres édifiantes*, o missionário Joseph de Prémare repete a já tradicional análise a respeito dos budistas: “les bonzes sont ici en fort grand nombre. (...) Cependant ils sont fort méprisés des honnêtes gens, parce qu’avec ces apparences de piété, on sait leurs divers systèmes sur la religion, qui sont tous pleins d’extravagances, et que ce sont pour la plupart des gens perdus de débauche” (Boothroyd, e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, p. 175).

moral confuciano facilita a conversão dos chineses, “pois a essência de sua doutrina não contém nada contrário à fé católica”¹¹⁸. Afinal, as cerimônias dirigidas pelos mandarins não têm verdadeiro significado religioso nem alimentam superstições. Assim, “ser um seguidor do confucionismo era como ser membro de uma academia, mais do que propriamente adepto de um credo teológico específico”¹¹⁹. As duas características da religião dos letrados anunciadas por Ricci - o fundamento racional e a proximidade com as doutrinas cristãs - repercutem tanto no Ocidente como no Oriente. Um erudito chinês, Guo Zhengyu, depois de ler o livro *Sobre a amizade* redigido em chinês pelo jesuíta no final do século XVI, escreve-lhe uma carta louvando seu trabalho nos seguintes termos:

*Vocês e dois ou três colegas seus estavam ansiosos para difundir na China seus ensinamentos sobre o Senhor do Céu (Ricci apresenta desta forma o Deus cristão para os chineses) - esta intenção parece digna, e quando examinei a mensagem dela não apareceu nenhuma diferença com a que nossos próprios sábios ensinaram.*¹²⁰

Ao ultrapassar os limites europeus, a identidade entre o confucionismo e a cultura erudita da Europa cristã vulgariza-se durante o século XVII. Não pretendo avaliar a veracidade dessa maneira de perceber as relações entre o mundo chinês e o Ocidente, mas recorde-se a sua larga influência inclusive dentro da própria China. Sem dúvida, ela condiciona a análise dos filósofos das Luze, mas já no início do século XVIII, Leibniz, no *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, admira-se com a ordem e antiguidade da vida civilizada dos asiáticos e aproxima os preceitos religiosos confucianos da racionalidade cristã:

Como a China é um grande império, que não fica nada atrás em extensão à Europa cultivada, e a ultrapassa pelo número de habitantes, e em boa polícia; e como há na China uma moral exterior admirável sob certos aspectos, junta a uma doutrina filosófica, ou antes, a uma teologia natural, venerável pela sua antiguidade, estabelecida e autorizada desde há três mil anos, muito antes da filosofia dos gregos (...); seria uma grande imprudência e presunção para nós que viemos depois deles, e saídos a custo da barbárie, querermos condenar uma doutrina tão antiga, porque ela

¹¹⁸ Ricci. *História*, apud Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci*, p. 225.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹²⁰ Zhengyu, *Sobre a amizade*, apud Spence, *O palácio da memória de Matteo Ricci*, p. 166.

*não parece concordar, em primeiro lugar, com as nossas noções escolásticas ordinárias. (...) Assim, é racional ver se não se poderá dar-lhe um bom sentido.*¹²¹

Na busca desse “bom sentido”, Leibniz encontra na “teologia natural” do confucionismo sinais que indicam a crença em um Deus único, criador do universo, e na existência da alma independente do corpo. Como Ricci - o jesuíta é inclusive lembrado no início do texto -, o filósofo alemão identifica na doutrina dos eruditos chineses as crenças elementares da fé cristã. Ambas são consideradas naturais, porque expressam a racionalidade que dirige o universo. É importante notar como o aspecto próspero e a “moral exterior admirável” do “grande império” são apresentados como indícios da presença de uma doutrina religiosa verdadeira e próxima do cristianismo. Antigo e ordeiro, é improvável que o império chinês seja governado por homens supersticiosos ou incapazes de perceber o caráter divino da ordem universal. De certo modo, o mesmo argumento reaparece em Voltaire. Como atesta, no entanto, a própria obra do filósofo alemão, essa maneira de interpretar o caso chinês não é consensual nos séculos XVII e XVIII: o *Discurso* pretende opor-se ao jesuíta Nicolau Longobardi e ao franciscano Antônio de Santa Maria, missionários que combatem as “opiniões complacentes do seu predecessor” Mateo Ricci e apresentam o confucionismo como uma espécie de ateísmo¹²².

As análises de Voltaire a respeito da China devem ser compreendidas no contexto do debate exposto acima. O filósofo francês é ardente defensor do monoteísmo da camada dirigente chinesa, recusando teses como as de Longobardi, Santa Maria e até do verbete “Ateus” da *Encyclopédie* organizada por Diderot e D’Alambert¹²³. Daí a insistência em atacar a imagem da China como um Estado de ateus. O debate na Europa a respeito da

¹²¹ Leibniz, G. W. *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*. Lisboa: Colibri, 1991, p. 40.

¹²² *Ibid.*, p. 38.

¹²³ O verbete, escrito por um clérigo – Abbé Yvon -, afirma que os “nobres” e “sábios” da China, apesar de participarem dos cultos oficiais do império, manifestam “um ateísmo refinado”, pois não reconhecem outra divindade que a natureza. Mas “cette nature à laquelle ils donnent des attributs si magnifiques, qu’il semble qu’ils l’affranchissent des imperfections de la matière, en la séparant de tout ce qui est sensible et corporel, est néanmoins aveugle dans ses actions les plus réglées, qui n’ont d’autre fin que celle que nous leur donnons, et qui par conséquent ne sont utiles qu’autant que nous savons en faire un bon usage” (Abbé Yvon. “Athées”. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Endereço eletrônico: http://hera.inaf.cnr/egi-bin/getobject_?a.6:496./home/leonid/artfl/enc/). A temática de uma sociedade atea e, ao mesmo tempo, bem ordenada politicamente e conduzida pela mais exigente moral, constitui lugar comum no debate das Luzes e mesmo antes delas. Nesse sentido, os escritos de Pierre Bayle, que comento abaixo, são uma fonte decisiva para os filósofos do século XVIII. Para uma ampla análise do tema, cf. Bianchi, A. “Secolarizzazione e società di ateisti”. In: Vallari, L. L. e Dilcher, G. *Cristianismo, secolarizzazione e diritto moderno*. Milano: Giuffrè Ed., 1981, pp.294 e ss.

religiosidade dos chineses inicia-se no século XVII e prossegue durante a primeira metade do século XVIII. A princípio discute-se o caráter do culto à Confúcio - cerimônia religiosa ou cívica? - e a possível “idolatria” dos chineses; mais tarde, já no final do século XVII, o problema do ateísmo dos mandarins transforma-se no centro da disputa. Durante todo período, a maioria dos missionários jesuítas sustenta a tese de que a camada dirigente da China crê em um Deus semelhante ao cristão¹²⁴. O tema ganha proporções consideráveis: no início do século XVIII, um grande sucesso editorial, a obra do missionário Le Comte - *Memórias da China* - que defende a tese tradicional dos jesuítas, é intensamente discutida e condenada pela Sorbonne¹²⁵. Voltaire detalha o debate no capítulo XXXIX do *Século de Luís XIV* - “Disputas sobre as cerimônias chinesas”. Depois de citar uma passagem de Le Comte e apontar a incoerência dos que defendem o ateísmo dos letrados chineses e, ao mesmo tempo, rejeitam a tese de Bayle a respeito da possibilidade de um Estado de ateus¹²⁶, Voltaire arremata em tom conclusivo:

*Jamais les lettrés n'ont eu d'autre religion que l'adoration d'un être suprême. Leur culte fut la justice. (...) Il est constant que les Gaules, la Germanie, l'Angleterre, tout le septentrion, étaient plongés dans l'idolâtrie la plus barbare quand les tribunaux du vaste empire de la Chine cultivaient les mœurs et les lois, en reconnaissant un seul Dieu, dont le culte simple n'avait jamais changé parmi eux. Ces vérités évidentes devaient justifier les expressions du jésuite Le Comte.*¹²⁷

É curioso resgatar esse Voltaire caudatário dos jesuítas, logo ele tão agressivo com os membros da famosa Companhia. Benrekassa aponta a influência da “lição jesuítica” sobre o filósofo: ambos descrevem o sistema de mandarins como uma “hierarquia sem

¹²⁴ Cf. Boothroyd, e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, p. 84. O artigo “China” da *Encyclopédie*, com certa ironia, também aponta as divisões entre os europeus: “il est très-incertain si les Chinois étaient alors idolâtres, athées ou déistes”. Minimiza, entretanto, o possível caráter supersticioso da religião oficial: “la philosophie des souverains de la Chine paraît avoir été longtemps toute politique et morale” (Diderot. *Encyclopedie*. In: *Oeuvres*, v. XIV, pp. 124-125). É essa a perspectiva que parece ter prevalecido entre os filósofos.

¹²⁵ Boothroyd, e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, p. 151. Apesar da condenação de Le Comte, os missionários jesuítas continuaram insistindo no monoteísmo dos dirigentes chineses. Em uma carta de 1727, o grande tradutor dos clássicos chineses para o francês, Antoine Gaubil, descreve nos seguintes termos o diálogo travado com o imperador durante uma visita oficial dos membros da Companhia de Jesus residentes em Pequim: “l'empereur nous assura qu'il croyait et honorait comme nous un auteur et créateur de toutes choses, et que nous trompions très fort si nous croyions qu'il regardât comme Dieu l'homme appelé Fo, venu autrefois des Indes à la Chine” (*Ibid.*, p. 219). A passagem de Gaubil não me parece gratuita, já que evidencia duas teses caras aos jesuítas: os governantes chineses não são budistas e acreditam no Criador do universo.

¹²⁶ Cf. também Voltaire. *Remarques de l'Essai sur le Mœurs*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 552. Aqui o filósofo aponta a mesma incoerência.

brancos, sem hiatos, onde cada elemento faz eco em seu domínio à perfeição superior”¹²⁸, possibilitando que o poder se multiplique sem ameaçar a unidade do império. Assim, em Voltaire o mundo dos mandarins é definido pela ausência de conflitos e fissuras; harmônico, volta-se para o “cultivo dos costumes e das leis”. Sem dogmas e disputas teológicas, a crença no Deus único assegura o respeito a um princípio de justiça que garante a harmonia social, pois os mandarins limitam-se a cultuá-lo e evitam obscuras especulações metafísica, fonte do entusiasmo dos fanáticos. Enfim, a simplicidade assegura a tranquilidade¹²⁹.

No *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire esforça-se para demonstrar que o monoteísmo é a crença oficial do império, pregada inclusive pelos documentos estatais¹³⁰. Para o filósofo, quase todas as leis chinesas “são fundadas sobre o conhecimento de um Ser supremo”¹³¹. O argumento, de certa forma, lembra Leibniz: apresentando uma ordem impecável, o Estado chinês só pode estar sustentado sobre crenças razoáveis - o nível civilizatório dos chineses é o indício do monoteísmo de seus governantes. Por que muitos europeus, mesmo diante dos indícios e documentos comprobatórios, continuam a acusar os chineses de ateísmo ou idolatria? Eles julgam a China tendo como única referência a cultura européia: como não encontram os seus próprios ritos e preconceitos orientando a vida religiosa dos outros povos, pensam que estes últimos não têm religião ou desconhecem a verdadeira divindade¹³².

O fato de Voltaire tomar o partido dos jesuítas no debate a respeito da China é bastante significativo. De Mateo Ricci a Restif de la Bretonne, a China aparece como sociedade próspera e pacífica, dirigida por um Estado capaz de controlar as paixões. Dessa forma, ela corresponde em alguma medida ao modelo civilizatório europeu. Entretanto, a

¹²⁷ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier Frères, 1947, t. II, pp. 243-244.

¹²⁸ Benrekassa. *Le concentrique et l'excentrique*, p. 61.

¹²⁹ Não apenas os chineses eram vistos como ateus por alguns religiosos e como autênticos seguidores de uma forma racional de culto, por outros. Também os japoneses entram no debate. Eles são acusados de não terem uma religião verdadeira, porque não acreditam no céu e no inferno, nem mesmo na imortalidade da alma. Contra este juízo escreve o marquês D'Argens nas *Lettres chinoises, ou correspondance philosophique, historique e critique entre un chinois voyageur à Paris et ses correspondantes à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon* (1766). Os japoneses, segundo D'Argens têm uma religião que, “par repport aux moeurs”, só prescreve “l'observance des choses qui leur sont ordonnées, soit par la loi de la nature, soit par les lumières de la raison, soit par les ordres des souverains et des magistrats” (*apud* Bianchi, “Secolarizzazione e società di ateí”, p. 298, nota 6).

¹³⁰ Cf.: Voltaire. *Essai sur les moeurs*, t. I, pp. 220-222.

¹³¹ *Ibid.*, t. I, p. 70.

¹³² *Ibid.*, t. I, p. 222.

China é muito diferente da Europa: desconhece o cristianismo, não apresenta as mesmas instituições políticas, cultiva outros costumes e sua escrita e sua arte são extravagantes. Inegavelmente civilizada, ela é enigmática. Só o século XIX define a China como bárbara¹³³. Para a Europa clássica, ela representa outra ordem social, sem dúvida, mas não exatamente uma civilização inferior. Voltaire reconhece e propaga a incômoda grandeza do império da Ásia e, assumindo a perspectiva de suas fontes jesuíticas, encontra o segredo desse enigma no grupo dos mandarins, detentor de uma *sagesse* ao mesmo tempo civilizadora e natural. Negar o ateísmo desse grupo significa afirmar o que Voltaire deseja reter do cristianismo: a crença na existência da ordem universal criada pelo Ser superior, ordem que pode servir de referência para a definição do justo e do injusto. Para o filósofo, essa camada dirigente, nem atéia nem supersticiosa, realiza a grande síntese entre vida civil e vida religiosa, guardando desta última somente o indispensável para a formação de homens justos.

Tentarei depurar melhor a referida síntese. No diálogo filosófico *Entrevistas chinesas*, Voltaire faz o mandarim explicar para o jesuíta a ordem social dos chineses: “nós não temos nem a mesma língua, nem a mesma escrita, nem a mesma religião do povo”¹³⁴. O último aspecto da diferença entre os mandarins e os outros chineses, o religioso, é também o mais importante, pois legitima o domínio político. Vejamos o discurso do mandarim:

Nous avons adoré dans tous les siècles un seul Dieu, créateur de l'univers, juge des hommes (...). Ces dogmes purs ont paru dictés par la raison universelle. Notre empereur présente au Souverain de tous les êtres les premiers fruits de la terre ; nous l'accompagnons dans ces cérémonies simples et augustes ; nous joignons nos prières aux siennes. Notre sacerdoce est la magistrature ; notre religion est la justice ; nos dogmes sont l'adoration, la reconnaissance, et le repentir : il n'y a rien là dont on puisse abuser ; point de métaphysique obscure qui divise les esprits, point de sujet de

¹³³ Comentando a correspondência dos enviados dos governos europeus à China no decorrer do século XIX, Ninette Boothroyd observa: “tous les comptes rendus que les ambassadeurs rapportèrent en Occident donnaient du Céleste Empire et des habitants une image qui paraissait de moins en moins flatteuse ; pour finir, il n'allait plus rien rester du mythe de la Chine auquel avaient largement contribué les Jésuites et les philosophes du siècle des Lumières. (...) Mais ce qui prime surtout dans leurs récits, ce sont les références à la rigidité du système impérial et surtout aux indignités qu'infligent le protocole et les mandarins de ce pays babare aux représentants d'une civilisation supérieure...” (Boothroyd e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, pp. XIV-XV). Segundo Muriel Détrie, comerciantes, artistas e intelectuais europeus, nas narrativas de suas viagens ao império asiático, também manifestam um crescente sentimento de superioridade (*ibid.*, pp. 509-511).

¹³⁴ Voltaire. *Entretiens chinois*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 20.

*querelles ; nul pretexte d'opposer l'autel au trône ; nulle superstition qui indigne les sages ; aucun mystère qui entraîne les faibles dans l'incrédulité, et qui, en les irritant contre des choses incompréhensibles, leur puisse faire rejeter l'idée d'un Dieu que tout le monde doit comprendre.*¹³⁵

A ficção de Voltaire novamente apropria-se das circunstâncias históricas, mas depura as variáveis e as dúvidas características dos processos humanos, o que revela o arquétipo que orienta o historiador. Voltaire sabe que na China existem mandarins budistas e, talvez, alguns ateus. Ele sabe também que nem sempre o país esteve livre de conflitos internos e príncipes despóticos¹³⁶. No entanto, o “espírito da nação” está representado no quadro exposto acima, por isso a ordem tradicional é retomada mesmo depois das piores “revoluções”. O discurso do mandarim resume a racionalidade da religião da camada dirigente chinesa: seus “dogmas puros” – em especial a crença em um único Deus – parecem ditados pela “razão universal”; “cerimônias simples e augustas” os exprimem. As cerimônias, note-se, apenas espelham o caráter racional dessa religião. Para tal, é decisivo que os oficiais desses ritos sejam os mesmos do poder civil: o imperador e os mandarins. O personagem afirma: “nosso sacerdócio é a magistratura; nossa religião é a justiça” – encontramos exatamente aqui o sentido da *sagesse* e da harmonia dos chineses. Sacerdote e magistrado confundem-se na figura do mandarim. Não há “abuso” de poder, pois nenhuma “metafísica” lhe confere forças extraordinárias. Ele venera e fala em nome de uma “justiça” que o exame lúcido da natureza é capaz de revelar. Livre da “metafísica”, dos “mistérios” ou das superstições, ele, no exercício de sua magistratura, transmite as regras naturais da convivência humana, comportando-se como um chefe guiado simplesmente pelo instinto, um pai. Para evitar aqueles obstáculos, o magistrado precisa ser também o oficial religioso, pois deve controlar o culto da divindade e manter sua pureza, impedindo que ganhe sentidos estranhos à lógica do universo. Assim, a religião dos mandarins não tem uma hierarquia oposta à do Estado. Prova disto é fato do imperador ser, “desde tempos imemoriais, o primeiro pontífice”¹³⁷.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹³⁶ Cf. Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 783-793. Trata-se do capítulo CXCV que analisa as invasões na China do século XVII. Cf. também *Ibid.*, t. I, pp. 123-124. Nestas páginas Voltaire admite a existência de mandarins “seduzidos” pela “seita de Fo” e alguns “filósofos ateus”.

¹³⁷ *Ibid.*, t. I, p. 218.

A crença em um Deus criador do universo é para os jesuítas a porta aberta para a conversão dos chineses. Para Voltaire, entretanto, por se exprimir de modo “puro” no império asiático, o monoteísmo impede ali a vitória católica, pois evita a aceitação dos dogmas e da teologia da Igreja romana. O povo talvez necessite de imagens mais grosseiras e impressionantes para sentir a divindade, mas os mandarins, acostumados a pensar com clareza, jamais se renderão ao misticismo e à “metafísica” obscura. Dessa forma, Voltaire perverte o argumento de Leibniz e dos jesuítas em favor de outra tese.

É possível observar o caráter infantil que Voltaire atribui ao comportamento popular: primeiro os membros do povo aparecem como os “filhos” dos mandarins e imperadores; agora, o filósofo os apresenta como seres facilmente impressionáveis, sujeitos à influência de lendas e fantasias. Como os governantes chineses reagem diante das superstições populares? Em um diálogo escrito para o verbete “Catecismo Chinês” do *Dicionário filosófico*, novamente o mandarim toma a palavra, mas agora para orientar o jovem príncipe de uma província da China. Quando o príncipe Kou pergunta como o soberano deve lidar com as crenças populares “extravagantes”, o sábio Cu-Su responde:

*La loi naturelle permet à chacun de croire ce qu'il veut, comme de se nourrir de ce qu'il veut. (...) Un prince n'a pas le droit de faire pendre ceux de ses sujets qui n'auront pas pensé comme lui ; mais il a le droit d'empêcher les troubles ; et, s'il est sage, il lui sera très aisé de déraciner les superstitions.*¹³⁸

Mais do que uma descrição fiel da China, o texto expressa a proposta filosófica de tolerância. Mas é significativa a escolha do cenário chinês: o império asiático é o Estado que melhor aproxima-se do modelo pensado por Voltaire. Tolerantes e paternalistas, os líderes chineses não forçam o povo a romper com suas ilusões¹³⁹. Mas eles vigiam e controlam as “seitas” populares, evitando conflitos entre fanáticos e, aos poucos e sem violência, tentam orientar o homem comum para que aceite uma crença razoável. Se a infantilidade do povo pode ser violenta e intolerante, cabe ao governo uma tarefa pacificadora e pedagógica: tolerar para evitar conflitos, reprimir os “abusos” e, lentamente, fazer desacreditar as superstições.

¹³⁸ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 87.

Mas os mandarins desempenham ainda outra tarefa: evitam que o imperador transforme-se em déspota. A estrutura administrativa e judiciária do Estado representa uma barreira para o poder despótico:

*L'esprit humain ne peut certainement imaginer un gouvernement meilleur que celui où tout se décide par de grands tribunaux, subordonnés les uns aux autres, dont les membres ne sont reçus qu'après plusieurs examens sévères. Tout se règle à la Chine par ces tribunaux. (...) Il est impossible que, dans une telle administration, l'empereur exerce un pouvoir arbitraire. Les lois générales émanent de lui ; mais, par la constitution du gouvernement, il ne peut rien faire sans avoir consulté des hommes élevés dans les lois, et élus par les suffrages.*¹⁴⁰

Podemos observar a imagem do Estado plenamente controlado pelas leis: a estrutura hierárquica da justiça, determinada pela antiga e respeitada legislação (“tudo se decide por grandes tribunais”), assim como a maneira de realizar o recrutamento dos magistrados (“os membros só são recebidos após muitos exames severos”), impedem que os interesses particulares - o “arbitrio” - contaminem o poder público. Ainda que o imperador mantenha-se no cume da hierarquia, já que as decisões “emanam” dele, não existe a possibilidade do soberano governar sem consultar os magistrados. Consultar não significa apenas pedir conselhos, pois o soberano não pode ferir as leis tradicionais da China. O magistrado chega a seu posto seguindo rigorosamente as leis escritas e sendo examinado a partir delas, dessa forma é o depositário vivo da tradição legislativa. Ninguém melhor que ele pode julgar se o soberano age ou não de acordo com as antigas regras. Mais do que aconselhar, o magistrado-mandarim legitima ou não as decisões do imperador. Os tribunais representam uma complexa estrutura capaz de combater a arbitrariedade, pois vigia e educa o soberano.

Em outro texto, Voltaire também salienta que os “tribunais, subordinados uns aos outros”, inibem o poder arbitrário dos governantes provinciais. A pena fatal, por exemplo, jamais é decidida por uma única autoridade pública:

Il y a de quatre mille ans que les tribunaux de cet empire existent, et il y a aussi plus de quatre mille ans qu'on n'exécute pas un villageois à l'extrémité de l'empire sans

¹³⁹ Segundo o filósofo, os imperadores da China sempre permitiram “os muçulmanos e as diferentes sortes de bonzos” mas, no final do século XVII, proibiram o cristianismo em virtude da intolerância deste culto frente aos demais (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 791-792).

¹⁴⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 785-786.

*envoyer son procès à l'empereur, qui le fait examiner trois fois par un de ses tribunaux ; après quoi il signe l'arrêt de mort, ou le changement de peine, ou de grâce entière.*¹⁴¹

O fato dessa passagem aparecer em um comentário a respeito da obra de Beccaria, indica que Voltaire também pensa a China como parâmetro para o sistema judiciário europeu. O ponto decisivo do sistema chinês, o que serve de modelo para os países da Europa, é a existência da corte suprema, composta pelos magistrados mais experientes e instruídos, responsáveis pelas sentenças finais nos processos que decidem a vida ou morte dos cidadãos. Decisões deste tipo jamais podem ser tomadas por indivíduos isolados, pois devem ser discutidas entre os mais profundos conhecedores dos princípios da justiça. Mesmo um chinês humilde tem o direito de ver seu caso debatido pelos tribunais supremos. Além de punirem através de julgamentos impessoais e isonômicos, os tribunais chineses recomendam os homens mais virtuosos ao soberano: é o único sistema judiciário do mundo que recompensa os benfeitores e lhes possibilita ascensão social, estimulando as boas ações¹⁴².

A análise dos tribunais e dos mandarins talvez seja uma resposta a Montesquieu. O *Espírito das leis*, além de apresentar as cerimônias chinesas como estratégias de dominação política, define o império asiático como despótico. O texto, aliás, é enfático quando trata do tema:

*La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte. Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui cela n'est pas.*¹⁴³

Montesquieu afirma que “o governo despótico tem por princípio o medo”¹⁴⁴. O poder imenso do despota exige a “obediência extrema”, conquistada pelo uso constante da

¹⁴¹ Voltaire. *Commentaire sur le livre des Délits et des peines*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 557.

¹⁴² Para provar sua tese, Voltaire narra uma história exemplar: “un pauvre paysan, nommé Chicou, trouve une bourse remplie d'or qu'un voyageur a perdue ; il se transporte jusqu'à la province de ce voyageur, et remet la bourse au magistrat du canton, sans vouloir rien pour ses peines. Le magistrat, sous peine d'être cassé, était d'en avertir le tribunal suprême de Pékin ; ce tribunal, obligé d'en avertir l'empereur ; et le pauvre paysan fut créé mandarin du cinquième ordre : car il y a des places de mandarins pour les paysans qui se distinguent dans la morale...” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 217-218). Esta passagem evidencia como Voltaire não nota hiatos e fissuras nas relações de poder na China: do magistrado provincial ao imperador, passando pelos tribunais, nenhuma informação ou dado relevante é omitido à instância superior, possibilitando um perfeito controle dos acontecimentos.

¹⁴³ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 136.

força: é preciso abater toda coragem, aniquilar “o menor sentimento de ambição” dos que detêm “os primeiros lugares”; ainda que o “último dos súditos esteja em segurança”, os “grandes” devem estar expostos à “fantasia do príncipe”¹⁴⁵. A China é governada a partir do medo, pois a ordem é mantida graças aos “golpes de bastão” e as “pilhagens dos mandarins” dominam a vida cotidiana - a honra e a virtude inexistem¹⁴⁶. Para chegar a essa tese, Montesquieu submete suas fontes, os missionários jesuítas, à crítica severa: eles deixam-se impressionar pelo “exercício contínuo da vontade de um só, pelo qual eles mesmos são governados”. Sendo assim, projetam sobre a China uma concepção de ordem que ilustra o despotismo pelo qual a própria Igreja é dirigida¹⁴⁷. Assimilando acriticamente essa imagem jesuítica, os apologistas da China - Voltaire, por exemplo - realizam, indiretamente, o elogio da concepção de ordem formulada pela Contra-Reforma católica. Portanto, a crítica de Montesquieu coloca em cheque a posição política e religiosa de Voltaire, pois a aproxima de seus maiores adversários. Não é difícil entender a preocupação de Voltaire em rebater a maneira como o *Espírito das leis* define o Estado chinês.

Montesquieu, entretanto, também depende da imagem da China criada pelos missionários jesuítas. Como salienta Spence, essa imagem é ambígua. Ricci, um de seus principais formuladores, “estava de fato profundamente dividido sobre as avaliações do país e do governo e nunca atingiu uma síntese”¹⁴⁸. Se ele admira o confucionismo da elite e a ordem social, a ponto de pensar que a China “tinha muitos elementos de uma república, pois o imperador sempre respondia às iniciativas dos seus ministros”¹⁴⁹ - vemos aqui a possível origem de algumas opiniões de Voltaire -, por outro lado, identifica uma suposta decadência do império asiático:

Assim, o povo e os governantes chineses descenderam de um estado de pureza mais nobre e parcialmente esquecida para um ciclo de desonestidades e ganância, onde eram corriqueiros terríveis espancamentos e necessários vigilantes para vigiar os vigilantes (...). Ricci descreveu o pavor aos governantes em que viviam as pessoas simples: os magistrados realizavam suas audiências públicas com maior pompa e espetáculo do que o papa em Roma, escreveu ele, ao passo que o imperador se encerrava numa

¹⁴⁴ *Ibid.*, t. I, p. 64.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, t. I, pp. 31-33.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, t. I, p. 134.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, t. I, p. 135.

¹⁴⁸ Spence. *O palácio da memória de Matteo Ricci*, p. 224.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

*magnificiência miserável entre seus palácios, mulheres, eunucos, rouxinóis e árvores floridas, como o déspota assírio Sardanápalo.*¹⁵⁰

Várias dessas imagens foram reproduzidas pelos textos jesuíticos a respeito da China. No final do século XVII, Le Comte apresenta uma descrição dos mandarins que recupera em grande medida a figura apresentada por Ricci:

*Ces messieurs sont d'un grand froid et paraissent avec un air de gravité capable d'attirer le respect, d'inspirer la crainte : laquelle augment encore à la vue des officiers de justice qui les environnent, dont quelques-uns portent des chaînes et les autres de gros bâtons, toujours prêts au moindre signe de lier et de charger de coups ceux que le mandarin voudrait faire punir.*¹⁵¹

Vemos nesses textos jesuíticos alguns dos elementos decisivos da tese de Montesquieu. Em primeiro lugar, a idéia de uma decadência que termina por acentuar as características despóticas do governo chinês e a desonestidade dos mandarins. Depois, a figura do chinês comum como alguém permanentemente apavorado e sob a ameaça de uma força punitiva violenta e arbitrária – é significativa a imagem dos bastões a serviço dos mandarins. Por fim, a representação do imperador na clausura de seu palácio, relacionando-se apenas com eunucos e mulheres, como um antigo príncipe oriental.

Esta última imagem é particularmente forte em Montesquieu e opõe-se claramente à figura do imperador desenhada por Voltaire, na qual o soberano parece bem informado pelos tribunais do país. Segundo o *Espírito das leis*, os primeiros príncipes foram “sábios” e promoveram a unidade nacional, mas depois as famílias monárquicas se fecharam em seus palácios, onde prevalecia “a corrupção, o luxo, a ociosidade, as delícias”. Assim, o palácio se tornou “inimigo do império” e, sem a autoridade legada pelo mérito, passou a governar apenas pela força bruta – o que impediu, aliás, o estabelecimento de governos estáveis e possibilitou o sucesso dos usurpadores¹⁵². A partir de então, a história chinesa é uma sequência de conquistas estrangeiras e golpes de Estado. Montesquieu não precisa muito bem quando esse período começou e, em passagem obscura, salienta que a

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 226-227.

¹⁵¹ Boothroyd e Détrie (orgs.). *Le voyage en Chine*, p. 156. Em carta de 1699, De Prémare também salienta a veneração e o temor que os mandarins e suas comitivas inspiram nas pessoas comuns quando passam pelas ruas (*ibid.*, p. 175).

¹⁵² Cf. Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 110.

prosperidade do país nunca foi comprometida, pois o clima e a prodigiosa fertilidade das chinesas favorecem a “propagação da espécie humana”. O despotismo, mesmo sendo cruel, nem despovoava nem empobrece o país, ao contrário, “está a todo instante interessado em que todo mundo possa trabalhar sem temor de ser frustrado em suas penas”¹⁵³. Enfim, a golpes de bastão e, não nos esqueçamos, cultuando seus senhores como verdadeiros pais, a China trabalha e mantém-se ordeira. O filósofo sugere que esse Estado é dirigido como um domínio doméstico, isto é, sem os sentimentos (a “virtude” cívica ou a “honra” aristocrática) e o equilíbrio entre os poderes que caracterizam a esfera pública.

Montesquieu classifica como despóticos todos os grandes impérios asiáticos. A China é pensada a partir de um modelo explicativo concebido para os Estados não-europeus. Dentro desse quadro, ela é apenas o caso menos infeliz. Na imagem da China proposta por Montesquieu despontam elementos que, nos séculos XIX e XX, serão recuperados pelo “orientalismo”. Segundo Edward Said, “a essência do orientalismo é a distinção inextirpável entre a superioridade ocidental e inferioridade oriental”¹⁵⁴, derivada do ordenamento das informações a respeito da Ásia e da África de maneira a estabelecer a rígida diferença entre um “nós” familiar e um “eles” estranho. Montesquieu não é um teórico *avant-lettre* do “orientalismo”, mas acaba por caracterizar o asiático como um tipo humano servil e efeminado, incapaz de superar o poder arbitrário de seus governantes ou conquistadores. Em contrapartida, salienta o caráter livre do europeu, sempre pronto a resistir às tiranias¹⁵⁵. No período do imperialismo, intelectuais e autoridades das grandes potências reorientam os termos de uma distinção já esboçada no imaginário europeu. Montesquieu, sem dúvida, ajuda a traçar esse esboço¹⁵⁶.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 135-136.

¹⁵⁴ Said, Edward W. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 52.

¹⁵⁵ O clima é um dos principais fatores para a “servidão” asiática e a “liberdade” européia. Uma clara exposição dessa polaridade encontra-se em Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, pp. 286-293 (trata-se do livro 17: “Como as leis da servidão política têm relação com a natureza do clima”).

¹⁵⁶ É possível observar vários traços da imagem dos Estados orientais de Montesquieu no discurso do inglês Arthur Balfour à Câmara dos Comuns britânica em 1910: “Pode-se olhar para o conjunto da história dos orientais no que é chamado, falando de maneira geral, de Leste, sem nunca encontrar traços de autogoverno. Todos os séculos grandiosos desses países – e eles foram muito grandiosos – foram vividos sob despotismo, sob governos absolutos. Todas as suas grandiosas contribuições para as civilizações – e elas foram grandiosas – foram feitas sob essa forma de governo. Um conquistador sucedia outro conquistador; uma dominação seguia outra; mas, nunca, em todas as reviravoltas da sina e da fortuna, se viu uma dessas nações, de modo próprio, estabelecer o que nós, de um ponto de vista ocidental, chamamos de autogoverno” (*apud* Said, *Orientalismo*, p. 43). Balfour, como o filósofo francês, também generaliza o despotismo para todo o Leste e

Em Voltaire, como demonstra Benrekassa, a “China utópica permanece uma utopia do Estado pleno”: o mandarim, enquanto “monitor esclarecido” do príncipe, detém um saber capaz purificar o poder estatal e instaurar um “campo político neutro” que, por sua vez, possibilita “a aprendizagem e o reconhecimento da lei como Lei”, superando todos os conflitos sociais¹⁵⁷. Retornarei a esse ponto. Entretanto, Voltaire resiste à “orientalização” da China já em curso com o *Espírito das leis*. A “utopia do Estado pleno” rejeita e contragolpeia outra imagem não menos problemática e carregada de consequências: a do despotismo oriental. O contragolpe é explícito:

*... mais vous remarquerez d'avance que les voyageurs, et surtout les missionnaires, ont cru voir partout de despotisme. On juge de tout par l'extérieur : on voit des hommes que se prosternent, et dès lors on les prend pour de esclaves. Celui devant qui l'on se prosterne doit être maître absolu de la vie et de la fortune de cent cinquante millions d'hommes ; sa seule volonté doit servir de loi. Il n'en est pourtant pas ainsi (...). Il suffit de dire ici que, dans les plus anciens temps de la monarchie, il fut permis d'écrire sur une longue table, placée dans le palais, ce qu'on trouvait de répréhensible dans le gouvernement ; (...) et que, dans les temps paisibles, les représentations des tribunaux ont toujours eu force de loi. Cette observation importante détruit les imputations vagues qu'on trouve dans l'Esprit de lois contre ce gouvernement, le plus ancien qui soit au monde.*¹⁵⁸

Voltaire acusa Montesquieu de ser vago e superficial: prendendo-se à aparência das cerimônias, deixa de analisar os meios de manifestação política - a “longa mesa” de protestos - e o trabalho dos tribunais. É importante notar que Voltaire também encontra nos missionários a origem da imagem equivocada de uma China despótica: tendo como referência os seus preconceitos, interpretam o comportamento dos chineses diante de suas autoridades como sinais de obediência absoluta, desconsiderando o complexo institucional ligado a esse comportamento. Segundo essa crítica, Montesquieu apenas assimila a tendência preconceituosa de ver “despotismos” em todas as civilizações estrangeiras, atribuindo um sentido pernicioso a qualquer atitude que não corresponda aos modelos europeus¹⁵⁹. Voltaire e Montesquieu encontram nas fontes as origens dos erros, do outro,

não descarta a grandiosidade dos impérios orientais, mas a história deste últimos é uma sucessão de conquistas que nunca superaram os “governos absolutos”.

¹⁵⁷ Benrekassa. *Le concentrique et l'excentrique*, pp. 71-73.

¹⁵⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 216.

¹⁵⁹ Voltaire reage com veemência à tendência do *Espírito das leis* interpretar todos os Estados asiáticos como repetições do suposto modelo político centralizador e arbitrário dos turcos: “Le viziriat de la Turquie doit-il

pois a ambiguidade dos textos jesuíticos permite as suas duas leituras e oferece um campo de possibilidades a partir do qual instaura-se o debate sobre o verdadeiro significado do governo da China.

Insistindo que “o despotismo é apenas o abuso da monarquia” e não pode ser reconhecido como forma de governo e perdurar durante séculos, Voltaire lembra constantemente os processos dos tribunais para provar “que são as leis que reinam na China”, apesar das reverências devidas ao imperador e aos mandarins¹⁶⁰. A estrutura dessa monarquia impõe claros limites ao exercício *abusivo* do poder. Eis mais uma passagem do *Ensaio sobre os costumes*:

*Le gouvernement despotique serait celui où le prince pourrait, sans contrevenir à la loi, ôter à un citoyen les biens ou la vie, sans forme et sans autre raison que sa volonté. Or s'il y eut jamais un État dans lequel la vie, l'honneur, et les biens des hommes, aient été protégé par les lois, c'est l'empire de la Chine. Plus il y a de grands corps dépositaires de ces lois, moins l'administration est arbitraire...*¹⁶¹

Voltaire ataca a maneira como Montesquieu define o despotismo: o ponto decisivo não é a existência do medo como princípio de governo, mas a ausência de leis e instituições estáveis. Como salientei no primeiro capítulo, para Voltaire o despotismo não é exatamente um modo de organizar o Estado, pois o poder arbitrário impossibilita a constituição da ordem institucional. Na China, os “grandes corpos depositários das leis” - os tribunais de mandarins - inviabilizam a arbitrariedade e garantem a vida civilizada pacífica e ordeira. Ao discutir metodicamente os processos judiciais e respeitar regras claras e razoáveis, esses “corpos” não exprimem a vontade particular de seus membros nem atemorizam os súditos - jamais ameaçam suas propriedades, por exemplo¹⁶² -, pois julgam e agem na obediência de critérios impessoais bem conhecidos. É a *sagesse* do mandarinato que orienta a formulação desses critérios. Ela é o verdadeiro princípio das instituições estatais.

être regardé comme une règle générale, uniforme, et fondamentale, de tous les États du vaste continent de l'Asie ?” (Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 436).

¹⁶⁰ Voltaire. *L'A, B, C*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, pp. 324-325.

¹⁶¹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 786.

¹⁶² Para desmentir Montesquieu, Voltaire procura apresentar documentos e relatos de viagens que provam o respeito dos governos à propriedade dos indivíduos tanto na China como na Índia. Cf.: Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, pp. 443-444.

Voltaire procura ainda contradizer a imagem da China governada por meio de “golpes de bastão”:

*Les écrits moraux de Confucius, publiés six cents ans avant notre ère, lorsque toute notre Europe vivait de glands dans ses forêts ; les ordonnances de tant d'empereurs, qui sont des exhortations à la vertu ; des pièces de théâtre même qui l'enseignent, et dont les héros se dévouent à la mort pour sauver la vie à un orphelin ; tant de chefs-d'oeuvre de morale traduits en notre langue : tout cela n'a point été fait à coups de bâton.*¹⁶³

A China é civilizada e oferece exemplos de produtos culturais e de instituições que merecem ser conhecidos pelos europeus¹⁶⁴. Lembrando as grandes realizações da civilização chinesa que já haviam seduzido pensadores como Leibniz, Voltaire desacredita a imagem de um país atemorizado pela violência de seus governantes. A arte, a filosofia e a moral desse império asiático jamais poderiam florescer se o medo dominasse os espíritos e fosse o princípio dinâmico da vida social. A sociabilidade amena, o requinte das artes, o equilíbrio do sistema judiciário e a ética razoável inibem a violência bárbara. Os famosos “golpes de bastão” ordenados pelos mandarins não constituem o fator determinante da ordem pública. Eles cumprem apenas a tarefa de punir os criminosos e conter o “populacho”¹⁶⁵. Por outro lado, esse debate demonstra como Voltaire descarta a idéia de que os Estados devem ter por princípio a virtude, a honra ou o medo, tal como define o terceiro livro do *Espírito das leis*¹⁶⁶. Ele recusa o quadro classificatório de Montesquieu e identifica na “utopia chinesa” uma ordem plenamente racional.

Desde o início do *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire opõe o Estado chinês ao controle teocrático. Ao contrário de outras monarquias antigas, esse império nunca se baseou na autoridade dos sacerdotes. Sem depender dessa ilusão, o nascimento do domínio político parece não promover sérias rupturas com a sociabilidade instintiva da espécie. De alguma maneira (Voltaire não esclarece muito bem esse processo) os fundadores das

¹⁶³ *Ibid*, v. XXX, p. 431.

¹⁶⁴ Em 1773 Voltaire inspira-se na peça de teatro chinesa citada acima para escrever *L'orphelin de la Chine*. Cf.: *Oeuvres*, v. V, pp. 301-356.

¹⁶⁵ Mais uma vez criticando a precipitação do autor do *Espírito das leis*, Voltaire afirma: “certainement, de ce qu'on écarte la populace avec le pantsé (nome chinês do bastão punitivo), et de ce qu'on donne des coups de pantsé aux gens insolents et fripons, il ne s'ensuit pas que la Chine ne soit gouvernée par des tribunaux qui veillent les uns sur les autres, et que ce ne soit une excellente forme de gouvernement” (Voltaire. *Commentaire sur le livre des Délits et des peines*. In: *Oeuvres*, v. XXV, p. 557).

¹⁶⁶ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, pp. 23-33.

instituições públicas chinesas conseguiram transformar os princípios comunitários naturais em uma forma de saber ou de sabedoria - *sagesse*. Enquanto *sagesse*, consciência pura da natureza humana, tais princípios puderam ser convertidos em leis isentas de fraudes e fantasias religiosas.

Para Voltaire, os mandarins são, ao mesmo tempo, corpo administrativo-judiciário, escola filosófica e grupo religioso. Representam muito mais do que o público ilustrado da China. Não experimentam, como grande parte dos eruditos europeus, a repressão e a miséria. Acima de tudo, eles exemplificam o ideal voltairiano e iluminista de inserção do homem de letras no mundo público: enobrecidos por sua cultura e utilidade, eles adquirem o direito de participar do governo, pois conhecem os princípios que sustentam o Estado. Produto de uma história sem rupturas e contradições, realizam a mediação entre o soberano e os súditos e dirigem todos os campos do social: a justiça, a administração dos recursos públicos, a vida religiosa. Essa competência universal ajuda a garantir a própria unidade da monarquia, pois evita disputas entre poderes sobrepostos - Voltaire pensa especificamente nos poderes religioso e civil.

Em meados do século XVIII, quando os homens de letras - grupo social de contornos vagos - procuram se impor como força autônoma na sociedade francesa¹⁶⁷, essa imagem dos mandarins anuncia os anseios do filósofo e avança algumas de suas propostas. Voltaire escreve páginas amargas sobre a condição do homem de letras na França e na Europa¹⁶⁸. As instituições a eles destinadas - as universidades e academias - são verdadeiras barreiras para o livre pensamento, pois jamais protestam contra as “tolices das escolas” e do fanatismo. Os homens de letras que prestam os melhores serviços, trabalham isoladamente em seus gabinetes e, em geral, são perseguidos por aquelas instituições. Dessa forma, eles quase sempre vivem de maneira modesta e sem o socorro do poder público. A denúncia de Voltaire indica tanto a constituição de novas relações que permitem sonhar com uma vida intelectual autônoma e respeitável, como as barreiras que inibem esse desejo. Salienta Robert Darnton, ao estudar o modo como os escritores aparecem nos relatórios policiais de meados do século, que certa “nebulosidade conceitual” acusa o *status* incerto dos homens

¹⁶⁷ Cf. Lepape. *Voltaire*, pp. 59-75.

¹⁶⁸ Cf. Voltaire. “Lettres, gens de lettres ou lettrés”. In: *Dictionnaire philosophique*, pp. 254-255.

de letras¹⁶⁹. O crescente mercado de livros e a expansão das Luzes alteram, sem dúvida, a vida de uma parte dos letrados: adquirem prestígio, alguns enriquecem e recebem o tratamento de grandes personalidades. Mas o grande objetivo das Luzes encontra-se inconcluso: “estabelecer novo tipo de relações entre o rei, seu governo, sua administração, sua Igreja, e a elite cidadã dos racionais”¹⁷⁰. Voltaire vê no governo chinês esse ideal realizado e reconhece nos mandarins o grupo de homens de letras dotado de poderes institucionais, uma verdadeira aristocracia de filósofos conferindo racionalidade ao domínio político.

Voltaire não toma esse Estado como modelo a ser seguido, afinal sua origem é excepcional. Por outro lado, o autor parece considerar impossível reverter toda a história de uma nação para fundar novamente suas instituições públicas a partir de outro modelo. A China não representa o futuro que todos os povos devem atingir. Ela é singular.

Essa singularidade, porém, fere certezas e propõe um debate inquietante. As formas que o Estado e a aristocracia assumem na Europa encontram na China seu contraponto. A outra forma de vida civilizada, fruto de outra realidade histórica, não serve de modelo aos europeus. Voltaire, entretanto, questiona a crença de que o Estado e seus dirigentes só governam com eficiência quando apresentam as mesmas características da ordem sociopolítica européia. Além de apontar os múltiplos caminhos do desenvolvimento humano, a China coloca em dúvida a idéia de que só o cristianismo ou os modelos políticos da Antiguidade clássica podem evitar o poder arbitrário e a tirania, pois eles seriam os únicos capazes de orientar a instauração de uma esfera pública racional e regulada por leis estáveis. A China alcança tal racionalidade mesmo desconhecendo as crenças e as doutrinas ocidentais.

Apesar de imaginária e de anunciar o conflito político como fruto de impulsos irracionais, a China de Voltaire nega o caráter natural ou divino que monarcas, aristocratas e clérigos pretendiam conferir aos poderes estabelecidos nos países europeus. Há algum paradoxo aqui: ao desenhar a imagem de um Estado harmônico e imutável nos confins da Ásia, Estado que quase extinguiu a disputa pelo poder, Voltaire convida os europeus à

¹⁶⁹ Darnton, Robert. *O Grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986, pp. 224-228.

¹⁷⁰ Lepape. *Voltaire*, p. 84.

mudança e procura apresentar os homens de letras como participantes decisivos da vida política. Resta saber que mudanças Voltaire considera possíveis para a Europa.

d) Religião e política: tensões e interdependência

Entre muitas discordâncias, Voltaire e Montesquieu manifestam uma idéia comum a respeito da China: a moral que orienta o governo sintetiza ou confunde leis, costumes cotidianos e preceitos religiosos. Dessa forma, é difícil separar religião, Estado e ética, pois todos esses aspectos da vida chinesa são conduzidos pelos mesmos agentes e apresentam os mesmos princípios. Impressiona os pensadores ilustrados o fato do imperador e dos mandarins serem autoridades estatais e religiosas. Voltaire não se cansa de afirmar: os editos imperais parecem tratados de moral. Confúcio, o grande mentor dos chineses, é visto como filósofo político, exemplo ético e referência religiosa - apesar de Voltaire salientar que ele não é profeta. Existe a religião popular - a dos “bonzos” - diferente dessa religião oficial, mas ela parece secundária e incapaz de interferir de modo decisivo nos rumos do país. Segundo os filósofos das Luzes, a tensão entre Igreja e Estado, fundamental para a história da Europa, não ocorre na China.

Guillaume Dunstheimer, especialista em religiões asiáticas, salienta que a antiga religião oficial chinesa é fundamentalmente a da “burocracia de funcionários-letrados”: confucianos, eles “preconizam métodos eminentemente morais, graças aos quais o soberano e sua atividade se moldam plenamente à ordem universal transcendente”¹⁷¹. O confucionismo, como “religião de Estado”, “tende a adaptar as crenças herdadas de um longo passado à reflexão racionalizante, (...) a insistir em seu aspecto ético e ritualista e a rechaçar a exaltação mística”¹⁷². Recolhendo nas fontes jesuíticas os indícios desse caráter do confucionismo, os filósofos das Luzes fazem da China um tema privilegiado para o

¹⁷¹ Dunstheimer, Guillaume H. “Religión oficial, religión popular y sociedade secretas en la China posterior a los Han”. In: Puech, H.-Ch. (org.). *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*. Coleção História de las Religiones. Madrid/México: Siglo XXI, 1981, pp. 59-60.

¹⁷² *Ibid.*, p. 94.

debate sobre os nexos entre política e religião. As facções mais anti-clericais das Luzes são atraídas por esse Estado que impossibilita o surgimento de um clero autônomo e inibe a exaltação mística dos cidadãos.

Montesquieu e Voltaire, todavia, discordam quanto ao sentido da união entre Estado e instituições religiosas. O primeiro a compreende como uma das características do governo despótico:

*Lorsque la religion a beaucoup de ministres, il est naturel qu'ils aient un chef, et que le pontificat y soit établi. Dans la monarchie, où l'on ne saurait trop séparer les ordres de l'État, et où l'on ne doit point assembler sur une même tête toutes les puissances, il est bon que le pontificat soit séparé de l'empire. La même nécessité ne se rencontre pas dans le gouvernement despotique dont la nature est de réunir sur une même tête tous les pouvoirs.*¹⁷³

Na sequência do texto, Montesquieu cita como exemplos os despotismos turco e chinês, salientando que a religião nesses impérios só não é reduzida à vontade do príncipe em virtude da existência de livros sagrados aos quais é necessário se conformar. O governo despótico concentra todos os poderes nas mãos do soberano e de seus favoritos, fazendo com que o rei seja também legislador, pontífice, censor etc. Aqui a autoridade religiosa não oferece resistência à autoridade civil, não lhe impõe limites, inexistindo o equilíbrio de poderes capaz de evitar o domínio arbitrário do soberano. Como afirma Montesquieu em outro lugar, no governo despótico “um temor se reúne a outro temor”, pois além de temer o uso da força física, o súdito do príncipe-pontífice teme as forças sobrenaturais que este supostamente controla¹⁷⁴. O filósofo procura apontar o relevante papel que a religião desempenha no despotismo, pois em nenhum outro governo ela tem tanta influência¹⁷⁵.

Montesquieu, portanto, acredita que uma religião autônoma e independente do domínio político ajuda a conter a arbitrariedade despótica. A bem dizer, essas passagens reprovam a sacralização do soberano. Quando este último confunde-se com a autoridade religiosa e é visto como a corporificação de forças sobrenaturais, ninguém pode repreendê-lo ou aconselhá-lo em nome da divindade, pois ele é a própria voz divina no plano terreno. Nessas condições, os sacerdotes, submetidos ao príncipe-pontífice, são incapazes de limitar

¹⁷³ Montesquieu. *De l'Esprit des Lois*, t. II, p. 161.

¹⁷⁴ *Ibid.*, t. I, p. 66.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, t. I, pp. 64-69.

sua vontade e permitem que ele detenha o controle de todos os meios capazes de aterrorizar os súditos.

Montesquieu também especula sobre a origem dos sacerdotes. Voltaire considera o sacerdócio produto da fraude e do misticismo, mas para o *Espírito das leis* trata-se de uma consequência inevitável do processo civilizatório:

Le désir naturel de plaire à la divinité multiplia les cérémonies : ce qui fit que les hommes, occupés à l'agriculture, devinrent incapables de les exécuter toutes, et d'en remplir les détails.

On consacra aux dieux des lieux particuliers ; il fallut qu'il y eût des ministres pour en prendre soin, comme chaque citoyen prend soin de sa maison et de ses affaires domestiques. Aussi les peuples qui n'ont point de prêtres, sont-ils ordinairement barbares. (...)

*Le culte des dieux demandant une attention continuelle, la plupart des peuples furent portés à faire du clergé un corps séparé.*¹⁷⁶

O surgimento do clero como corpo distinto resulta da evolução das sociedades: sem tempo para cuidar das cerimônias, os homens legam a tarefa a ministros especialmente preparados para tal. Em um primeiro estágio, o interesse em dominar os outros homens através da crença nos poderes sobrenaturais não determina o estabelecimento do sacerdócio. A divisão de tarefas em um grupo social cada vez mais complexo parece ser o único ou o principal motivo da criação dos ministros religiosos. Montesquieu chega a apresentar a ausência destes últimos como sinal de barbárie. O sacerdócio não tem seu início vinculado ao engodo que visa submeter os indivíduos simples e supersticiosos. Sem a mácula original que carrega em Voltaire, o sacerdote representa nos textos de Montesquieu um freio eficiente e desejável ao poder arbitrário. A dinâmica que o estabeleceu não pressupõe o desejo de dominar, assim nem sempre o clero busca esse objetivo. Restringindo-se aos limites originariamente definidos para sua função (as cerimônias, o culto à divindade e o ensino dos preceitos sagrados), o ministério religioso pode evitar a violência principesca sem comprometer a autoridade civil. Quando submetidos ao soberano e incorporados ao poder laico, os sacerdotes transcendem aqueles limites e transformam-se

¹⁷⁶ *Ibid.*, t. II, p. 157.

em instrumentos de um domínio que tende a ser despótico. É o que ocorre com o funcionário e sacerdote chinês, o mandarim¹⁷⁷.

Montesquieu defende a separação entre o Estado e as instituições religiosas, mas estas cumprem um papel político: evitam que o monarca e seus funcionários imponham aos súditos a “obediência absoluta”. Quando as instituições religiosas são independentes e orientam-se por suas próprias regras, o soberano, enquanto crente, vê-se obrigado a respeitá-las e a seguir seus preceitos morais, inibindo a inclinação de submeter os súditos completamente à sua vontade. Nos Estados que recusam o despotismo, em especial nas monarquias, os sacerdotes não devem participar diretamente do governo. Eles preservam, entretanto, os princípios da moral privada - religiosa - capaz de reger o comportamento dos governantes. O filósofo admite que o poder dos sacerdotes é perigoso e conduz, por vezes, à intolerância - lembra, por exemplo, a Inquisição -, mas ele também modera o arbítrio dos soberanos quando os ameaça com a “justiça divina”¹⁷⁸.

Ao discutir os textos de Montesquieu, Voltaire rejeita a tese de que o clero sempre representa barreira eficaz ao poder arbitrário. Tudo depende do contexto histórico: por vezes os sacerdotes podem até desempenhar esse papel, mas é precipitado fazer disso um princípio válido para todos os povos e períodos¹⁷⁹. Em vários textos, Voltaire faz generalizações perigosas, mas ao submeter Montesquieu à crítica, ele frisa a especificidade dos processos históricos e salienta que as relações entre política e religião não se estabelecem a partir de modelos sociais rígidos. A “história filosófica” deve elucidar o leitor a respeito das múltiplas formas que essas relações podem assumir. É possível

¹⁷⁷ Benrekassa está correto ao afirmar que Montesquieu interpreta os mandarins como “uma seita religiosa associada à potência social”, “executantes de um poder espiritual e temporal” pois, ministrando a repetição dos ritos públicos, eles garantem a obediência unívoca ao imperador. O mandarinato em Montesquieu depende da rede de poder estabelecida e não apresenta a “neutralidade” apresentada por Voltaire (cf. Benrekassa. *Le concentrique et l'excentrique*, pp. 74-79). Mas Benrekassa não atenta para o significado que o sacerdócio independente tem na obra de Montesquieu. O mandarim não é apenas sacerdote, pois nele se confundem figuras sociais que devem estar separadas (o oficial religioso e o civil) para que haja equilíbrio entre os poderes.

¹⁷⁸ Monarquias ameaçadas pelo despotismo encontram na independência e na autoridade do clero uma “barreira” contra o poder arbitrário do príncipe: “autant que le pouvoir du clergé est dangereux dans une république, autant est-il convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. Où en seraient l'Espagne et le Portugal depuis la perte de leurs lois, sans ce pouvoir qui arrête seul la puissance arbitraire?” (Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 20).

¹⁷⁹ Comentando exatamente a passagem de Montesquieu citada na nota anterior, Voltaire escreve: “Il se fait ici une règle générale que les prêtres sont en tout temps et en tous lieux les correcteurs des princes. Je ne conseillerais pas à un homme qui se mêlerait d'instruire de poser ainsi des règles générales. A peine a-t-il

encontrar monarquias que evitam o despotismo e não apresentam um clero autônomo - é o caso da China -, como existem monarquias nas quais o clero autônomo introduziu práticas despóticas - é o caso da Espanha dos séculos XVI, XVII e XVIII, onde os cidadãos vivem sob a constante ameaça dos inquisidores. Assim, o comentarista questiona a maneira como o *Espírito das leis* discute o papel político dos sacerdotes.

Mesmo admitindo vários elos possíveis entre política e religião, Voltaire manifesta suas preferências. É nítida a aprovação do filósofo quando não encontra na China um grupo sacerdotal autônomo frente ao Estado. Essa imagem de pleno vínculo entre as instituições civis e religiosas aponta para uma posição política que, em grande medida, destoa da tese da especificidade dos processos históricos defendida no *Comentário sobre o Espírito das leis*. Ao abandonar o rigor historiográfico, influenciado pelas fontes jesuíticas, Voltaire projeta sobre a China a utopia do Estado sem conflitos, onde todos os aspectos da vida se harmonizam graças ao completo controle do poder central: todas as esferas da sociedade transmitem e obedecem as ordens do grupo dirigente; como na família, os interesses particulares jamais perturbam a união dos indivíduos e a hierarquia estabelecida. Depois de quase três séculos de guerras civis e religiosas na Europa, não é de espantar que Voltaire se maravilhe com o confucionismo; identificando-o como o principal motivo da suposta harmonia do governo chinês. Essa religião, simples culto ao Ser Supremo conduzido pelo príncipe, aproxima-se de outra imagem utópica: a das crenças e cerimônias do Eldorado do *Cândido*. Em suas aventuras pela América do sul, Cândido e seu acompanhante Cacambo chegam ao maravilhoso Eldorado, país extraordinário pela espantosa abundância material e pela racionalidade de seus habitantes. Curiosos, interrogam um velho sábio do lugar a respeito de sua religião. Eis o diálogo:

Cacambo demanda humblement quelle était la religion d'Eldorado. Le vieillard rougit encore: « Est-ce qu'il peut y avoir deux religions? dit-il. Nous avons, je crois, la religion de tout le monde; nous adorons Dieu du soir jusqu'au matin - N'adorez-vous qu'un seul Dieu? dit Cacambo, qui servant toujours d'interprète aux doutes de Candide - Apparemment, dit le vieillard, qu'il n'y en a ni deux, ni trois, ni quatre (...). » Candide eut la curiosité de voir des prêtres; il fit demander où ils étaient. Le bon vieillard sourit: « Mes amis, dit-il, nous sommes tous prêtres; le roi et tous les chefs de famille chantent des cantiques d'actions de grâces solennellement tous les matins, et cinq ou six

établi un principe, l'histoire s'ouvre devant lui, et lui montre cent exemples contraires" (Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 411).

*mille musiciens les accompagnent. - Quoi! Vous n'avez point de moines qui enseignent, qui disputent, qui gouvernent, qui cabalent, et qui font brûler les gens qui ne sont pas de leur avis? - Il faudrait que nous fussions fous, dit vieillard; nous sommes tous ici du même avis, et nous n'entendons pas ce que voulez dire avec vos moines. »*¹⁸⁰

Símbolo do Estado perfeito, o Eldorado do *Cândido* é o modelo de monarquia que não tolera sacerdotes, sejam eles padres ou monges. Como na China, o rei e os pais de família conduzem as cerimônias de culto ao Deus único, unindo pelas mesmas práticas Estado, família e religião. No Eldorado, todas as esferas do social orientam-se pelos mesmos princípios e jamais apresentam contradições. Voltaire bem sabe que isso só é possível no plano utópico, afinal trata-se de uma ficção. Mas a China, ainda que dentro dos limites de seu corpo dirigente, consegue se aproximar dessa imagem, pois os mandarins reúnem a autoridade política, doméstica e religiosa. Expressões da utopia da sociedade plenamente harmônica, as camadas chinesas superiores e o Eldorado comportam hierarquias, mas formam totalidades indivisíveis que contrastam com o quadro social europeu: para os mandarins e para os habitantes do Eldorado não existem antagonismos entre o Estado, a família e a comunidade religiosa. Todos ali participam de cada uma das esferas sociais sem conflitos interiores e sem desrespeitar as normas das demais. As diferenças entre elas são irrelevantes. Para desempenhar o papel de magistrado, pai ou sacerdote, o indivíduo recorre à mesma *sagesse*, observa as mesmas regras e crê nos mesmos princípios. Para Voltaire, o império asiático e a utopia americana respondem ao pior dilema do homem europeu: a cisão interior decorrente das exigências contraditórias das diversas esferas da vida social.

É possível encontrar aqui um horizonte para a ação política, talvez não plenamente realizável. De qualquer maneira, Voltaire projeta relações desejáveis entre política e religião e, analisando-as, nota-se a incongruência entre sua posição e a tese da possibilidade do Estado de ateus. O debate a respeito do tema é proposto por Pierre Bayle no final do século XVII. Segundo os *Pensamentos diversos sobre o cometa*, o conhecimento de um Deus é “barreira muito frágil para conter as paixões do homem”. “A fonte de todos os

¹⁸⁰ Voltaire. *Candide ou l'optimisme*. In: Pomeau, René (org.). *Romans et Contes*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 218.

crimes”, a “concupiscência”, manifesta-se entre cristãos, idolatras e ateus¹⁸¹. É possível dizer que estes últimos nem sempre são inclinados ao vício, pois existem muitos exemplos de ímpios virtuosos. Uma sociedade de ateus “praticaria as ações civis e morais tão bem quanto as praticam as outras sociedades, desde que ela punisse severamente os crimes e ligasse a honra e a infâmia a certas coisas” – desprezasse as injúrias, por exemplo¹⁸². O ateísmo não corrompe os costumes nem conduz à desordem pública. A “diversidade de temperamento” e “as paixões particulares” dos indivíduos, independentemente de suas crenças religiosas, provocam atitudes condenáveis ou promovem a virtude¹⁸³. Como salienta Isabelle Delpla, Bayle polemiza com a tese de que o ateísmo, “liberando o homem do temor dos castigos divinos, rima com anarquia”¹⁸⁴. As paixões e os interesses dos seres humanos, ateus ou não, interagem de modo a se limitarem mutuamente e, em vez de arruinarem as sociedades, eles as preservam, pois os que querem aumentar seu poder não desejam a anarquia e a ruptura dos laços sociais. Se a instituição da sociedade coaduna-se com os interesses particulares, estes não inviabilizam a existência de uma ordem política independente da crença no Deus justiceiro; mas o poder público precisa ser obedecido e reprimir os criminosos¹⁸⁵, pois Bayle defende “a submissão incondicional dos súditos aos soberanos”¹⁸⁶.

Pierre Rétat ajuda a compreender o incômodo de Voltaire com a tese da sociedade de ateus:

Ce que Voltaire ne peut accepter, c'est le principe, central dans les Pensées diverses, que les hommes n'agissent pas conformément à leurs principes, et que la religion est

¹⁸¹ Cf. Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, CXXXI, apud Labrousse, Elisabeth. Bayle. Coleção “Philosophes de tous les temps”. Paris: Éditions Seghers, 1965, pp. 121-122.

¹⁸² Cf. Bayle, *Pensées diverses*, CLXXII, apud *ibid.*, pp. 127-128.

¹⁸³ Cf. Bayle, *Continuation des Pensées diverses*, CLIII, apud *ibid.*, pp. 131-132.

¹⁸⁴ Delpla, Isabelle. “Bayle: pensées diverses sur l’athéisme ou le paradoxe de l’athée citoyen”. In: Cattin, E., Jaffro L., Petit, A. (org.). *Figures du Théologico-politique*. Paris: J. Vrin, 1999, p. 119.

¹⁸⁵ Bayle observa que, para a conservação da sociedade, “est nécessaire une puissance législative qui eût le droit du glaive contre tous ceux qui offensaient leur concitoyens. Voilà donc outre la religion, deux appuis des Républiques : l’intérêt que chaque particulier a de demeurer uni au corps et la crainte d’être châtié s’il trouble le repos public. Une société d’athées pourrait donc avoir deux appuis” (Bayle, *Addition aux Pensées diverses*, resposta à 10ª objeção, apud *ibid.*, p. 129).

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 122-7. Segundo Delpla, “il serait également loisible de souligner que Bayle ne parvient pas à définir le passage de la recherche de l’intérêt individuel à celle du bien général par le jeu des intérêts privés”, “il serait bien hâtif de voir dans la fiction d’une société d’athées une formulation avant-courrière d’une société laïque avec un pouvoir désacralisé” (*Ibid.*, p. 144). Bayle procura demonstrar que o jogo de interesses, mesmo sem a religião, possibilita a ordem política e a soberania, mas seus textos não tematizam os fundamentos da sociedade dos ateus e a questão permanece aberta.

*sans effet sur les mœurs, tant la morale reste chez lui de nature profondément théologique.*¹⁸⁷

O incômodo acentua-se depois de 1750, quando parte dos novos filósofos franceses assumem posições anti-religiosas¹⁸⁸. Grande parte do verbete “Ateu, ateísmo” do *Dicionário filosófico* é escrito para refutar Bayle. O início do texto repreende os que acusam de ateísmo todos os filósofos heterodoxos. Pode ser chamado de ateu apenas o pensador que nega expressamente a existência de Deus. Depois de condenar as generalizações, ele discute o problema proposto pelos *Pensamentos diversos*:

*En quoi une société d'athées paraît-elle impossible ? C'est qu'on juge que les hommes qui n'auraient pas de frein ne pourraient jamais vivre ensemble ; que les lois ne peuvent rien contre les crimes secrets ; qu'il faut un Dieu vengeur qui punisse dans ce monde-ci ou dans l'autre les méchants échappés à la justice humaine.*¹⁸⁹

Bayle, com base nos atos criminosos observáveis nas sociedades cristã e pagã, aponta a ineficiência do “freio” religioso diante das paixões humanas¹⁹⁰. Mas Voltaire retoma a tese de que só a crença em um “Deus vingador” é capaz de conter os “crimes secretos”. Ele acompanha a tese de Bayle de que a “concupiscência” é inevitável, mas prefere insistir nos limites da “justiça humana”. Sem a justiça divina, como evitar os crimes que o poder público não é capaz de notar e reprimir? A crença no juiz divino alimenta um sentimento de vigilância constante, indispensável para a manutenção da ordem social. Os ateus não se sentem ameaçados por esse poder capaz de conhecer e punir todos os crimes e, portanto, são perigosos. Voltaire incorpora o argumento de Bayle de que os homens precisam temer o castigo, mas anuncia a necessidade da crença em uma força punitiva que jamais pode ser enganada. O medo garante a obediência às leis. O verbete apresenta o senado romano como exemplo de sociedade de ateus e insinua, sem afirmar, o ateísmo da

¹⁸⁷ Rétat, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe Siècle*. Paris: Audin, 1971, pp. 368.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 366-371. Sobre as mudanças no mundo intelectual a depois de 1750 cf. Lepape. *Voltaire*, pp. 157-174 e 191-207, e Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*, v. II, pp.87-93 e 127-147. Paul Vernière nota a crescente preocupação de Voltaire, após 1750, em marcar a distinção entre o “determinismo ateu” e o deísmo filosófico (cf. Vernière. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, p. 496-503).

¹⁸⁹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 54.

¹⁹⁰ Sobre a ineficácia da religião como “princípio repressor”, cf. Delpla. “Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen”. In: Cattin, E., Jaffro L., Petit, A. (org.). *Figures du Théologico-politique*, pp. 128-129.

maior parte dos membros das cortes européias. Ao admitir que muitos filósofos ateus foram virtuosos, Voltaire parece concordar que o ateísmo nem sempre leva ao crime, mas ele coloca em risco a ordem pública, pois governantes ímpios, mesmo quando bons legisladores como os senadores romanos, tornam-se demasiadamente ambiciosos e ousados. Sem a crença em Deus, os súditos, por sua vez, tendem a desobedecer. Como indica Pierre Rétat, Voltaire recusa a cisão entre moral e religiosidade sugerida pelos *Pensamentos diversos*. Vejamos como o verbete encerra o debate:

*Quelle conclusion tirerons-nous de tout ceci ? Que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent ; qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place...*¹⁹¹

Monstruoso, o ateísmo afasta-se da lucidez filosófica: sem compreender diversos aspectos impenetráveis da natureza, alguns sábios “recorreram à hipótese da eternidade das coisas e da necessidade”¹⁹². Em vez de aceitar os limites do conhecimento humano, deformam o raciocínio filosófico e produzem idéias socialmente perigosas. Ao assimilar essas idéias, o príncipe, sem os “freios” da moral religiosa e a moderação do filósofo, ameaça os súditos e pode se comportar como déspota, o monstro político. A crença na justiça divina é estratégica, pois ela induz ao autocontrole e reprime os desejos secretos dos indivíduos que desconhecem as reflexões filosóficas.

Para desacreditar a imagem da China despótica, Voltaire contesta a tese de que os mandarins constituem uma sociedade de ateus. Sem exibir nenhum aspecto monstruoso, o confucionismo defende preceitos aceitos por todas as religiões civilizadas do planeta, em especial a idéia do Ser Supremo legislador do universo¹⁹³. Simples e universal é também a religiosidade do Eldorado: o uso da razão conduz qualquer homem a adotar os princípios dessa religião “filosófica”.

¹⁹¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 57.

¹⁹² *Ibid.*, p. 56.

¹⁹³ Convém retornar ao verbete “China” do *Dicionário*: “la religion des lettrés, encore une fois, est admirable. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature (...). Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Enoch et Noé ; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre...” (*Ibid.*, p. 114).

A desconfiança para com o ateísmo aponta os limites da dessacralização do poder preconizada por Voltaire. O filósofo defende com veemência a subordinação religiosa à autoridade civil e desconfia da autonomia sacerdotal. Atrita, portanto, com Montesquieu. Mas o completo abandono da crença em Deus parece-lhe igualmente perigosa para o Estado: se é falso que os sacerdotes sempre oferecem resistência ao despotismo, é verdade que a crença em um Juiz divino, capaz de punir as más ações, inibe os impulsos passionais dos governantes. A religião, ao firmar a fé na ordem universal, cumpre papel político, pois representa o mais eficiente freio interior às paixões dos príncipes e dos súditos. Louvar a Deus como os habitantes do Eldorado ou como os mandarins, é admitir a subordinação dos poderes humanos às leis da natureza, reconhecendo a necessidade de respeitá-las e segui-las - eis um dos significados da *sagesse*. Enfim, o domínio político encontra nessas leis, divinas e naturais, seu limite e seus princípios, os quais são corrompidos pelos sacerdotes quando se apresentam como os únicos intérpretes da vontade divina e anunciam crenças absurdas e divindades misteriosas.

Voltaire, portanto, defende uma religião cívica, teísta, sem clero regular separado das magistraturas e submetida ao poder civil¹⁹⁴. Tese oposta a de Montesquieu que, pelo menos para as monarquias, aconselha a completa distinção entre os poderes religioso e estatal. Por outro lado, Voltaire, em alguns aspectos, aproxima-se da idéia de religião cívica do *Contrato social*.

Rousseau traça uma distinção entre a “religião do homem” - o “verdadeiro teísmo”, “culto puramente interior do Ser Supremo” - e a do cidadão - culto dos deuses tutelares de um país, com seus ritos e dogmas específicos - que certamente não agradaria a Voltaire. Para o genebrino, a segunda, apesar de “fundada sobre o erro e a mentira” (as superstições em torno dos deuses), produz um efeito que a primeira jamais poderia causar: “fazendo da pátria o objeto de adoração dos cidadãos, ela lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar”, assim “reúne o culto divino ao amor às leis”¹⁹⁵. Rousseau atribui ao entusiasmo de origem religiosa um valor social inadmissível para o racionalismo de Voltaire e, o que seria

¹⁹⁴ Na declaração de princípios presente no verbete “Leis civis e eclesiásticas” do *Dicionário*, Voltaire é explícito quanto à subordinação: “que jamais aucune loi ecclésiastique n’ait de force que lorsqu’elle aura la sanction expresse du gouvernement. (...) Que tous les ecclésiastiques soient soumis en tous les cas au gouvernement, parce qu’ils sont sujets de l’État” (*Ibid.*, pp. 268-269).

¹⁹⁵ Rousseau. *Du contrat social*, pp. 108-110.

mais detestável para este último, apresenta o tranquilo culto ao Ser Supremo como secundário para a vida cívica.

Entretanto, mesmo considerando essas significativas diferenças, nota-se que Rousseau condena a oposição entre a autoridade religiosa e a civil. A tese de Rousseau evidencia-se quando ele descreve e analisa a “terceira espécie” de religião:

*Il y a une troisième sorte de Religion plus bizarre qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable, qui n'a point de nom.*¹⁹⁶

A seu modo, Rousseau acusa os pontífices de introduzirem uma cisão irreconciliável no interior dos Estados, pois exigem que os cidadãos obedeçam outras lideranças e outras leis que as definidas pelo contrato social. Dessa forma, quando os líderes religiosos são capazes de impor regras para a sociedade independente do soberano, eles terminam por ferir a unidade nacional e produzem contradições entre os cidadãos, ameaçando a paz e a própria existência do Estado.

Rousseau não acredita na possibilidade do “verdadeiro teísmo” se converter em vigorosa religião cívica, pois seu universalismo é incapaz de despertar o necessário amor à pátria. Ele define, entretanto, que a completa autonomia dos pontífices ameaça a unidade estatal. Sendo assim, que tipo de relação pode se estabelecer entre religião e política?

O soberano deve fixar a “profissão de fé puramente civil”, cujos artigos sejam apenas “sentimentos de sociabilidade” indispensáveis aos bons cidadãos. Seriam eles:

*L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social et des Lois ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.*¹⁹⁷

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 113.

Trata-se do mínimo que o soberano deve exigir das religiões presentes em seu Estado: o substrato essencial do teísmo e a tolerância para com as outras crenças, algo impossível para a religião que elege seu pontífice como supremo sacerdote de todos os homens. Não incomoda a Rousseau os traços supersticiosos das religiões, desde que eles não afetem as exigências elementares do poder civil. Este, em última instância, tem o direito e o dever de impor regras mínimas às instituições religiosas.

Montesquieu, Voltaire e Rousseau - em nenhuma deles a laicização da política chega ao ponto de dispensar completamente a interferência do sentimento religioso na condução dos negócios estatais. A bem dizer, a religião continua a ser tema decisivo da política, o que não surpreende em um século ainda marcado pelas recentes guerras religiosas e pela viva lembrança dos processos inquisitoriais. É possível notar em Rousseau e Voltaire a crítica cerrada ao papado, a reivindicação da autoridade do soberano sobre as instâncias religiosas e o ataque à prepotência clerical. Montesquieu, entretanto, argumenta que as instituições religiosas independentes representam um contrapeso ao poder do príncipe. Os dois primeiros, a partir de perspectivas diversas, negam a tese do *Espírito das leis* e acusam a ameaça que o sacerdócio autônomo significa para unidade nacional. Na sequência dessa crítica, no entanto, terminam por admitir que a autoridade civil necessita de algum tipo de apoio religioso. Claro, a famosa tolerância dos ilustrados é sempre lembrada nesses momentos, pois não se trata de impor uma religiosidade aos cidadãos. Mas o poder público não deve permitir a livre manifestação de qualquer forma de religiosidade. Esta é questão de Estado e nada seria mais imprudente que desconsiderá-la. Assim, Voltaire e Rousseau, críticos veementes do poder clerical, continuam a pensar religião e política como problemas interligados.

Resta, por fim, uma pergunta: existe aqui a busca de legitimação religiosa para o domínio político?

Quanto a isso, me proponho a comentar apenas Voltaire. Sem dúvida ele procura afastar a política de qualquer fundamento mágico ou sobrenatural. A China o fascina pela suposta ausência de superstições em torno do poder. Entretanto, como observei acima, a “religião natural” convertida em *sagesse* parece ser indispensável na educação dos que devem conduzir os negócios públicos: os letrados detentores de magistraturas. Tal religião ajuda a fixar no espírito as noções de ordem universal que sempre orientam o bom governo.

Adotar a crença racional no Ser Supremo, legislador e criador da natureza, é parte de um saber filosófico, *sagesse*. Sem ela o exercício do poder não se realiza de maneira plenamente racional. Ao interiorizar esse saber e as crenças universais que lhe são próprias, o governante se comporta como o único senhor indiscutivelmente legítimo, o pai de família, pois considera seus concidadãos como membros de uma ordem cósmica da qual ele também faz parte e reconhece os laços naturais que unem e identificam todos os homens.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

CAPÍTULO III

VOLTAIRE E A MONARQUIA FRANCESA: HISTÓRIA POLÍTICA E A IDÉIA DE PROGRESSO

Voltaire elogia a China, mas não a apresenta enquanto modelo. Vimos que a origem do Estado chinês é excepcional: ao contrário da maioria dos povos antigos, os chineses não recorreram à farsa religiosa para legitimar a autoridade de seus governantes. Os países europeus, formados após a queda do Império Romano, tiveram seu próprio desenvolvimento histórico, criaram instituições e costumes que responderam aos problemas específicos desse processo e, se progrediram em direção às Luzes e à prosperidade, só conseguiram atingir esses fins aperfeiçoando suas próprias estruturas sociais. Copiar a China seria absurdo.

Para muitos ilustrados – refiro-me particularmente a Voltaire, Montesquieu e Diderot –, pensar a política não significa propor a melhor forma de governo. Evitar o despotismo, garantir os recursos materiais indispensáveis ao sustento dos homens, inibir o fanatismo, desenvolver as ciências e as artes, são objetivos que, para eles, todas as nações devem perseguir. Os povos são infelizes quando impera a vontade arbitrária dos príncipes. O bom governo atende às necessidades elementares dos indivíduos e aproveita de maneira racional os recursos e as instituições de cada país. Trata-se de intervir nas condições históricas e geográficas, satisfazendo as exigências básicas da vida em comum.

Apesar de não constituir um modelo, a China de Voltaire questiona a validade universal dos princípios do cristianismo e indica o horizonte de seu pensamento político: um bom governo pode surgir em qualquer lugar desde que os sentimentos sociáveis e o caráter racional da natureza humana não sejam sufocados pelas paixões. O Estado chinês permanece singular, irreduzível a outras circunstâncias históricas. Mas sem exemplificar os passos da mudança, ele incita transformações na Europa. Cabe aos europeus encontrar a melhor maneira de conduzir esse processo.

Nas próximas páginas, discutirei como Voltaire interfere no debate sobre a formação da monarquia francesa. Ele não procura apenas identificar os erros e clamar pela

sua correção. Estuda o papel dos diferentes grupos na história nacional, os conflitos existentes entre eles, a eficácia dos mecanismos de controle político e o desenvolvimento das forças econômicas. Ele busca o movimento da ordem pública e atenta para as contingências, as paixões, os interesses, as atitudes construtivas e destrutivas. O filósofo trata o Estado francês como objeto mutante e contraditório, enquanto a China seria coerente e estável, imagem estática que oferece um ponto de fuga ao observador do cenário europeu. Estudar a França, porém, é enfrentar um objeto próximo, inquieto, sobre o qual o filósofo é capaz de intervir. A dinâmica histórica, não a caracterização das estruturas sociais, é agora o problema prioritário.

Sendo assim, Voltaire não escreve um texto desinteressado: ataca personagens e instituições - em especial a Igreja -, defende a centralização monárquica e vê com simpatia o avanço das relações de produção capitalistas. Elege seus adversários e resgata seus heróis. Identificar esses interesses ajuda a compreender o sentido dos textos de Voltaire. Mas também é necessário investigar como os conflitos intelectuais interferem em suas concepções a respeito da história e da legitimidade do poder. Os interesses políticos e econômicos, o legado das fontes utilizadas e os duelos literários constituem determinações interdependentes e por vezes contraditórias do trabalho intelectual.

Na trama da narrativa histórica é possível vislumbrar as teses fundamentais da política sustentada por Voltaire. Trata-se de uma narrativa que polemiza: responde aos adversários e desmoraliza os mitos identificados como perniciosos, defendendo os atores sociais que colaboram para o progresso. Enfim, ele explica a França para seus compatriotas e, ao mesmo tempo, intervém no destino do país. Por reconhecer os limites históricos que a nação estabeleceu para si mesma, ele escreve para indicar um caminho viável para o processo civilizatório.

a) A fragmentação medieval e a origem da nobreza

Voltaire, como outros ilustrados franceses, pensa a Idade Média europeia como sinônimo de barbárie e ignorância. É ilustrativo o comentário que abre o capítulo do *Ensaio sobre os costumes* a respeito dos séculos X e XI: "... no espaço de tempo do qual eu trato, tudo foi apenas confusão, tirania e pobreza"¹. Mas à diferença do que dele afirma Collingwood, o filósofo reconstitui a história medieval e, a meu juízo, jamais "proclamou abertamente que não era possível atingir qualquer conhecimento histórico, seguramente fundamentado, sobre os acontecimentos anteriores ao termo do século XV"². Ora, se assim fosse, como poderíamos entender as centenas de páginas e os oitenta e um capítulos do *Ensaio sobre os costumes* que tratam da história europeia entre os séculos VI e XV? Voltaire, nesse volumoso material, comenta diversos aspectos do medievo e discute personagens díspares como Pepino, Joana D'Arc ou Pico de la Mirandola. Apropria-se e critica alguns dos mais importantes estudiosos do período disponíveis no século XVIII³. Sua análise, ainda que apresente diversos preconceitos, estrutura-se a partir de um grande trabalho de pesquisa e busca interpretar a Idade Média como a primeira etapa de um processo mais amplo. Apesar de barbara, ela é historicamente inteligível.

Para o momento, me interessa menos a tese geral de Voltaire sobre a Idade Média, ainda que isso não deva ser completamente esquecido, pois meu objetivo é estudar como ele interfere no debate sobre a origem da monarquia francesa. No século XVIII, discutir os primórdios da monarquia significava enfrentar o problema da legitimidade do poder político estabelecido. Como recordei nos capítulos anteriores, no Antigo Regime o poder dos monarcas recorreu ao direito divino para se legitimar. Outra forma de direito tradicional o justificava: o rei continuava a ser o "suserano dos suseranos", "colocado à cabeça de uma hierarquia que descia até ao último de seus vassalos"⁴. Toda estrutura hierárquica da sociedade francesa, com seus privilégios e títulos aristocráticos, encontrava nessa concepção um de seus sustentáculos. Para Le Roy Ladurie, uma das características estruturais do Antigo Regime é a "rede piramidal de relações" que une os grandes

¹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 448.

² Collingwood, R. G. *A idéia de história*. Lisboa: Presença, 1986, p. 105. O autor não informa em qual texto essa proclamação teria sido feita.

³ Constam das referências de Voltaire escritores como: Du Cange (citado com frequência), Duchesne, Damien, Pietro Gerardo, Villaret, Monstrelet, Muratori, Cortusius, La Flamma, Rapin de Troyras, Misson, Juvenal des Ursins, Conde de Marsigli, La Thaumassière, Loiseau, De la Roque, Vulson de la Colombière, Guichardin, Maquiavel, Bembo, Paul Jove, Tomazi, Boulainvilliers, Mézaray e Daniel (os três últimos bastante atacados).

aristocratas “a seus amigos, a seus vassalos e arrendatários, aos camponeses de que são os senhores”. A corte, evidentemente, “se sobrepõe a todas essas tramas”, mas elas constituem a sua base⁵. No século XVII e na primeira metade do século XVIII, vários juristas apresentavam o rei de França como uma espécie de senhor (*dominus*) diante de seus vassalos⁶. Argumento para a autoridade real, os antigos direitos feudais também poderiam ser pensados como limite à arbitrariedade do monarca, pois os “grandes vassalos” detinham poderes cuja origem era a mesma da usufruída pelo rei-senhor. O Conde de Boulainvilliers, em sua *Carta sobre os antigos parlamentos de França que se nomeiam Estados Gerais* de 1753, afirmava:

*La préséance est due à la noblesse (...) pour la raison décisive et incontestable qu'elle en (refere-se ao Estado) est essentiellement propriétaire, l'ayant conquis par les armes et conservés de même depuis des siècles.*⁷

Em meados do século XVIII, episódios ocorridos na Idade Média ainda justificavam a superioridade do rei e da nobreza. Segundo essa leitura da história da França, o momento fundador do Estado havia estabelecido as hierarquias e os princípios sem os quais a ordem pública não poderia se manter estável. A origem medieval era decisiva, romper com esse legado significava ameaçar a própria integridade nacional. A estrutura hierárquica que ela havia criado sustentara todo o desenvolvimento posterior, constituindo a referência elementar para o funcionamento do Estado.

Voltaire escreve a respeito da monarquia medieval para combater essa interpretação da origem da hierarquia nobiliária. Por semelhante motivo, veremos a seguir, além de acusar a “confusão” medieval, ele aponta como o reino de França formou-se a partir de um processo longo e contraditório:

L'histoire des usages, des lois, des privilèges, n'est en beaucoup de pays, et surtout en France, qu'un tableau mouvant.

⁴ Goubert, Pierre. *L'Ancien Régime: les pouvoirs*. Paris: Armand Colin, 1973, p. 22. Goubert aponta como a imagem do rei-suserano era decisiva para a argumentação jurídica do Antigo Regime.

⁵ Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 14-15.

⁶ Cf. Descimon, Robert. “La royauté française entre féodalité et sacerdoce. Roi seigneur ou roi magistrat?”. *Revue de synthèse*. Paris, n° 3-4, julho/dezembro, 1991, pp. 455-473.

⁷ Henri de Boulainvilliers *apud* Descimon, Robert, “La royauté française entre féodalité et sacerdoce. Roi

*C'est donc une idée bien vaine, un travail bien ingrat, de vouloir tout rappeler aux usages antiques, et de vouloir fixer cette roue que le temps fait tourner d'un mouvement irrésistible. A quelle époque faudrait-il avoir recours? (...) A quel siècle, à quelles lois faudrait-il remonter? à quel usage s'en tenir?*⁸

Quando surgiu, exatamente, o Estado francês? Pergunta sem resposta diante desse “movimento irresistível” que caracteriza a história da França e de todos os países. Existiria uma época na qual os fundamentos da nacionalidade foram assentados? Em que período nasceram as raízes das instituições nacionais? Voltaire não pretende solucionar esses problemas. Não porque os desconheça ou em razão da ausência de sentido histórico em sua obra. O tema é mais complexo: ele concebe a história dos países como um “quadro em movimento”. As instituições, as hierarquias, as formas de governo mudam de acordo com os contextos, visto ser impossível definir uma origem única para todos esses elementos, estes não permitem definir um princípio que determine a vida nacional. Claro que a França trazia heranças dos períodos carolíngio e capetíngio, mas por que considerá-las mais importantes ou decisivas do que as guerras civis do tempo de Henrique IV? Argumentos como os de Boulainvilliers carecem de base racional: nada justifica os privilégios dos supostos descendentes dos conquistadores francos mil anos depois do ocorrido, pois a ordem surgida com a conquista tinha experimentado grandes transformações. A França do século XVIII é muito diferente do reino franco dos séculos VIII e IX. Enfim, o espírito das nações nunca deriva de um ato fundador pontual que repercute eternamente.

Para Voltaire, aliás, os primeiros séculos após a queda do Império Romano foram bárbaros e incapazes de estabelecer os alicerces do Estado francês. Como havia ocorrido em outros momentos da história humana, os reis que apareceram depois das Grandes Invasões “eram frequentemente chefes de bandidos ou guerreiros armados contra esses bandidos”⁹. Suas leis e seus costumes ferozes respondiam ao constante estado de beligerância e são inadequados aos países europeus da época das Luzes.

Ao analisar o processo que conduziu Pepino à coroa do reino franco, Voltaire atribui um caráter conturbado e violento à Idade Média. Segundo o filósofo, há “três maneiras de subjugar os homens”: “os policiais lhes propondo leis”; “empregar a religião

⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 790.

⁹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 611. Trata-se do verbete “Leis sálicas”.

para apoiar suas leis”; “massacrar uma parte da nação para governar a outra”¹⁰. Os reis bárbaros serviram-se da terceira, enquanto os papas empregaram sempre a segunda - a primeira, mais razoável, é rara na história. A força já havia sido o fator decisivo na fundação do reino franco pelos merovíngios. Com a decadência desta dinastia no século VIII, o filho do famoso Carlos Martel, Pepino, utilizou também o terceiro modo para usurpar a coroa de seu rei, mas aproveitou-se da segunda para consagrar sua usurpação, pois recorreu às bênçãos do papa Estevão III. Este, por sua vez, necessitou do auxílio militar de Pepino para combater os lombardos na Itália. Deste acordo “ditado pela conveniência” e mantido pela força, derivaram uma série de elementos importantes para a história da monarquia francesa: surgiu uma nova dinastia - a carolíngia - e instaurou-se a cerimônia de unção dos reis em Reims, que lhes garantiu a “veneração dos povos”¹¹. Voltaire descreve o processo com termos veementes:

*Tous ces événements ne sont qu'un tissu d'injustice, de rapine, de fourberie. Le premier des domestiques d'un roi de France dépouillait son maître Hilderic III, l'enfermait dans le convent de Saint-Bertin (...); un pape venait de Rome consacrer ce brigandage.*¹²

As paixões e os interesses dos envolvidos conduziram à instauração da nova dinastia. Como tal processo poderia estabelecer princípios permanentes para o Estado? Que ordem emergiria dessa violência e do desrespeito aos direitos em vigor? A bem dizer, os fatos apenas evidenciam a “decadência geral” da Europa: a “mistura bizarra de política e simplicidade, de grosseira e de artifício”, assegurou o patrimônio do papado na Itália e o poder dos usurpadores no reino franco¹³.

Em certa medida, a análise de Voltaire reduz a ascensão de Pepino à irracionalidade, mas acredito ser incorreto acusá-la de ausência de sentido histórico. Ela insere-se na tese geral do autor sobre a queda do Império Romano. As modernas nações européias surgiram de escombros, após a decadência experimentada em quase todo continente. O filósofo, porém, rejeita a tese de que a nova Europa tenha sido determinada pelos elementos

¹⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 311.

¹¹ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 312-314.

¹² *Ibid.*, t. I, p. 315.

¹³ *Ibid.*, t. I, pp. 315-6.

revitalizadores presentes nas invasões bárbaras. Em outras palavras, Voltaire ataca os autores que apresentam os bárbaros como “nossos pais”:

On ne prononce aujourd'hui le nom d'Ostrogoth, de Visigoth, de Hun, de Franc, de Vandale, d'Hérule, de toutes ces hordes qui ont détruit l'empire romain, qu'avec le dégoût et l'horreur qu'inspirent les noms des bêtes sauvages puantes. Mais chaque peuple de l'Europe veut couvrir de quelque éclat la turpitude de son origine. (...) Mais qui étaient ces Francs, que Montesquieu de Bordeaux appelle « nos pères » ? C'étaient, comme tous les autres barbares du Nord, des bêtes féroces qui cherchaient de la pâture, un gîte, et quelques vêtements contre la neige.¹⁴

Por que Voltaire escreve comentários tão agressivos e ataca os conquistadores bárbaros? Por que esse profundo incômodo com o emprego de termos que identificam os últimos com os europeus modernos¹⁵?

O ataque de Voltaire atinge Montesquieu, mas talvez vise uma tradição intelectual mais antiga que tende a considerar o papel decisivo dos bárbaros no estabelecimento da estrutura institucional dos Estados europeus. Analisando a história das interpretações sobre a queda de Roma, Santo Mazzarino localiza a corrente intelectual que tende a avaliar de maneira positiva a presença dos invasores nos antigos territórios romanos. No século XVII, Hugo Grotius, por exemplo, enfatiza a “contribuição trazida pelos bárbaros, homens de leis simples e justos, para a construção jurídica da Europa”, considerando-os “construtores de uma sociedade simples e sadia sobre as ruínas de um mundo corrupto”¹⁶. Para Grotius, a vantagem das leis bárbaras sobre as romanas, além da simplicidade, encontrava-se no fato delas derivarem do “consenso comum” e de nunca terem sido mudadas, enquanto o direito público romano “dependia do desejo do príncipe” e, ao longo do tempo, era sujeito “a enganos e a mudança de opiniões”¹⁷. Os bárbaros, apesar de serem mais primitivos, eram constantes e não haviam experimentado o poder absoluto.

Voltaire não concorda com o elogio aos destruidores do Império Romano. Seus textos a respeito dos bárbaros, como observei acima, salientam a instabilidade permanente de seus reinos e frisam o desrespeito às leis estabelecidas. A imagem que o filósofo

¹⁴ Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 448.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, v. XXX, p. 434. Aqui Voltaire ataca mais uma vez Montesquieu e os autores que chamam os bárbaros de “nossos pais”.

¹⁶ Mazzarino, Santo. *O fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 114.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 115-117.

apresenta de homens como Pepino ou Clóvis, reis de guerreiros e salteadores, difere dos moderados príncipes germânicos de Grotius, preocupados em preservar o “consenso comum” que orienta seus povos. Ao tratar dos invasores, ele identifica-se mais com autores latinos como Amiano Marcelino do que com a corrente do pensamento jurídico moderno representado por Grotius¹⁸.

O debate com Montesquieu é complexo, mas remete ao papel destrutivo ou construtivo dos germânicos na constituição dos Estados europeus. Voltaire sabe que Montesquieu nem sempre elogia os primeiros dinastas francos. As *Cartas persas* definem os bárbaros que destruíram o império como homens livres, mas já aponta que tal liberdade não permaneceu inalterada após as invasões¹⁹. O tema é amplamente discutido pelo *Espírito das leis*. Em várias passagens daquela obra, em especial nos capítulos finais, o autor realiza um grande esforço para interpretar o desenvolvimento das instituições e das leis francesas durante a Idade Média. Mas para compreender o incômodo de Voltaire, é preciso retomar o texto analisado pelo *Comentário ao Espírito das leis*. Trata-se do terceiro capítulo do livro dez, intitulado “Do direito de conquista”. Aqui Montesquieu discute o direito que uma vitória militar confere ao conquistador. Ele esclarece que este tem quatro maneiras de tratar o povo derrotado: “continua a governá-lo segundo suas leis”; “lhe confere um novo governo político e civil”; “destrói a sociedade e a dispersa em outras”; “extermina todos os cidadãos”²⁰. Em qualquer dos casos, o objetivo do conquistador é conservar a conquista e as maneiras acima descritas visam todas o mesmo fim. Ora, por vezes a conquista é garantida pela redução do perdedor à servidão, mas é necessário reservar os meios para o fazer sair desse estado, caso contrário a própria conquista pode ser comprometida. “Nossos pais”, os invasores bárbaros, agiram assim: suas leis, a princípio

¹⁸ Sobre a imagem dos invasores do Império desenhada por Amiano Marcelino e outros autores da Antiguidade Tardia, cf. Le Goff, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1995, v. I, pp. 29-42.

¹⁹ Cf. a carta CXXXVI de Montesquieu: *Lettres persanes*, pp. 236-238.

²⁰ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 146. Nota-se que o filósofo, em alguns aspectos, modifica a tese clássica de Maquiavel: “Quando quelli stati che s’acquistano, como è detto, sono consueti a vivere con le loro legge et in libertà, a volerli tenere, ci sono tre modi: el primo, ruinarle; l’altro, andarvi ad abitare personalmente; el terzo, lasciarle vivere con le sua legge, traendone una pensione e creandovi drento uno stato di pochi che te le conservino amiche” (Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1924, p. 22). A primeira opção de Maquiavel reaparece de certa forma nas duas últimas de Montesquieu. A última do florentino é próxima da primeira do *Espírito das leis*. Mas a idéia de “novo governo político e civil” está ausente do *Príncipe* e talvez seja um eco da linguagem política de Locke. É importante salientar que esta última é a que Montesquieu associa à atitude dos conquistadores bárbaros.

duras e impiedosas, “se adocicaram” e, aos poucos, tornaram-se “imparciais”²¹. Montesquieu, enfim, apresenta as invasões bárbaras como exemplo de encaminhamento construtivo do “direito de conquista”. Os bárbaros foram capazes de legitimar o produto de sua violência, constituindo-se realmente nos “pais” do Estado francês ao conferir uma nova forma de governo aos galo-romanos submetidos.

Montesquieu, como o próprio Voltaire o reconhece, está longe de ser um simples apologista. Ele aceita que a lei sálica dos francos não era imparcial como as leis dos burgulhões e dos visigodos, pois conferiu privilégios aos conquistadores e inibiu a influência do direito romano nos reinos merovíngio e carolíngio²². Por outro lado, diferente de autores como Boulainvilliers, ele não acredita que as principais instituições da França medieval, a monarquia aristocrática, a vassalagem e a servidão, ponto de partida da estrutura hierárquica nobiliária do Estado, tenham sido consequências imediatas das conquistas germânicas. Essas instituições teriam derivado de um longo e complexo processo que apenas inicia-se com a presença dos francos na Gália romana. Nesse aspecto Voltaire acompanha Montesquieu. A origem das distinções nobilitárias não poderia ser resumida a um ato extraordinário capaz de determinar toda história futura. A divergência entre ambos encontra-se, portanto, na forma de conceber o processo paulatino que estruturou as instituições francesas. Os dois representantes das Luzes rejeitam o mito fundador do Estado, mas nem sempre com os mesmos argumentos.

A constituição do império carolíngio e a figura de Carlos Magno, por exemplo, recebem leituras opostas, apesar de ambos os autores utilizarem muitas vezes as mesmas fontes²³. Voltaire, vimos acima, pensa que a coroação de Pepino é ato brutal nada surpreendente em um período conturbado e sem leis fixas. Segundo o *Espírito das leis*, a nação franca (na verdade Montesquieu refere-se aos chefes guerreiros), descendente de germânicos acostumados a eleger seus reis, “acreditou que era mais seguro colocar o poder nas mãos de um prefeito que ela elegia, à quem ela podia impor condições, que nas mãos de

²¹ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 147-8.

²² Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 210-216.

²³ A obra *Capitularia Regum Francorum* organizada por Baluze, por exemplo, é bastante utilizada pelos dois pensadores. Cf. em Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 326, 337, 344, 367 e 370. Cf. em Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. II, pp. 209-212, 217, 250-251, 313-6, 319-322, 330, 335, 350, 353, 369 e 371-373, 376-378, 386-389 e 391.

um rei do qual o poder era hereditário”²⁴. Sendo assim, ela aos poucos retirou o poder dos reis merovíngios e fortalecendo a figura eletiva do prefeito de palácio. A coroação de Pepino resultou desse processo: ele reuniu a força do prefeito ao prestígio hereditário do trono e tornou a coroa eletiva, mas apenas entre os membros de sua família - “na mistura dessas duas autoridades fez-se uma espécie de conciliação”²⁵. O que em Voltaire é interpretado como fruto da violência e da astúcia em um contexto de desordem geral, em Montesquieu aparece como produto do consentimento da “nação” favorecido pelo apego dos francos à monarquia eletiva. O primeiro descreve um golpe de Estado, o segundo a conciliação de duas instituições nacionais que legitimou o novo governante.

A figura de Carlos Magno também é polêmica. Para Montesquieu, trata-se de um grande monarca: impôs limites à nobreza guerreira, impedindo que oprimisse a Igreja e os homens livres. Como conduziu a nobreza de expedição em expedição, ele impossibilitou que ela concebesse seus próprios intentos militares e manteve a autoridade. Soube punir e perdoar e foi diligente, moderado, doce e corajoso, mas evitou os perigos inúteis. Finalmente, o imperador regrou o uso dos recursos econômicos. “Tudo uniu pela força de seu gênio” e “o império manteve-se pela grandeza de seu chefe”²⁶. Seu reino foi o auge da Idade Média francesa.

Voltaire não demonstra o mesmo entusiasmo. Abre o capítulo XV do *Ensaio sobre os costumes* com uma crítica ácida aos admiradores do Imperador do Ocidente: “a reputação de Carlos Magno é uma das maiores provas que os sucessos justificam a injustiça e conferem glória”²⁷. Irônico juízo a respeito da historiografia que enaltece os vencedores. Em vez de analisar as relações de Carlos Magno com a nobreza guerreira, Voltaire prefere comentar o resultado das conquistas francas entre os vencidos. O filósofo encontra a “prova da injustiça” de Carlos na forma como tratou os saxões:

Il établit des colonies de Francs dans les terres des vaincus. On ne voit depuis lui aucun prince en Europe qui transporte ainsi des peuples malgré eux. Vous verrez de grandes émigrations, mais aucun souverain qui établisse ainsi des colonies suivant l'ancienne méthode romaine : c'est la preuve de l'excès du despotisme de contraindre ainsi les hommes à quitter le lieu de leur naissance. Charles joignit à cette politique la cruauté

²⁴ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. II, p. 356.

²⁵ *Ibid.*, t. II, p. 374.

²⁶ Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 377-378.

²⁷ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 324.

*de faire poignarder par des espions les Saxons qui voulaient retourner à leur culte. Souvent les conquérants ne sont cruels que dans la guerre : la paix amène des mœurs et des lois plus douces. Charlemagne, au contraire, fit des lois qui tenaient de l'inhumanité de ses conquêtes.*²⁸

Convém notar como o debate em torno dos invasores germânicos desemboca na reflexão sobre o do “direito de conquista”. Para Voltaire, Carlos Magno agiu como déspota ao desalojar os vencidos e ao cristianizá-los à força. Foi cruel mesmo depois da guerra e destruiu a sociedade dos saxões - seus atos parecem se aproximar da terceira maneira de tratar os vencidos definida pelo *Espírito das leis*. Ele também não estabeleceu leis e costumes mais doces quando a paz estava garantida e, sendo assim, é definido como conquistador “desumano”. Para as Luzes, a conquista militar só evita o despotismo quando abandona a violência e instaura o império da lei reconhecida pelo conjunto da sociedade. Carlos Magno, segundo Voltaire, venceu e permaneceu temível a seus inimigos, mas foi incapaz de instaurar a ordem civil entre os povos vencidos e chegou mesmo a desarticular a sociedade destes últimos. Assim, o monarca franco repetiu a mesma atitude destrutiva de seus antepassados: usou constantemente a força para submeter os outros povos, mas não ofereceu as condições necessárias para que a Europa saísse da barbárie. O que parece a Montesquieu o início modesto e incerto de uma autoridade pública eficaz, a ascensão do imperador frente a nobreza franca, aqui nem é mencionado.

Voltaire admite que Carlos Magno, depois das conquistas, durante vários anos manteve a paz na França, Alemanha e Itália. Mas essa tranquilidade foi estéril:

*Un bonheur si long ne suffit pas pour tout pour rendre aux hommes la politesse et les arts. La rouille de la barbarie était trop forte, et les âges suivants l'épaissirent encore.*²⁹

Mesmo com a paz, as condições históricas impossibilitavam a retomada do processo civilizatório. Para Voltaire, esse quadro ainda reflete a queda do Império Romano, pois isto transformou a Europa em um deserto onde as feras devoravam “um gado disperso e tímido”. As comodidades que adoçam a vida desapareceram. A jurisprudência dos bárbaros (leis sálica, burgunhesa etc) “era aquela da ferocidade e superstição” e estabelecia muitas

²⁸ *Ibid.*, t. I, p. 328.

²⁹ *Ibid.*, t. I, p. 336.

para os piores crimes ou aceitava duelos e provas extravagantes. É certo que os primeiros reis bárbaros foram eleitos pelos seus companheiros de pilhagem pois, como observamos anteriormente, nenhuma outra forma de direito definiria o poder em um grupo de salteadores armados. No entanto, um comandante hábil, astuto e bem sucedido - Carlos Magno, por exemplo -, poderia “adquirir muita autoridade”. Na ausência de uma elite intelectual bem preparada para produzir um direito racional e de uma *sagesse* como a que orientava os mandarins chineses, a coragem, a habilidade e a necessidade abriram o caminho para o despotismo. Os bárbaros foram incapazes de impor limites institucionais às ambições de seus líderes. As ciências e as belas-artes eram rústicas, pois os conquistadores francos não as cultivavam, apesar do esforço do imperador em importar para sua corte mestres em música, gramática e aritmética³⁰. A análise de Voltaire, sem desprezar o gênio ou os defeitos pessoais de Carlos Magno, está mais atenta ao contexto histórico que determina e limita suas iniciativas. A metáfora do texto acima expõe com veemência o seu ponto de vista: a “ferrugem da barbárie” corroeu a Europa medieval e inibiu o aperfeiçoamento de todos os aspectos da vida social.

Exemplo claro da corrosão da Europa é a maneira como os carolíngios trataram o Estado. Em primeiro lugar, Carlos Magno nunca definiu o centro administrativo do império: vivendo em guerras ou viagens, jamais fixou uma capital que servisse de referência para os súditos. Pior: “ainda vivo, ele dividiu seus Estados, como todos os reis desse tempo” e impossibilitou a centralização que poderia unificar o império por longo período³¹. Para firmar o direito hereditário de seu filho Luís, o próprio Carlos o declarou imperador. Mas ele mesmo comprometeu a futura unidade imperial ao legar o trono da Itália a seu sobrinho Bernardo. Assim como outros monarcas bárbaros, ele fragilizou o Estado dividindo-o entre os seus descendentes, atitude repetida pelos governantes francos posteriores. O medievalista Jacques La Goff, ao analisar o período carolíngio, identifica entre os francos uma falta de “sentido de Estado” que é anunciada pelos textos de Voltaire: eles pensavam o reino como propriedade particular do monarca, tal como suas terras e tesouros, podendo ser partilhado entre seus herdeiros³². Carlos Magno foi incapaz de superar as tradições dos guerreiros bárbaros e instaurar uma ordem estatal estável. Seu

³⁰ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 337-350.

³¹ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 335-336. Os comentários a seguir também referem-se às mesmas páginas.

³² Cf. Le Goff, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*, v. I, pp. 73-79.

governo apenas acentuou a tendência para a fragmentação do poder já existente desde o fim do Império Romano.

Na ausência do “sentido de Estado”, o império carolíngio, “fundado com precipitação, desaba do mesmo modo: as guerras intestinas o dividem”³³. Os interesses mesquinhos e a imprudência dos descendentes do imperador contribuíram para esse destino. A maneira como havia se constituído, entretanto, foi o fator determinante para sua decadência, pois nada o sustentava além da energia e do carisma do chefe guerreiro. Jamais o Estado foi conduzido por instituições políticas ordinárias e regulares. Assim, a imagem de renascimento do Império Romano era uma grande farsa. Ao descrever as disputas entre os filhos de Luís, o herdeiro de Carlos, Voltaire oferece o desenho do caos provocado pela fragmentação do poder:

*Les provinces depuis les Alpes au Rhin ne savaient plus à qui elles devaient obéir. Les villes changeaient chaque jour de tyrans, les campagnes étaient ravagées tour à tour par différents partis. On n'entendit parler que de combats...*³⁴

Tudo se decidia pela força, mas nenhum chefe carolíngio tinha força suficiente para submeter os rivais. A Igreja e o papado interferiam nas disputas, tornando-as ainda mais confusas e indefinidas. A glória era fugaz, as posições inseguras, a instabilidade constante. A ausência de um poder central forte e eficaz permitia a guerra civil, pois os homens e os grupos sociais tentavam garantir seus interesses de qualquer maneira. A análise da decadência carolíngia evidencia uma idéia chave para pensamento político de Voltaire: os conflitos entre os interesses humanos produzem o caos quando não são mediados por regras racionais. Quando é difícil decidir a quem é preciso obedecer e porque tal obediência se faz necessária, os interesses antagônicos e passionais manifestam-se de modo destrutivo. Sendo assim, nenhuma forma de poder político ganha estabilidade sem uma estrutura institucional que estabeleça claramente quem é o soberano legítimo, que benefícios sua autoridade oferece e os procedimentos ordinários pelos quais se fará obedecer. A produção histórica dessa estrutura nem sempre tem seu início com o contrato social proposto por indivíduos livres, mas os participantes do Estado devem aceitar e compreender as instituições que

³³ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 378.

³⁴ *Ibid.*, I, pp. 381.

legitimam o poder, do contrário, como no final do império carolíngio, todos os líderes militares e religiosos comportam-se como pequenos tiranos.

Para entender a diferença entre essa interpretação da instabilidade política e a maneira como Montesquieu enfrenta o mesmo problema, é necessário acompanhar as passagens deste último a respeito da decadência carolíngia. Depois do brilhante governo de Carlos Magno, seu herdeiro Luís e os filhos deste comprometeram o esforço de centralização monárquica. Por quê?

*Dans la constitution française, le roi, la noblesse et le clergé avaient dans leurs mains toute la puissance de l'État. Charles Martel, Pépin et Charlemagne se joignirent quelquefois d'intérêts avec l'une des deux parties pour contenir l'autre, et presque toujours avec toutes les deux : mais Louis le Débonnaire détacha de lui l'un et l'autre de ces corps. Il indisposa les évêques par des reglements qui leur parurent rigides, parce qu'il allait plus loin qu'ils ne voulaient aller eux-mêmes (...). D'un autre côté, ayant perdu toute sorte de confiance pour sa noblesse, il éleva des gens de néant. (...) Il s'était séparé de ces deux corps, il en fut abandonné.*³⁵

Segundo Montesquieu, a ruína do Estado carolíngio articulava-se com a perda do apoio oferecido pelos dois “corpos” fundamentais da “constituição francesa” - os nobres e a Igreja - aos herdeiros do império de Carlos Magno. Diferente dos reis anteriores, que mantiveram uma situação de certa estabilidade nas relações entre clero e nobreza - ou impondo a vitória de um deles, ou promovendo, como Pepino, uma relativa compensação para o “corpo” momentaneamente inferiorizado -, Luís e seus filhos atritaram com ambos ao mesmo tempo e acabaram por enfraquecer a coroa, pois esta terminou isolada e sem autoridade. O poder monárquico precisava da sustentação dos dois principais “corpos” do Estado, pois era o equilíbrio de forças e a iniciativa favorável dos “corpos” que mantinham a eficácia do monarca. Como não governava de maneira despótica, o rei carolíngio jamais poderia humilhar os bispos (impondo regulamentos rígidos) e a nobreza (elevando homens do nada) sem ferir o fundamento de seu próprio poder: a honra e o interesse desses “corpos” em servir a autoridade central. Sem contar com súditos fiéis, os últimos carolíngios buscavam partidários solapando a ordem estabelecida ao longo dos séculos VIII e IX: Luís, por exemplo, dissipou seus domínios, concedendo bens fiscais entre seus favoritos. Ele rompeu com sua própria palavra ao rever a divisão de territórios entre seus

filhos, o que perturbou o Estado e colocou em cheque a confiança em sua pessoa. Seus filhos, por sua vez, tomaram bens da Igreja para favorecer os nobres que aderiam ao “partido” de cada um deles³⁵. Frágil em decorrência de todas essas medidas, o império carolíngio foi incapaz de enfrentar os invasores normandos.

Vale notar que Montesquieu estuda a base sociopolítica do império carolíngio tendo em vista a “constituição francesa” e sugere uma relação de continuidade entre as duas coisas. O filósofo discute a decadência carolíngia como um capítulo da história da monarquia francesa. Capítulo infeliz, pois nele observa-se o abandono dos princípios constitutivos do Estado nacional, a saber: a ligação do clero e da nobreza com a coroa, elo garantido pela confiança mútua e pelos compromissos assumidos entre esses poderes. Diferente de Voltaire, Montesquieu interpreta o período carolíngio como o fundador da estrutura estatal francesa. Nesta é decisiva a interdependência entre coroa, nobreza e Igreja, sendo a primeira o ponto de equilíbrio entre as outras duas, pois favorece momentaneamente a mais fraca para evitar o domínio da mais forte. O jogo de compensações dos primeiros monarcas carolíngios evitou conflitos internos, reuniu as forças políticas, conferiu estabilidade ao governo e, por fim, alavancou a expansão militar. Portanto, o império não resultou apenas do sucesso de chefes guerreiros carismáticos que agiam em plena anarquia, pois baseava-se em um arranjo político razoável, capaz inclusive de fundar a “constituição francesa”. É certo que Montesquieu, como Voltaire, de alguma forma anuncia a falta de “sentido de Estado” quando acusa a divisão provocada pelas disputas dinásticas entre os descendentes de Carlos. Ele admite que a ausência de uma autoridade central forte destrói as monarquias e, de maneira indireta, aceita a tese de uma ordem pública franca ainda imatura e incapaz de perenizar o equilíbrio político. Os carolíngios, entretanto, pelo menos até o início do século IX, deram um passo decisivo para a formação da monarquia: estabeleceram “poderes intermediários” dependentes do príncipe, mas que funcionavam como “canais médios” por onde se transmitia o poder do governante e, por outro lado, por eles se manifestavam as “leis fundamentais” que inibiam a vontade arbitrária do monarca. Assim, esses “canais” ao mesmo tempo limitavam e

³⁵ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. II, pp. 381-382.

³⁶ Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 382-386.

estendiam a ação deste último³⁷. No caso, os “poderes intermediários” eram a nobreza e o clero.

Voltaire interpreta a história do reino franco como um exemplo da confusão instaurada pela vitória dos guerreiros bárbaros contra os romanos. Montesquieu, ao contrário, encontra nessa história o primeiro momento do Estado francês. Para o primeiro, o império franco nunca apresentou as características fundamentais que tornam qualquer governo eficaz: instituições e leis estáveis e um grupo dirigente ilustrado agindo a favor da centralização do poder. Trata-se, portanto, de um capítulo da decadência da Europa ocidental. O seu estudo oferece aos homens das Luzes a dimensão dos avanços do processo civilizatório colocado em movimento a partir dessa barbárie. O reino franco deixou heranças para a sociedade francesa, mas é justamente esse legado que retarda o progresso. Já Montesquieu entende que o equilíbrio entre os poderes atingido pelos carolíngios representou uma etapa importante para a racionalização do domínio político na França, pois criou as mediações necessárias para a existência de uma autoridade monárquica efetiva e duradoura - a nobreza e a Igreja começaram funcionar como “canais médios por onde corria o poder”. O *Espírito das leis* interpreta a história dos francos a partir da definição de monarquia anunciada no início da obra. Nos períodos merovíngio e carolíngio surgiram os traços elementares dessa forma de governo. Os francos instituíram “poderes intermediários” ciosos de sua honra que impediram o despotismo do monarca, assim como viabilizaram sua autoridade. Mesmo admitindo a decadência ocorrida após Carlos Magno, Montesquieu apresenta o reino franco como o embrião da monarquia francesa. Enfim, em Voltaire o Estado nacional constituiu-se pelo processo que superou as bárbaras condições iniciais da Alta Idade Média; para Montesquieu, no Antigo Regime o Estado, sendo uma instituição essencialmente monárquica, apenas desenvolveu a ordem social já existente no alvorecer da sociedade francesa. O primeiro autor enfatiza a ruptura da França moderna com o período carolíngio e o segundo a continuidade.

Apesar das diferenças, os dois autores convergem quando analisam o produto final da decadência carolíngia: o “governo feudal”. É bem conhecida a importância do tema na arena política da Revolução Francesa, mas ele foi bastante discutido durante todo o século

³⁷ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 19-20. Nas páginas do capítulo IV do livro II, Montesquieu define a importância dos “poderes intermediários” para o “governo monárquico”.

XVIII. No período revolucionário, os franceses já haviam escrito um considerável conjunto de interpretações a respeito da formação e do sentido dos laços feudais.

Os dois filósofos, além de recusarem a figura mítica dos senhores guerreiros como os descendentes diretos dos conquistadores germânicos, acusam o “governo feudal” de fragmentar a autoridade soberana, inviabilizando o Estado nacional e a vida pública. Para Montesquieu, a partir do momento em que os feudos tornaram-se hereditários, as leis dos reinos bárbaros deixaram de ser aplicáveis:

*D’ailleurs, la France se trouvant divisée en une infinité de petites seigneuries, qui reconnaissaient plutôt une dépendence féodale qu’une dépendance politique, il était bien difficile qu’une seule loi pût être autorisée. En effet, on n’aurait pas pu la faire observer.*³⁸

Vale notar a oposição entre “dependência feudal” e “dependência política”: os pequenos senhorios, por dividirem a França, fragilizaram e diminuíram a eficiência da autoridade monárquica. Com a “dependência feudal”, as leis que orientavam o reino foram negligenciadas o que comprometeu as realizações políticas do período carolíngio. Na verdade, as novas relações de dependência entre os indivíduos - Montesquieu refere-se claramente à vassalagem - quebraram os compromissos entre os poderes que caracterizavam o império franco. Havia ocorrido uma mudança profunda na forma de organização do poder e a França afastava-se de sua “constituição” original.

Além da inabilidade dos descendentes de Carlos Magno, que outros fatores romperam a ligação monarca/nobreza e produziram o fim da “dependência política”? Em primeiro lugar, as mudanças ocorridas com os feudos. De benefícios regulados pela “lei política”, eles se transformaram em patrimônios familiares hereditários. No início, os reis concediam feudos aos indivíduos que prestavam serviço militar e os feudatários continuavam a possuir o benefício apenas se os monarcas permitissem. Os carolíngios, no entanto, tenderam a não usar a prerrogativa de resgatar os feudos, concedendo-os por prazo indeterminado³⁹. Assim, os soberanos perderam o controle sobre os benefícios que fundamentavam o compromisso político - o elo entre eles e a nobreza - e cederam parte de

³⁸ *Ibid.*, t. II, p. 218.

seus direitos de soberania. Montesquieu aponta o efeito corrosivo da hereditariedade feudal sobre o poder monárquico:

On voit par le capitulaire de Compiègne, fait sous le roi Pépin, que ceux à qui le roi donnait un bénéfice, donnaient eux-mêmes une partie de ce bénéfice à divers vassaux ; mais ces parties n'étaient point distinguées du tout. Le roi les ôtait lorsqu'il ôtait le tout ; et, à la mort du leude, le vassal perdait aussi son arrière-fief ; un nouveau bénéficiaire venait, qui établissait aussi de nouveaux arrière-vassaux.(...) Cela changea lorsque les fiefs passèrent aux héritiers ; et que les arrières-fiefs y passèrent de même. Ce qui relevait du roi immédiatement, n'en releva plus que médiatement ; et la puissance royale se trouva, pour ainsi dire, reculée d'un degré, quelquefois de deux, et souvent davantage.⁴⁰

Grande parte desse processo ligava-se às disputas dinásticas entre os descendentes de Carlos Magno pois, para assegurar o apoio dos súditos mais poderosos, eles procuravam seduzi-los por meio da concessão vitalícia e hereditária de parte do patrimônio da coroa, o que promovia o paulatino enfraquecimento da autoridade central⁴¹. Desde então, os beneficiários dos reis poderiam estabelecer laços vassálicos com seus dependentes sem a interferência dos soberanos. Deixou de existir um controle efetivo do poder monárquico sobre os vassalos dos grandes senhores. Esse fracionamento do poder de mando acentuou-se quando Carlos o Calvo tornou hereditário não apenas o feudo, mas também o exercício do “ofício”. Os condes começaram a transmitir para os herdeiros o controle dos tribunais e dos contingentes militares de sua área e o monarca ficou impedido de escolher os juizes e os comandantes do exército⁴². Portanto, nenhum conde ou marquês dependia do consentimento explícito do soberano para se fazer obedecer em sua região. Retomando a terminologia de Montesquieu, pode-se dizer que a nobreza abandonou o papel de “canal

³⁹ Em algumas passagens, Montesquieu enfatiza essa tendência dos governantes do fim da Alta Idade Média: “ceux qui ont écrit le Livre des fiefs, nous apprennent que d’abord les seigneurs purent les ôter à leur volonté, qu’ensuite ils les assurèrent pour un an, et après les donnèrent pour la vie” (*Ibid.*, t. II, p. 318).

⁴⁰ *Ibid.*, t. II, p. 390.

⁴¹ Le Goff confirma a importância histórica da hereditariedade dos feudos. Segundo o historiador, na segunda metade do século IX, “uma evolução de grande importância se verificou: os benefícios passaram a ser hereditários. Este costume instaurou-se por via prática. (...) Os vassalos constituíram-se assim mais solidamente como classe social por efeito da hereditariedade dos benefícios.” (Le Goff. *A civilização do ocidente medieval*, v. I, p. 78). Sobre a relação entre a hereditariedade dos feudos e a fragmentação do império carolíngio, cf. Bloch, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 204-211. Existe ali uma análise da famosa proclamação de Carlos o Calvo.

⁴² Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, t. II, pp. 392-393.

médio” da monarquia, o que ameaçou a própria existência desta última na medida em que a existência desse “canal” é um de seus elementos constitutivos.

Segundo o autor, a “dependência feudal” que o suserano estabeleceu com seus vassalos aniquilou o “governo político”, pois impossibilitou a “autoridade direta” dos reis sobre a maioria dos súditos⁴³. No período carolíngio, a força da nobreza inibia os excessos da realeza, contendo sua vontade arbitrária. Mas como seu patrimônio e sua superioridade hierárquica dependia das decisões políticas do monarca, os nobres também ofereciam o meio pelo qual manifestava-se a autoridade central. Eles asseguravam a soberania que lhes garantia a posição de comando e as terras e, ao mesmo tempo, evitavam o despotismo. Posteriormente, a fragmentação do poder deteriorou os “canais” que conferiam eficiência ao poder monárquico. A nobreza deixou de ser representante do rei e responsável pela obediência às leis do Estado. Ela tornou-se detentora de senhorios autônomos, perdeu sua função propriamente política. Assim, o império carolíngio desestruturou a base sobre a qual ele se alicerçava - as relações de interdependência entre o soberano e os “corpos” -, tornou-se instável e amorfo. Montesquieu não arrisca classificar o “governo feudal” a partir de sua famosa tipologia - república (democrática ou aristocrática), monarquia e despotismo. Ele prefere afirmar, por exemplo, que “o reino encontrou-se sem domínio”⁴⁴. O “governo feudal” é definido negativamente: faltam-lhe “canais médios”, “leis”, “política”, “domínio”... É uma espécie de hiato no processo de constituição do Estado francês.

Voltaire também traça uma imagem negativa do “governo feudal”, mas confere outro significado ao fracasso do império carolíngio. É ele apenas a última etapa da decadência e das usurpações que caracterizaram a Europa desde a queda do império romano. Retomo o *Ensaio sobre os costumes*:

La force, qui tout fait dans ce monde, avait donné l'Italie et les Gaules aux Romains : les barbares usurpèrent leurs conquêtes ; le père de Charlemagne usurpa les Gaules sur

⁴³ É notável a maneira como Montesquieu define a impotência do rei no chamado “governo feudal”: “Les rois n’eurent presque plus d’autorité directe : un pouvoir qui devait passer par tant d’autres pouvoirs, et par de si grands pouvoirs, s’arrêta ou se perdit avant d’arriver à son terme. De si grands vassaux n’obéirent plus ; et ils se servirent de leurs arrière-vassaux pour ne plus obéir” (*Ibid.*, t. II, p. 397). Essa avaliação foi em grande medida confirmada pela historiografia moderna: “... as necessidades econômicas e militares, que permitiam ao grande proprietário, principalmente se este fosse conde, duque ou marquês, tomar iniciativas, ou que até a isso o obrigavam, iam começando (refere-se à segunda metade do século IX) a fazer do senhor como que um biombo que separava os seus vassalos do soberano” (Le Goff. *A civilização do ocidente medieval*, v. I, p. 78).

⁴⁴ Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, t. II, p. 397.

*les rois francs ; les gouverneurs, sous la race de Charlemagne, usurpèrent tout ce qu'ils purent. Les rois lombards avaient déjà établi des fiefs en Italie ; ce fut le modèle sur lequel se réglèrent les ducs et les comtes dès le temps de Charles le Chauve. Peu à peu leurs gouvernements devirent des patrimoines.*⁴⁵

Voltaire e Montesquieu compartilham a tese de que de Carlos, o Calvo, transformou os representantes dos monarcas carolíngios em senhores patrimoniais. Para os dois filósofos, essa transformação comprometeu a ordem monárquica em favor dos interesses da nobreza guerreira. Montesquieu pensa em um retrocesso dessa ordem, enquanto o *Ensaio sobre os costumes* interpreta o surgimento dos direitos senhoriais como mais um empecilho para o início da organização do Estado, sendo consequência da desordem provocada pelas usurpações anteriores⁴⁶. De qualquer forma, para ambos o “governo feudal” prejudicava os príncipes e impedia a existência de uma verdadeira ordem pública.

Anunciada por autores como Voltaire e Montesquieu, essa crítica demonstra a importância da soberania política para o pensamento político das Luzes. Quando perde a capacidade de orientar ou regular as iniciativas particulares, o Estado deixa de governar, não cria as mediações necessárias para a manifestação razoável dos interesses passionais. Aí surge a exacerbação dos conflitos e da vontade arbitrária dos mais fortes. Sem soberania é impossível o exercício racional do poder, pois só uma autoridade central legítima fundamenta e preserva a ordem pública ao inibir os choques violentos entre interesses divergentes e, por outro lado, orientar os indivíduos para ações comuns construtivas.

Montesquieu encara o equilíbrio entre os poderes estabelecido pelo reino franco como o primeiro estágio dessa ordem. Voltaire, porém, interpreta a história dos francos como mais um episódio da usurpação bárbara. Ele admite que Carlos Magno impôs seu domínio, mas o imperador não fundou realmente uma ordem pública. Prova disto é a facilidade com que seu império se despedaçou, abrindo as portas para o “governo feudal” - o triste fim da trajetória dos reinos bárbaros. Os senhores feudais fizeram em menor escala o mesmo que seus antepassados germânicos. Eles destruíram de maneira violenta e repartiram o frágil império, submetendo os mais fracos à vontade arbitrária dos mais fortes. O quadro que Voltaire desenha do tempo de Hugo Capeto exemplifica as consequências da

⁴⁵ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 425.

ausência de soberania política. O reino era grande, mas o rei era fraco e “cada província tinha ou seus condes ou seus duques hereditários” que exigiam homenagens dos subalternos. Esses senhores estavam constantemente em guerra e, por mais que os concílios tentassem disciplinar os conflitos, a inexistência de uma “justiça coercitiva” tornava a iniciativa ineficaz, o que isolava as cidades e empobrecia os campos. Como a Itália e a Alemanha, a França foi dividida entre inúmeros “pequenos tiranos”, líderes de exércitos de cavaleiros. Só eram conhecidas as “leis que os mais poderosos fizeram para o serviço dos feudos”. A França parecia um “conjunto monstruoso de membros que não formavam um corpo”: não apresentava nem unidade nacional nem autoridade pública legítima⁴⁷. É importante salientar esta última metáfora: as nações da Europa medieval como “conjuntos monstruosos” de fragmentos dispersos, desarticulados e conflitantes, incapazes de sustentar a unidade organizada de um “corpo”. O poder feudal apresentava múltiplas faces e não conferia coesão e traços bem definidos às sociedades medievais. Monstros políticos⁴⁸, elas participavam do amálgama disforme que derivou da decomposição romana. A ausência de soberania impossibilitava o surgimento de um centro que coordenasse as atitudes dos membros da sociedade. Nenhum poder os animava em favor da sobrevivência do todo. As forças sociais - os senhores - neutralizavam-se mutuamente, sem satisfazer seus próprios interesses de maneira segura e estável. Essa situação confusa inibiu o processo civilizatório e manteve a Europa na barbárie. A falta de um verdadeiro pólo de decisões políticas inviabilizou iniciativas comuns em favor do progresso da vida material e da cultura.

Apesar de manter o caos e de produzir monstruosidades políticas, o “governo feudal” não é um fenômeno histórico completamente ininteligível. Voltaire acredita que ele pode ser explicado:

On pourrait croire que ce n'est point un puissant effort du génie, mais un effet très naturel et très commun de la raison et de la cupidité humaine, que les possesseurs des terres aient voulu être les maîtres chez eux. (...) tous voulurent que ni leurs vies ni leurs biens ne dépendissent du pouvoir suprême d'un roi ; tous s'associèrent dans chaque pays contre ce pouvoir, et tous l'exercèrent autant qu'ils le purent sur leurs propres sujets : l'Europe fut ainsi gouvernée pendant plus de cinq cents ans. Cette

⁴⁶ Para o significado do termo *usurpar* em Voltaire, confira o primeiro capítulo deste trabalho.

⁴⁷ Para esse conjunto de citações, cf. Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 443-447.

⁴⁸ Sobre as imagens dos monstros no discurso político a partir da Renascença, cf. Romano, Roberto. *Moral e ciência. A monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Senac, 2003, pp. 27-36.

*administration était inconnue aux Grecs et Romains ; mais elle n'est point bizarre, puisqu'elle est si universelle dans l'Europe ; elle paraît injuste en ce que le plus grand nombre des hommes est écrasé par le plus petit, et que jamais le simple citoyen ne peut s'élever que par un bouleversement général : nulle grande ville, point de commerce, point de beaux-arts sous un gouvernement purement féodal.*⁴⁹

Injusto, incapaz de promover o comércio e as belas-artes, o “governo feudal”, porém, não é bizarro, pois decorre da propagação desordenada de “um efeito muito comum e natural da razão e da cupidez humana”: o desejo do possuidor de terras controlar o seu domínio. Trata-se, para Voltaire, de uma tendência reconhecível em qualquer momento histórico, não sendo fruto do artifício ou da corrupção da natureza humana. O problema é que no “governo feudal” esse desejo manifesta-se sem impedimentos e regras e provoca o massacre dos mais fracos, isto é, tolhe a iniciativa do “simples cidadão” destituído de qualquer senhorio. Por outro lado, convém lembrar que Voltaire, em passagens citadas acima, define os senhores feudais como usurpadores. Eles não adquiriram suas propriedades por meio do trabalho, mas pela violência, pelo roubo dos proprietários anteriores. Tendo em vista a “cupidez humana”, não é estranho que pretendessem preservar o produto desse ato injusto. Mas ao recorrer aos meios que originaram a posse das terras, eles não abandonaram o uso da força. Trata-se de um círculo vicioso de comportamentos brutais. Apenas a lenta e difícil formação da autoridade pública eficaz seria capaz de mediar o intrincado jogo de interesses constituído a partir da violência. Em suas origens, o reino de França apresenta, pois, um quadro bastante distinto do pacto entre proprietários legítimos proposto por Locke.

Voltaire, como procurei demonstrar no primeiro capítulo deste trabalho, não está entre os autores do século XVIII que colocam a propriedade privada sob suspeita⁵⁰. Ele reconhece, entretanto, que, em algumas circunstâncias históricas, o poder excessivo do senhor patrimonial prejudica o desenvolvimento coletivo. É o caso do senhor feudal. O domínio que ele exercia sobre seu patrimônio, o seu desprezo e combate contra o poder do soberano, inviabilizava a existência de uma ordem pública capaz de garantir a liberdade dos

⁴⁹ *Ibid.*, t. II, p. 18.

⁵⁰ Para as controvérsias no século XVIII a respeito do tema da propriedade, cf. Hazard, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*, v. I, pp. 233-241. Entre os textos que apontam a propriedade privada como origem dos problemas sociais, encontram-se o *Código da natureza* de Morelly, publicado em 1755, e o *Da Legislação* de Mably que aparece em 1776.

outros indivíduos, já que ele os submetia de maneira inteiramente arbitrária e violenta. Quando manifesta-se sem controle estatal e recorre ao uso da força, o senhorio produz pequenas tiranias. Não é esse tipo de propriedade que o filósofo elege como um dos alicerces do Estado bem constituído.

Convém notar que Voltaire desconsidera a complexa rede de direitos sobrepostos característicos das relações entre vassalos e suseranos na Baixa Idade Média⁵¹. Neste aspecto, a análise de Montesquieu é mais atenta. Nas passagens do *Espírito das leis* citadas a pouco, a “dependência feudal” é compreendida como produto das seguidas transferências de feudos de cima para baixo na hierarquia aristocrática. Os suseranos firmam seu poder ao concederem parte de seus benefícios a diversos vassalos, estabelecendo compromissos pessoais que independem das instituições políticas⁵². Voltaire interessa-se pouco pelas consequências da vassalagem e trata o nobre feudal apenas como senhor autônomo que oprime os subordinados indefesos.

O ponto chave da crítica do *Ensaio sobre os costumes* é a ausência de ordem pública durante a Idade Média. Livres do controle imposto por um “poder supremo”, os interesses egoístas ganham uma dinâmica destrutiva e opressora, buscam sua realização imediata sem considerar outras necessidades presentes no jogo social. A ordem estabelecida pelo Estado evita essa cupidez desenfreada, pois força a consideração do interesse alheio e garante que as ações individuais possam interagir em favor do bem comum. Inserido num mundo público submetido às leis e ao soberano que as faz respeitar, o proprietário é obrigado a aceitar canais restritos de satisfação de seus interesses, já que é impedido de impor sua vontade aos concidadãos. Ao “governo feudal” falta esse campo de manifestação calculada e equitativa dos interesses. Na Idade Média, o subalterno obedece a vontade arbitrária de seu senhor, não as regras de instituições coletivamente aceitas como legítimas.

Efeito compreensível da livre manifestação da “cupidez humana”, o “governo feudal” foi ilegítimo ou, nas palavras de Voltaire, “injusto”. Sua violenta desigualdade

⁵¹ Esse desinteresse pelas relações de vassalagem levou André Maurois a julgar que o filósofo “compreendeu muito mal a natureza do feudalismo” (Maurois. *O pensamento vivo de Voltaire*, p. 27). É preciso notar que, apesar dessa debilidade, o *Ensaio sobre os costumes* aponta corretamente a fragmentação feudal.

⁵² Para julgar a perspicácia das observações de Montesquieu, cf. Bloch, Marc. *A sociedade feudal*, pp. 159-253. Bloch demonstra o que Montesquieu sugere: os últimos carolíngios tiveram que “ampliar até ao máximo as aplicações sociais da vassalagem”, pois “para obterem os apoios desejados, principalmente para constituírem um exército, foram levados a atrair à sua dependência, e também aqui, mediante oferta de terras, uma multidão de personagens, na maioria já colocadas bastante acima” (*Ibid.*, p. 172).

inibiu a iniciativa individual do “simples cidadão”, transformando-o em objeto da vontade imediata e voraz do senhor feudal. Incapaz de coordenar ações construtivas, tomando o produto do trabalho alheio pela força ou pelo medo, o senhorio dificultou o processo civilizatório - o que o torna ainda mais condenável. O “governo feudal” quase sufocou a energia criadora dos homens produtivos e limitou o intercâmbio de idéias e informações. Sem oportunidade de melhorar de vida, por que o “simples cidadão” utilizaria todo o seu talento? Enfim, a nobreza guerreira da Idade Média massacrou os homens produtivos e restringiu capacidade destes últimos interferirem no curso da história. Nessas condições, foi difícil o surgimento de um “estado médio” entre ricos e pobres, algo decisivo para o progresso da economia⁵³.

A crítica de Montesquieu à Idade Média privilegia a dissolução dos laços entre nobreza e coroa e indica a crise da estrutura social que sustentava o império carolíngio. Voltaire, por outro lado, enfatiza o fosso entre os senhores e os homens produtivos, o que bloqueava o desenvolvimento das nações europeias. Nos dois autores a decadência do medievo explica-se pela fragmentação do poder político, mas esta ganha significados diferentes. No primeiro caso, tratava-se do esfacelamento dos compromissos entre grupos que desde os primórdios governavam a monarquia, configurando uma fissura no interior da aristocracia. No segundo, o problema central foi a inexistência de relações construtivas entre os nobres e os outros grupos sociais, ou seja, os homens que detinham o poder não assumiram nenhuma forma de responsabilidade diante dos comandados, tratando-os de maneira tirânica. Para os dois filósofos, a recomposição do poder central foi decisiva, pois restaurou a paz e uniu o reino. Montesquieu acredita que apenas a coroa poderia recompor o princípio constitutivo da França (o equilíbrio entre a nobreza e a Igreja) e reorientar a “honra” aristocrática no sentido de rearticular os atores políticos. Voltaire pensa o Estado monárquico como a força que limitou as paixões dos senhores e ofereceu novas oportunidades para o homem comum.

O *Espírito das leis* refere-se apenas ocasionalmente à revitalização do poder monárquico. Interessa-se mais pelo reino franco - quando, segundo o autor, os “corpos intermediários” da monarquia francesa teriam surgido - e pela corrupção dos fundamentos

⁵³ Referindo-se às cidades do século XII, Voltaire comenta: “... il n’y avait point d’état mitoyen entre les grands et les petits, entre les riches et les pauvres. Le commerce et l’industrie n’ont pu former qu’avec le temps cet état mitoyen qui fait la richesse d’une nation” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 760-761).

sociopolíticos do Estado durante o “governo feudal”. Montesquieu tem consciência que a nobreza francesa transformou-se e mudou de funções a partir do fim da Idade Média. Ela perdeu o controle da justiça na medida em que apareceram os livros de jurisprudência, o estudo do direito romano, os procedimentos nos tribunais e, por fim, um grupo de especialistas - os juristas - habituados às práticas judiciais que a “gente de guerra” não conhecia nem queria conhecer. Com essas mudanças, os novos tribunais deixaram de atrair essa elite habituada à glória guerreira, o que estendeu a prática de julgar pelos bailios⁵⁴. Apesar da racionalização do direito tolher o poder dos nobres, para Montesquieu eles permaneceram indispensáveis ao Estado, não só pela sua condição de “canal intermediário” entre o rei e a nação, mas também pelos serviços que prestam ao reino - em especial os de natureza militar -, recebendo em troca somente a “honra”⁵⁵. Mesmo tendo condenado os efeitos perversos do excessivo poder atribuído aos senhores, a análise do filósofo sobre o “governo feudal” não significa um ataque à nobreza de sangue. O maior problema desse governo foi o desequilíbrio entre os grupos que sempre sustentaram a monarquia francesa - a coroa, os nobres e a Igreja. Talvez o autor considere a ascensão e a queda do reino franco como acontecimentos mais decisivos para a história da França do que a nova centralização de poder ocorrida no fim da Idade Média. Ele compreende este segundo momento como a retomada do equilíbrio de forças que desde muito caracterizava a própria monarquia.

O *Ensaio sobre os costumes*, diferente do *Espírito das leis*, dedica vários capítulos aos últimos séculos da Idade Média. A centralização monárquica é apresentada como indispensável para a superação do governo feudal, mas não é o único fator em jogo. Na abertura do capítulo LXXXI (“Costumes, usos, comércio e riquezas por volta dos séculos XIII e XIV”), o autor analisa os primeiros passos do progresso europeu sem atribuir grande importância à atuação dos guerreiros e reis:

⁵⁴ Cf. Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. II, pp. 273-275.

⁵⁵ Eis os termos do elogio à nobreza presente no livro XX do *Espírito das leis*: “... cette partie de la nation, qui sert toujours avec le capital de son bien ; qui, quand elle est ruinée, donne sa place à une autre qui servira avec son capital encore ; qui va à la guerre pour que personne n’ose dire qu’elle n’y a pas été ; qui, quand elle ne peut espérer les richesses, espère les honneurs, et lorsqu’elle ne les obtient pas, se console, parce qu’elle a acquis de l’honneur : toutes ces choses ont nécessairement contribué à la grandeur de ce royaume” (*Ibid.*, t. II, p. 22).

*Vers la fin du XIIIe siècle et dans le commencement du XIVe, il me semble qu'on commençait en Italie, malgré tant de dissensions, à sortir de cette grossièreté dont la rouille avait couvert l'Europe depuis la chute de l'empire romain. Les arts nécessaires n'avaient point péri. Les artisans et les marchands, que leur obscurité dérobo à la fureur ambitieuse des grands, sont des fourmis qui se creusent des habitations en silence, tandis que les aigles et les vautours se déchirent.*⁵⁶

A caracterização dos nobres como aves de rapina retoma a estratégia de apresentar o poder feudal como monstruoso - estratégia, aliás, que recupera uma longa tradição do discurso político⁵⁷. Essa imagem torna-se ainda mais expressiva ao ser confrontada com a figura pacífica e laboriosa da formiga, que representa os artesãos e mercadores medievais. O desenvolvimento do trabalho desses homens anônimos e discretos foi decisivo para superar a barbárie do medievo. Enquanto a nobreza feudal e os reis - as aves de rapina - dilaceravam-se em conflitos brutais, os humildes executores das “artes necessárias” ajudavam a construir o futuro da Europa. A metáfora utilizada por Voltaire frisa a oposição entre a violência destrutiva que desorganiza a ordem social e o trabalho silencioso e coletivo que constrói obras duráveis. A águia predadora e belicosa contrapõe-se a formiga capaz de edificar novas moradas. A águia simboliza força e glória e está fartamente presente na heráldica europeia. Mas nessa representação zoomórfica as formigas, que jamais encantam e são muito pequenas para serem notadas, estabelecem as bases do progresso. O filósofo, mais uma vez, compara a guerra com o trabalho: a primeira notabiliza, mas oferece uma glória fugaz e esgota inutilmente os contendores; o segundo, ao contrário, produz benefícios perenes e indispensáveis, mas os seus realizadores quase sempre permanecem anônimos.

No prosseguimento dessa passagem, Voltaire salienta que os artesãos medievais melhoraram algumas das invenções da Antiguidade clássica e dos árabes (as técnicas de produção de vidro, papel etc) e recuperaram, aperfeiçoando-a, a obra das civilizações anteriores. Incapazes de questionar preconceitos ou de brilhar como literatos, eles iniciaram a lenta evolução dos sistemas produtivos e das condições materiais. Os “grandes”

⁵⁶ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 757.

⁵⁷ Segundo Roberto Romano, “as fisiogonômias, ainda apreciadas no início dos tempos modernos, mostram que o poder possui lados humanos e bestiais. Uma antropologia que não encerra os homens nos limites de sua espécie e indica os prolongamentos entre eles e os bichos, é particularmente explorada nas doutrinas políticas da Idade Média e da Renascença. Homens lobos, leões, hienas, a multiplicidade de formas monstruosas

representaram apenas um obstáculo para esse progresso inicial. O filósofo admite que nem a fragmentação política nem a violência dos nobres paralisaram completamente o desenvolvimento do mundo do trabalho. Voltaire elege este último como o ponto de partida para o avanço da Europa moderna.

Diante da passagem acima, é prudente matizar julgamentos como o de Michèle Duchet. Segundo esta autora, em Voltaire “toda a história do espírito humano é portanto dominada por homens superiores, únicos capazes de destruir preconceitos, de inventar a ciência e a filosofia, ou de civilizar um povo bárbaro”⁵⁸. Duchet desconsidera o papel do mundo do trabalho nas obras historiográficas do filósofo⁵⁹. É provável que a importância conferida à esfera da produção remeta a vários autores da passagem do século XVI para o XVII que salientaram o caráter progressivo das “artes mecânicas”. Em geral eles contrapunham a contínua vitalidade destas artes à estagnação estéril da filosofia escolástica⁶⁰. O *Ensaio sobre os costumes*, retoma a imagem da permanente evolução da obra dos trabalhadores manuais, mas o contexto agora é outro. Em vez de servir à crítica dos universitários tradicionalistas, o progresso das “artes mecânicas” contrasta e denuncia a violência destrutiva dos senhores guerreiros da Idade Média. Voltaire, tal como os críticos dos séculos XVI e XVII, compara o dinamismo do setor produtivo com a paralisia de estratos hierarquicamente superiores, incapazes de promover qualquer mudança útil à sociedade. Aqui os intelectuais conservadores não são mais o alvo do ataque, pois é a nobreza de sangue que surge como força prejudicial ao progresso.

Ao salientar a relevância histórica dos *homens-formigas*, Voltaire refere-se mais ao aos mercadores e artífices urbanos do que aos camponeses. Estes talvez participassem do

corresponde à variação do agir político” (Romano. *Moral e ciência. A monstruosidade no século XVIII*, pp. 29-30).

⁵⁸ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: François Maspero, 1971, p. 312.

⁵⁹ Lepape realiza outra leitura ao interpretar a concepção de progresso de Voltaire: “a construção de uma sociedade em que se pudesse viver dignamente dependia dos reis, dos filósofos, e artistas, mas também da engenhosidade de seus artesãos, da eficiência dos técnicos, do aperfeiçoamento dos administradores, do espírito de empresa dos manufatureiros, dos financistas e comerciantes” (Lepape. *Voltaire*, p. 259).

⁶⁰ Cf. Rossi, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 63-88. A respeito da progressividade das “artes mecânicas”, Rossi chama a atenção para os trabalhos de Daniele Barbaro, Jean Bodin e Francis Bacon entre outros. Vale lembrar que Voltaire, nas páginas dedicadas a Bacon nas *Cartas filosóficas* (décima segunda carta), redige a seguinte observação: “c’est à un instinct mécanique, qui est chez la plupart des hommes, que nous devons tous les arts, et nullement à la saine philosophie” (Voltaire. *Lettres philosophiques*, p. 85).

movimento do mundo trabalho⁶¹, mas o filósofo encontra na vida urbana o verdadeiro fermento da recuperação econômica decisiva para o novo período histórico⁶². Repete-se em varias páginas do *Ensaio sobre os costumes* a oposição entre os cidadãos empreendedores e pacíficos e a nobreza feudal furiosa e destrutiva. Graças à opulência produzida por seu dinamismo econômico, as comunas urbanas começaram a comprar sua liberdade junto a reis e senhores⁶³. As cidades, especialmente as italianas, aparecem como propulsoras das transformações, no fim da Idade Média, pois “aqui as riquezas e a liberdade excitaram enfim o gênio” e possibilitaram “que em seu seio se gozasse as doçuras da vida”⁶⁴. A Itália, dividida entre diversas cidades independentes, lembrava a Grécia clássica, com guerras constantes entre seus pequenos Estados e a presença de tiranos em vários lugares⁶⁵. Entretanto, em Gênova, Veneza e Florença, a vida comercial e a autonomia política promoviam estruturas estatais que as distinguiam do “governo feudal” do resto da Europa: apesar dos conflitos por vezes sangrentos entre os grupos políticos ali existentes, ao menos elas apresentavam leis civis e governantes racionais como os Médicis de Florença⁶⁶. Antes da centralização monárquica interferir no progresso europeu, apareceram no continente pólos de desenvolvimento que reanimaram as “artes necessárias” e restabeleceram, de forma precária, o Estado e as leis civis.

A constituição de cidades autônomas na Itália e o avanço da economia possibilitaram o aperfeiçoamento das belas-artes. Para Voltaire, “só se tem o supérfluo após o necessário”⁶⁷. A melhora dos métodos produtivos, a abundância material e o crescimento

⁶¹ No verbete “Governo” das *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire sugere o enriquecimento de alguns camponeses no final do medievo: “enfin, après la folie des croisades, les princes, ruinés, vendent la liberté à des serfs de glèbe, qui avaient gagné quelque argent par le travail et par le commerce...” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, p. 293). Não localizei outra referência do autor ao progresso da vida camponesa.

⁶² Vejamos mais uma passagem do *Ensaio sobre os costumes* a respeito do princípio do renascimento europeu: “après l’enchaînement de tant de calamités, après que les éléments et les fureurs des hommes ont ainsi conspiré pour désoler la terre, on s’étonne que l’Europe soit aujourd’hui si florissante. La seule ressource du genre humain était dans des villes que les grands souverains méprisaient. Le commerce et l’industrie de ces villes a réparé sourdement le mal que les princes faisaient avec tant de fracas” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 721). Ver também os comentários do capítulo XLIII a respeito da ascensão de Gênova e Veneza (*Ibid.*, t. I, pp. 474-476).

⁶³ Cf. *Ibid.*, t. I, p. 776.

⁶⁴ *Ibid.*, t. I, p. 761.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 703-706.

⁶⁶ Para o caso de Florença, ver o capítulo CV do *Ensaio sobre os costumes* (*Ibid.*, t. II, p. 68-73). Adiante, voltarei a comentar a posição de Voltaire a respeito do governo de Veneza. Para uma comparação entre esta e Genova, remeto novamente ao capítulo XLIII citado em nota anterior.

⁶⁷ *Ibid.*, t. I, p. 769.

do comércio antecedem a evolução das artes e da cultura erudita, pois lhes oferecem os recursos indispensáveis. A estabilidade política, por outro lado, colabora com o cultivo do espírito e do gosto, mas não é pensada como pré-requisito essencial⁶⁸. Ao comentar as obras de grandes literatos italianos como Dante, Petrarca, Boccaccio e Ariosto, Voltaire rejeita a idéia de que a literatura dependa da boa ordem política:

*Il peut paraître étonnant que tant de grands génies se soient élevés dans l'Italie, sans protection comme sans modèle, au milieu des dissensions et des guerres (...). Quand une fois une langue commence à prendre sa forme, c'est un instrument que les grands artistes trouvent tout préparé, et dont ils se servent, sans s'embarrasser qui gouverne et qui trouble la terre.*⁶⁹

A literatura depende, acima de tudo, do refinamento da língua. Ela floresce mesmo em situações políticas conturbadas e sem o incentivo dos príncipes. O cultivo das artes não é consequência direta das iniciativas do Estado. A língua italiana, por exemplo, formou-se em meio a guerras violentas e ofereceu o instrumento indispensável aos grandes artistas. Como a produção econômica e o comércio, as belas-artes começaram a melhorar antes que as monarquias nacionais oferecessem apoio e estímulo. Floresceram graças à dinâmica social anônima: os primeiros agentes da constituição do italiano, por exemplo, assim como os primeiros agentes do progresso técnico e comercial, nunca foram registrados pelos historiadores. O surgimento de grandes artistas foi a etapa final do processo histórico que estabeleceu as referências e recursos necessários para as obras excepcionais do começo da Renascença italiana. A cultura e o trabalho de homens obscuros das cidades medievais iniciaram o avanço da Europa moderna.

As passagens acima referidas evidenciam a complexidade da noção de processo civilizatório em Voltaire. Sua análise a respeito do fim da Idade Média demonstra como o filósofo interpreta os fatores propulsores desse processo: os europeus superaram a barbárie por meio da confluência de múltiplas ações destinadas a melhorar a vida cotidiana dos

⁶⁸ Por vezes Voltaire encontra o desenvolvimento das artes mesmo em circunstâncias marcadas pela perturbação política. Eis uma passagem a respeito dos gregos do período da Guerra do Peloponeso: “comme si la guerre civile, le plus horrible des fléaux, ajoutait un nouveau feu et de nouveaux ressorts à l'esprit humain, c'est dans ce temps que tous les arts florissant en Grèce. C'est ainsi qu'ils commencent à se perfectionner ensuite à Rome dans l'autres guerres civiles du temps de César...” (Voltaire. *Le pyrrhonisme de l'histoire*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, pp. 249-250).

⁶⁹ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, pp. 766-767.

indivíduos. Tais iniciativas, a princípio modestas, foram conduzidas por indivíduos desconhecidos, homens simples que agiam à margem das aventuras espetaculares dos monarcas e da nobreza. Voltaire localiza o ponto de partida do processo civilizatório europeu no campo microscópico da convivência ordinária das pessoas comuns. O aumento do comércio, as novas técnicas produtivas, a formação das línguas e até os primeiros governos urbanos bem constituídos, resultaram de movimentos coletivos alheios à vontade e ao controle dos reis e senhores feudais. Quando a centralização monárquica começou a alimentar esse movimento, ele já estava em curso. O progresso, pois, não resulta da iniciativa isolada de alguns grandes homens. A ação destes últimos só frutifica em condições históricas favoráveis, porque a vida cotidiana das sociedades produz os recursos e os meios necessários para as obras de gênio. A maneira como o filósofo interpreta a ascensão da literatura italiana é exemplar: não existiriam os textos brilhantes de Ariosto e de Petrarca sem o aperfeiçoamento da língua realizada por italianos anônimos.

Por outro lado, essa leitura do processo civilizatório europeu comporta uma crítica à nobreza tradicional. À diferença de Montesquieu, Voltaire não define a aristocracia como elemento indispensável da monarquia francesa. Na verdade, ela lhe parece um empecilho ao avanço desta última. O argumento do *Espírito das leis*, que a apresenta como freio às tendências despóticas dos príncipes e fator de estabilização política, não convence Voltaire. Para ele, a nobreza é a principal herança que o “conjunto monstruoso” da Idade Média lega ao período monárquico. Ela surgiu com a fragmentação do oeste europeu após a queda do Império Romano e, enquanto força determinante do “governo feudal”⁷⁰, conseguiu adquirir poder e privilégios. Sendo assim, ela não é pensada como um dos fundamentos do Estado francês, ao contrário, é concebida como fator que dificulta a coesão estatal.

Apresentei acima a maneira como Voltaire explica o surgimento das primeiras famílias nobres durante a Idade Média. Na ausência de uma autoridade central capaz de estabelecer leis estáveis, os senhores de castelos submeteram à servidão os habitantes de seus patrimônios. O medo e a violência obrigaram o camponês a aceitar as ordens do grande proprietário. Mas não foi apenas a força que o enobreceu: os monarcas, a partir do

⁷⁰ Ao criticar as definições do *Espírito das leis*, o filósofo relaciona a aristocracia de sangue com o “governo feudal”: “j’aurais désiré que l’auteur (...) nous eût appris clairement pourquoi la noblesse est l’essence du gouvernement monarchique. On serait porté à croire qu’elle est l’essence du gouvernement féodal, comme en Allemagne...” (Voltaire, *Commentaire sur l’Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 410).

momento que se tornaram um pouco mais poderosos (séculos XIV e XV), distribuíram títulos nobiliários de maneira arbitrária e anárquica. Em geral esses títulos eram adquiridos por meio da compra de cargos públicos junto a reis ávidos por recursos financeiros suplementares⁷¹. Assim, primeiro pela violência e depois pela arbitrariedade, uma pequena parte da população francesa conquistou privilégios econômicos e políticos, além do direito de controlar parcialmente o sistema judiciário do país. A origem desordenada e irracional da nobreza produziu uma elite sem funções sociais bem definidas, constituindo um peso e uma humilhação para outros membros do Estado. Voltaire é especialmente ácido com os enobrecidos graças à compra de cargos públicos:

*Cette multiplicité ridicule de nobles sans fonction et sans vraie noblesse, cette distinction avilissante entre l'anobli inutile qui ne paie rien à l'État, et le roturier utile qui paie la taille, ces charges qu'on acquiert à prix d'argent, et qui donnent le vain nom d'écuyer, tout cela ne se trouve point ailleurs : c'est un effort de démence dans un gouvernement d'avilir la plus grande partie de la nation.*⁷²

Essa crítica de Voltaire atinge um grupo social que tem um peso político significativo no Antigo Regime: na França, após a segunda metade do século XVII, a maior parte dos membros dos conselhos que administram o Estado, dos parlamentares e dos intendentos de províncias era composta de burgueses enobrecidos pela aquisição de cargos venais⁷³. Acusar a “demência” do aparecimento desses cargos, portanto, representa atingir o prestígio de um grupo que praticamente controla a máquina estatal da monarquia francesa.

⁷¹ Ao refutar a maneira como Montesquieu interpreta a existência de cargos venais na França, Voltaire acusa a origem irracional dessa instituição: “Parce que les folies de François I^{er} avaient dérangé ses finances, il fallait qu’il vendit à de jeunes ignorants le droit de décider de la fortune, de l’honneur et de la vie des hommes ! (...) Ce monstre est né de la prodigalité d’un roi devenu indigent, et de la vanité de quelques bourgeois dont le père avaient de l’argent” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, XX, pp. 2-3). Notar o uso recorrente do termo *monstre* para definir as diferentes formas do poder aristocrático.

⁷² *Ibid.*, t. II, p. 33. Voltaire retoma a mesma crítica em outras passagens. Ao comentar a venda de “ofícios reais” realizada por Luís XII no século XV, o filósofo pergunta: “n’eût pas mieux valu établir des impôts également répartis, que d’introduire la vénalité honteuse des charges dans un pays dont il voudrait être le père?” (*Ibid.*, t. II, p. 93).

⁷³ Goubert apresenta as características mais frequentes do membro do grupo definido como a “classe política” do Antigo Regime: “Il est noble, et le plus souvent noble avant d’être reçu [ou seja, admitido como conselheiro ou alto funcionário pela corte] (...). La grande majorité est d’origine bourgeoise lointaine, un siècle ou deux (...). Noblesse presque toujours acquise par charges anoblissantes fort normales, à une date généralement connue ; quelques-unes étaient de finance, un certain nombre de chancellerie, la majorité de judicature, la plus décisive et honorable se trouvant au Parlement” (Goubert. *L’Ancien régime*, v. II, p. 51). Encontra-se também a definição desse grupo social em Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 26-27.

Mas voltemos ao debate com Montesquieu. Em seus comentários ao *Espírito das leis*⁷⁴, Voltaire ataca frontalmente a maneira como o autor interpreta a venalidade dos cargos públicos. Para o filósofo de Bordéus, é melhor transformar em ofício de família “o que não se queria empreender pela virtude”, pois a venda dos cargos torna “mais permanentes as ordens do Estado”⁷⁵. Ele insiste na estabilidade que a nobreza, seja de sangue ou de toga, confere às monarquias. Voltaire, porém, contrapõe a nobreza “inútil” à “grande parte útil” da nação e lembra constantemente o fato da primeira estar isenta de impostos, o que salienta sua inutilidade. A nobreza não participou do esforço nacional em favor da melhoria da vida cotidiana e nem sempre estimulou a cultura e as artes. O autor do *Ensaio sobre os costumes* desconsidera e ironiza a função mediadora política que o *Espírito das leis* atribui à aristocracia francesa. Onerosa, inculta e incapaz de desempenhar tarefas produtivas, a nobreza diminui a eficácia do Estado como agente civilizador. Segundo essa perspectiva, ela só conquistou seus privilégios graças a um processo histórico anárquico e injusto.

O ataque aos privilégios nobiliárquicos, entretanto, precisa ser analisado com cuidado. O problema deve ser compreendido tendo em vista a crítica às formas irracionais e ilusórias de exercício do poder. O ataque é parte do esforço de desmascaramento das fraudes que sustentam autoridades ilegítimas. Para Voltaire, enquanto prevaleceu a “governo feudal”, os senhores submeteram os outros homens pela violência. Esta não é uma forma de poder que o filósofo considere legítima e civilizadora, mas não se caracteriza como uma farsa. A situação é diferente a partir do momento em que o Estado pacificou e submeteu os grandes proprietários de terras, pois a superioridade aristocrática transformou-se em fraude quando o que distinguia os nobres - o controle da força bruta - foi eliminado pela monarquia. Os cargos venais, adquiridos graças à simpatia dos monarcas ou à fortuna nos negócios particulares, também são condenáveis e prejudicam o país. Nos dois casos, a conquista do título nobiliário independe do mérito dos indivíduos e de suas atitudes em favor do bem-estar dos compatriotas. A nobreza, portanto, necessitou de preconceitos e ilusões para perpetuar suas prerrogativas. É razoável contestar os privilégios dos descendentes dos guerreiros violentos, dos beneficiários das paixões principescas. Essas formas de enobrecimento produziram poucos frutos e atrasaram o processo civilizatório

⁷⁴ Cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, pp. 2-3. Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 425. Voltaire. *L'A, B, C*. In: *Oeuvres*, v. XXVII, p. 325.

⁷⁵ Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 76.

francês. No capítulo anterior, demonstrei como Voltaire elogia a escolha dos mandarins chineses, supostamente decidida por exames que avaliam o mérito e a *sagesse* dos candidatos. Na França, ao contrário, as camadas superiores da hierarquia foram estruturadas a partir de critérios arbitrários e irracionais. Elas adquiriram privilégios que inibiram a iniciativa da maioria e oneraram o Estado.

Contra Montesquieu, Voltaire acredita que a nobreza, por conservar seus direitos tradicionais, desestabiliza os Estados europeus. O primeiro a define como uma barreira eficiente às inclinações despóticas dos reis, mas o segundo a interpreta como obstáculo ao progresso, pois restringe o ingresso de homens talentosos no grupo que governa os Estados. A crítica de Voltaire expõe a fragilidade e a inconveniência das teses que justificam a superioridade dos aristocratas. Ela não poupa nem mesmo a argumentação moderada de Montesquieu. A defesa da superioridade aristocrática recorre, no pior dos casos, à fraude dos acontecimentos (o mito da conquista franca, por exemplo). As melhores teses, como a de Montesquieu, desprezam a origem irracional da nobreza e omitem o peso para os outros homens que os privilégios têm representado ao longo de séculos. Voltaire, no entanto, não apela para a igualdade - exceto a referência à igualdade perante a lei -, mas para a redefinição da desigualdade. É o princípio tradicional de ingresso nos grupos dirigentes, fundado na linhagem familiar, que prejudica o desenvolvimento europeu. A aristocracia se beneficia com o progresso, porém contribuiu de maneira muito modesta para o seu avanço. As distinções sociais e a concessão de privilégios aos melhores homens podem favorecer o aperfeiçoamento dos povos, mas é preciso esquecer a tradição e os direitos aristocráticos hereditários. Voltaire filia-se ao movimento intelectual que, como afirma Pierre Serna, “em vez da coragem, da ousadia, dos feitos militares”, dá “prioridade à virtude do homem equilibrado, fusão de cultura variada, sabedoria temperada e razão, que ele utiliza conscientemente nas atividades do seu espírito”⁷⁶. Ora, o aristocrata do século XVIII pode apresentar essa “virtude” orientada para o “comércio de benefícios” entre os indivíduos⁷⁷. Antes de reivindicar a imediata eliminação da nobreza, Voltaire parece inclinado a convencê-la a aceitar esse novo conjunto de valores e, ao tornar-se cada vez mais aberta ao

⁷⁶ Serna, Pierre. “O nobre”. In: Vovelle, Michel (org.). *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Estampa, p. 52.

⁷⁷ No verbete “Virtude” do *Dicionário filosófico*, Voltaire esclarece os princípios que devem orientar o novo homem público ilustrado: “je ne l’appellerai vertueux que quand il aura fait quelque acte de vertu dont les

talento e às Luzes, assumir um novo papel histórico. Seu objetivo é ilustrar os nobres e mostrar a incoerência, a fragilidade das teses que sustentam sua posição social. Trata-se de ampliar de forma lenta e pacífica o círculo que interfere nos negócios públicos, mas sem promover uma violenta pregação anti-aristocrática, o que perturbaria a ordem pública. Demonstrar a origem feudal e caótica da hierarquia nobiliária é decisivo para o projeto político do filósofo, pois abre caminho para o debate a respeito da redefinição de quem deve participar do governo.

A nobreza de sangue e de toga não tiveram um papel importante para o início do processo civilizador, mas os *homens-formigas* e as cidades não foram os únicos protagonistas do fim da Idade Média. Para Voltaire, esta só foi inteiramente superada graças ao fortalecimento do Estado e à consequente centralização do poder. O Estado impulsionou e ampliou as tímidas iniciativas dos *homens-formigas*, oferecendo as condições indispensáveis para mudanças profundas na sociedade européia. Será possível compreender diversos aspectos de sua filosofia política se analisarmos como ele interpreta a ascensão da monarquia francesa a partir do século XV.

b) O significado da centralização monárquica

Voltaire acredita que o avanço do processo civilizatório depende de um grupo dirigente capaz de conduzi-lo. Mas esse grupo necessita encontrar condições materiais favoráveis, preparadas pela evolução do comércio e das atividades produtivas. Vimos que o filósofo realiza uma crítica agressiva ao clero e à nobreza européia tradicional. A imagem dos mandarins da China sinaliza o seu modelo de grupo dirigente: líderes cultos, empreendedores, comprometidos com o Estado nacional e sentimentalmente ligados a seus concidadãos. Para permitir o advento de um grupo semelhante no contexto europeu, é necessário desmistificar as fraudes que asseguram o poder e o prestígio do clero e da

autres hommes auront profité. (...) La vertu entre les hommes est un commerce de bienfaits ; celui qui n'a nulle part à ce commerce ne doit point être compté" (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, pp. 371-372).

nobreza e, por outro lado, defender as *virtudes* que as Luzes concebem para o verdadeiro homem público. A Igreja e as famílias aristocráticas não devem monopolizar o recrutamento para o aparelho estatal. As instituições políticas precisam ser liberadas dos preconceitos da tradição e do pensamento mágico e tornarem-se suscetíveis à interferência dos filósofos.

Antes de retomar a narrativa de Voltaire sobre a gênese da monarquia francesa, é útil discutir a maneira como ele interpreta a relação entre Estado e aristocracia em um contexto diferente do francês: na vigorosa República de Veneza dos séculos XIV e XV. Segundo o *Ensaio sobre os costumes*, no final da Idade Média Veneza era o único Estado europeu com estabilidade institucional, o que garantiu, por longo período, sua autonomia e prosperidade. Havia, no entanto, um “vício radical” em Veneza:

*Parmi tous ces gouvernements, celui de Venise était le seul réglé, stable, et uniforme : il n'avait qu'un vice radical, qui n'en était pas un aux yeux du sénat, c'est qu'il manquait un contre-poids à la puissance patricienne, et un encouragement aux plébéiens. Le mérite ne peut jamais, dans Venise, élever un simple citoyen, comme dans l'ancienne Rome.*⁷⁸

Veneza não era uma república como Roma, afinal a assembléia aristocrática - o senado - controlava completamente o governo. Porque monopolizava a instituição que exercia o poder, o patriciado - um grupo restrito de famílias nobres - mantinha o Estado estável. Ele neutralizava os grandes conflitos internos que viessem a ameaçar sua autoridade. Coeso, o Estado veneziano era capaz de resistir a seus inimigos externos, algo raro entre as cidades da Itália renascentista, e garantir seu sucesso comercial⁷⁹. Voltaire compreende a aristocracia veneziana como um caso excepcional. No fim da Idade Média a maior parte da nobreza européia permanecia apegada a seus feudos e prejudicava o desenvolvimento estatal, enquanto o patriciado de Veneza, ao contrário, tomava para si a responsabilidade de organizar o Estado. Ele respeitava regras uniformes que evitavam o caráter monstruoso dos “governos feudais”.

⁷⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 705. Voltaire repete a mesma opinião a respeito de Veneza em: *ibid.*, t. II, p. 75.

⁷⁹ Voltaire não insiste na ligação entre comércio e patriciado veneziano: a “prudência” dos membros deste último parece mais importante para o sucesso do governo da cidade. Para uma análise da importância dos interesses mercantis no Estado aristocrático de Veneza, cf. Weber. *Economia y sociedade*, v. II, pp. 976-980.

A estrutura aristocrática do Estado veneziano, entretanto, impedia a participação dos homens de mérito que não pertenciam às famílias tradicionais. Trata-se, segundo Voltaire, não só de um desvio circunstancial da ordem que regula o exercício do poder, mas de uma consequência necessária das instituições de Veneza. Como todo Estado rigidamente aristocrático, a cidade italiana restringe a ascensão social dos plebeus mais ativos e talentosos, desestimulando-os. Por outro lado, permanecendo como cidadãos inferiores e alheios às decisões estatais, os plebeus de mérito não encontram meios para impor limites ao patriciado. No caso, falta um “contra-peso” institucional, pois o Estado veneziano permite a manifestação política apenas dos aristocratas. A rígida hierarquia assegura a uniformidade das iniciativas estatais e neutraliza os conflitos, mas conduz a maioria dos venezianos à apatia e bloqueia o surgimento de um Estado aberto aos múltiplos interesses sociais. Veneza carece de um centro político que coordene a negociação entre os diferentes grupos e viabilize a atuação de todos que demonstrem capacidade de intervir no governo da república⁸⁰.

A crítica à Veneza anuncia o tema da meritocracia, mas também sinaliza a forma de centralização política considerada benéfica para o processo civilizatório. Pacificar e regerar a vida em sociedade é decisivo. O Estado civilizador, todavia, para ser dinâmico, deve evitar que apenas os membros das linhagens aristocráticas ingressem no seu grupo dirigente. Em Veneza, a hereditariedade, não o uso da razão - o mérito -, define quem deve governar. Nas experiências históricas bem sucedidas, que promoveram o avanço do processo civilizatório, como a centralização política articulou-se com a formação de grupos dirigentes abertos ao verdadeiro mérito? O que significa exatamente esse mérito? A análise que Voltaire realiza da constituição monárquica francesa ajuda a encontrar as respostas.

Os primeiros sinais do fortalecimento do monarca, o filósofo os identifica na própria Idade Média com o início do fim do “governo feudal”. Com a expulsão dos ingleses promovida por Carlos VII, a coroa reuniu sob sua autoridade muitas províncias. Restaram apenas dois grandes feudos na França - a Borgonha e a Bretanha. Dessa forma, os senhores

⁸⁰ Nas duas passagens do *Ensaio sobre os costumes* citadas acima, depois de fazer o elogio e a crítica de Veneza, Voltaire a compara à Inglaterra: “la beauté du gouvernement d’Angleterre, depuis que la chambre des communes a part à la législation, consiste dans ce contre-poids et dans ce chemin toujours ouvert aux honneurs pour quiconque en est digne” (Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 705). Tendo sua dignidade reconhecida e podendo negociar na Câmara dos Comuns, o plebeu de mérito confere dinamismo ao Estado inglês e impede que os interesses aristocráticos o controlem completamente.

feudais deixaram de ser “poderosos em suas terras” e de cunhar moedas. Mas o “primeiro rei absoluto na Europa” foi Luís XI. Ele conquistou um “poder tranquilo” por “vias violentas”: bárbaro, executou os burgueses e os nobres que ameaçaram sua autoridade; usou a mentira, a fraude e os assassinatos contra seus inimigos. Ele permitiu que os bens destes últimos fossem roubados e submeteu todos a uma obediência aviltante. Mas, graças a essas atitudes, “o povo foi enfim tranquilo como os condenados o são em um galera”⁸¹. A princípio, Voltaire traça uma imagem nada animadora. Mas ele também encontra “boas qualidades” no governo desse rei tão distante dos ideais ilustrados. Luís XI, que “conhecia os homens e os negócios”, “queria que a justiça fosse cumprida e que somente ele pudesse ser injusto”. Sua “polícia severa” disciplinou os cidadãos de Paris. O monarca impediu que o Parlamento e a Universidade condenassem a implantação da imprensa, estabeleceu um sistema de correios e tentou unificar os pesos e as medidas. Ele se impôs diante dos senhores e massacrou alguns deles de maneira cruel, mas aumentou o “poder sobre seus povos” e o tamanho do reino (incorporou as províncias da Provença e da Borgonha)⁸². Voltaire termina o capítulo XCIV do *Ensaio sobre os costumes* afirmando que o período de Luís XI deve ser conhecido para ser desprezado - preserva, assim, os ideais das Luzes. Mas o texto também aponta para outras possibilidades de análise desse governo negro e brutal:

*00000Ce temps fut en France le passage de l'anarchie à la tyrannie. Ces changements ne se font point sans de grandes convulsions. Auparavant les seigneurs féodaux opprimaient, et sous Louis XI ils furent opprimés.*⁸³

Apesar do tom amargo do final do capítulo, o paradoxo percorre as linhas de um texto escrito com inquietação. Luís XI parece comportar elementos do bom e do mau governo - “sua vida foi um grande contraste”⁸⁴. A violência e a tirania do monarca correspondem ao caráter bárbaro e supersticioso de seu tempo. Mas ele promoveu mudanças sociais de grande alcance histórico. A opressão dos senhores e o fim da “anarquia” provocada por estes últimos foi um benefício de seu governo. Utilizando métodos condenáveis, Luís XI marcou o surgimento do rei forte e centralizador. Nas

⁸¹ Sobre os primeiros sinais da centralização e os crimes de Luís XI, cf. *ibid.*, t. II, pp. 1-7.

⁸² *Ibid.*, t. II, pp. 8-11.

⁸³ *Ibid.*, t. II, p. 10.

⁸⁴ *Ibid.*, t. II, p. 2.

passagens a respeito do monarca, Voltaire nem demonstra entusiasmo nem descreve as atrocidades com frieza analítica e emprega, como de costume, a retórica calorosa e acusatório de seus ataques contra os tiranos. Mas o texto apresenta as consequências benéficas desse comportamento tirânico. O filósofo percebe o risco de sua estratégia de redação e as exigências da história política defrontam-se com as premissas morais que o orientam:

*Chaque État, chaque province, chaque ville avait ses privilèges dans toute l'Europe. Les seigneurs féodaux combattaient ces privilèges, et les rois cherchaient à soumettre également à leur puissance les seigneurs et les villes. Nul n'y parvint alors que Louis XI; mais ce fut en faisant couler sur les échafauds le sang d'Armagnac et de Luxembourg, en sacrifiant tout à ses soupçons, en payant chèrement les exécuteurs de ses vengeances.*⁸⁵

O que a França mais necessitava para acabar com a “anarquia” feudal - submeter os senhores à soberania do Estado - começou a ser realizado por meio de uma conduta contrária à suposta moral natural dos ilustrados. Como em Maquiavel, a violência aparece como ato fundador da nova ordem pública⁸⁶. De maneira criminoso, Luís XI superou a fragmentação política que barbarizava a França e instaurou as condições necessárias para a pacificação do país. Suas injustiças combateram e venceram a origem de todas as injustiças

⁸⁵ *Ibid.*, t. II, p. 10.

⁸⁶ Em geral, as referências de Voltaire à Maquiavel são depreciativas e condenatórias. Os textos sobre Luís XI, porém, lembram algumas teses clássicas do pensador florentino. Basta lembrar a passagem em que Maquiavel discute o caráter dos principados conquistados pelas armas: “Quelli li quali per vie virtuose (...) diventono principi, acquistano el principato con difficultà, ma con facilità lo tengano; e le difficultà che hanno nell'acquistare el principato, in parte nascono da' nuovi ordini e modi che sono forzati introdurre per fondare lo stato loro e la loro securtà. E debbasi considerare, come non è cosa più difficile a trattare, né più dubia a riuscire, né più pericolosa a maneggiare, che farsi capo ad introdurre nuovi ordini. Perché lo introduttore ha per nimici tutti quelli che delli ordini vecchi fanno bene, et ha tepidi defensori tutti quelli che delli ordini nuovi farebano bene. (...) [os inovadores] quando dependono da loro proprii e possano forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono” (Machiavelli, M. *Il Principe*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1924, p. 27). Luís XI não é um conquistador, mas Voltaire o apresenta como inovador da vida política francesa, vencendo as dificuldades graças ao uso da força, pois aniquilou os inimigos beneficiados pela antiga forma de exercício do poder – desenho próximo do “profeta armado” de Maquiavel. No mínimo, é possível afirmar que nos dois autores a violência participa como elemento decisivo na instauração da nova ordem social e política. Bernard Guillemain, discutindo a várias passagens da obra do florentino, demonstra que, para este último, a violência é “condição primordial de existência das sociedades”: “l'acte primitif ne peut obéir qu'à sa propre fin, briser par n'importe quel moyen les forces de corruption et tenir en lisière par n'importe quel moyen les passion naturelles” (cf. Guillemain, Bernard. *Machiavel – L'anthropologie politique*. Genève: Droz, 1977, pp. 281-285).

feudais: a possibilidade dos senhores guerreiros utilizarem livremente a força bruta⁸⁷. O rei cruel e violento abriu caminho para o avanço do processo civilizatório. Sua arbitrariedade - sua tirania - sufocou o arbítrio dos nobres. Ele não coordenou uma verdadeira ação civilizadora, mas removeu o maior obstáculo para a constituição da ordem pública ao reduzir a autonomia da aristocracia feudal. Convém salientar, mais uma vez, a angústia com que Voltaire constata esse fenômeno histórico. O reinado de Luís XI está longe de ser o horizonte de sua filosofia política. Graças ao monarca, entretanto, a França foi o primeiro país europeu a formar um “Estado puramente monárquico”⁸⁸. Essa nova realidade histórica, fundamental para o destino da Europa, resultou de atitudes que, do ponto de vista do filósofo, parecem repugnantes.

“Estado puramente monárquico” - apesar do tom enfático, o termo é nebuloso. O que é uma monarquia *pura*? É provável que Voltaire estivesse referindo-se à diferença entre a fragilidade dos reis medievais e a firme ação centralizadora de Luís XI⁸⁹. De qualquer maneira, está em jogo aqui o crescente controle monárquico sobre a coação física: com Luís XI, a coroa oprimiu os opressores. Ele monopolizou o uso da violência sem discipliná-lo, sem definir regras públicas. Foi dado um passo decisivo para a centralização estatal⁹⁰, mas esta ainda não favorecia o processo civilizatório. Por outro lado, ao conferir um perfil tirânico ao monarca que lançou as bases para o “Estado puramente monárquico”, Voltaire confronta-se, mais uma vez, com a tipologia e as teses propostas por Montesquieu: o *Espírito das leis* define o respeito à honra e às prerrogativas dos nobres como fundamentais à monarquia, que “se corrompe quando o príncipe transforma sua justiça em

⁸⁷ Ao analisar a monopolização de poder empreendida pela monarquia francesa, Norbert Elias define a segunda metade do século XV como o período em que a luta entre os grandes senhores havia chegado ao ponto no qual “quem não sobe, cai. A vitória, por conseguinte, significa, em primeiro lugar – seja ou não essa a intenção –, domínio sobre os rivais mais próximos e sua redução ao estado de dependência. O ganho de um neste caso é necessariamente a perda do outro, que se dê em termos de terra, capacidade militar, dinheiro, ou qualquer outra manifestação concreta de poder social” (Elias. *O Processo civilizador*, v. II, p. 134). Assim, o reinado de Luís XI representa um momento decisivo para a casa de França.

⁸⁸ *Ibid.*, t. II, p. 163.

⁸⁹ Voltaire notou a distinção entre Luís XI e os reis medievais. Pesquisas recentes elucidaram o caráter dessa diferença: “mas esse príncipe inteligente (...) funciona já no modo pré-maquiavélico. (...) Melhor do que faziam os reis-sacerdotes da Idade Média, ou que se pretendiam tais, Luís XI separa instintivamente a categoria do religioso, à qual presta homenagem sincera, da categoria do político, onde astúcia e violência (...) são comuns” (Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 68). Penso que Voltaire percebe o efeito político da violência desse rei francês.

⁹⁰ Para uma análise do papel do monopólio da coação física na formação do Estado moderno, cf. Weber. *Economia y sociedade*, v. II, pp. 1056-1060.

severidade”⁹¹. Para Voltaire, o primeiro soberano francês que tornou efetivo o poder monárquico, estabeleceu as bases do regime a partir da expropriação das prerrogativas aristocráticas. O medo e a força foram os meios pelos quais ele submeteu seus principais súditos. Os reis começaram a se consolidar com atitudes sangrentas que favoreceram o monopólio da força física. O confronto entre monarca e nobres, que em Montesquieu tem um sentido corrosivo para a monarquia, ganha aqui novo significado. Ele foi o principal episódio do movimento histórico que firmou o regime. Segundo Voltaire, o desequilíbrio entre o rei e a nobreza possibilitou a monarquia, pois enquanto a segunda esteve em condições de utilizar a força física, o primeiro foi incapaz de exigir obediência. Sendo assim, as atitudes de Luís aparecem no *Ensaio sobre os costumes* como a primeira etapa da instauração do Estado monárquico. A rigidez tipológica de Montesquieu é descartada por essa narrativa histórica que apresenta o governo despótico como porta de entrada para a monarquia.

Luís XI foi apenas o começo. O *Ensaio sobre os costumes* afirma que, na França e em toda a Europa, os reis do século XVI raramente conseguiram o controle completo das facções existentes no interior do Estado. As disputas entre os grupos aristocráticos eram ainda problemas espinhosos. Voltaire estuda vários casos em que o poder central encontrou sérias dificuldades para pacificar e submeter esses grupos. Antes de seguir sua análise das guerras civis francesas na segunda metade do século, observemos a maneira como ele descreve a Guerra das Duas Rosas na Inglaterra. No caso, não existia o conflito religioso e o texto expõe apenas o confronto entre facções aristocráticas rivais.

A guerra entre os Lancastre e os York iniciou-se em meados do século XV durante o reinado do Lancastre Henrique VI, monarca cuja “fraqueza de espírito” - aparentemente ele tinha problemas mentais - possibilitou que seus parentes disputassem o governo desde sua juventude. Mais tarde, sua esposa, a ambiciosa Marguerite d’Anjou, procurou conduzir a corte e o Estado agindo de maneira violenta contra os aristocratas arredios ao seu poder. Ela provocou a formação de um “partido” (o termo é do próprio Voltaire) de resistência à rainha comandado pelo Duque de York. Doente e fraco, incapaz de se impor a esses grupos, o rei permitiu que semelhante “partido” dominasse seu conselho. Quando, exortado pela rainha, expulsou York daquele último e tentou retomar o controle do governo, o Duque já

⁹¹ Montesquieu. *De l’Esprit des lois*, t. I, p. 125.

estava liderava um exército e combateu vitoriosamente as forças leais ao monarca. Vencido, Henrique VI tornou-se prisioneiro em seu próprio reino e York, tomando para si o título de “protetor”, governava de fato. A rainha não se rendeu e, “com o socorro dos senhores de seu partido”, tirou o marido de Londres e reiniciou o conflito. Sucederam-se batalhas sangrentas. O Duque de York foi morto em um desses conflitos, mas seus partidários obtiveram a vitória final e destronaram Henrique numa estranha “eleição” nas portas de Londres. Coroaram Eduardo, o filho do Duque, como novo rei da Inglaterra⁹².

Na história de Henrique VI de Inglaterra, Voltaire oferece o contraponto do governo de Luís XI de França. O rei fraco, doente, incapaz de neutralizar as ambições e a beligerância da nobreza de seu país, reinou como fantoche do “partido” que momentaneamente obtivesse vitórias militares, fosse ele o da rainha ou do Duque de York. As intrigas de corte e o campo de batalha definiam o exercício do poder. Mergulhada na guerra civil, sem regras claras que limitassem ou viabilizassem a obediência ao soberano, a Inglaterra experimentava o caos sangrento produzido pela livre manifestação das paixões e dos interesses aristocráticos mantidos por chefes de exércitos autônomos⁹³. Aqui o uso da violência produzia um efeito centrífugo pois não resultava no monopólio da coerção física por parte da autoridade soberana. O texto de Voltaire, porém, admite que os nobres não tinham a mesma independência do tempo do governo estritamente “feudal”, já que só podiam agir contra o monarca articulando-se em “partidos”. Além do mais, o objetivo da guerra era o controle do Estado. O alvo era o de comandar os seus centros de decisão (o conselho do rei e a corte) ou a própria pessoa do rei (o Duque de York, por exemplo, tornou-se “protetor” de Henrique VI). Os senhores locais, até então tiranos de seus feudos, reuniam-se e seguiam grandes agrupamentos políticos. Mas a nobreza ainda podia resistir com sucesso ao monarca e representar sério perigo à soberania. Na verdade, Voltaire manifesta a consciência de que, na Inglaterra do século XV, nenhum dos atores políticos havia monopolizado o uso da força física. Seu comentário sobre os exércitos aristocráticos é esclarecedor:

⁹² A narrativa da primeira parte da Guerra das Duas Rosas encontra-se em Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 117-122.

⁹³ “L’Angleterre était un vaste théâtre de carnage, où les échafauds étaient dressés de tous côtés sur les champs de bataille” (*Ibid.*, t. II, p. 122).

On sait assez que ces armées n'étaient pas des troupes régulières, tenues longtemps sous le drapeau, et soudoyées par un chef. Chaque seigneur amenait ce qu'il pouvait d'hommes rassemblés à la hâte. Le pillage tenait lieu de provisions et de solde. Il fallait en venir bientôt à une bataille, ou se retirer.

(...) Il faut toujours faire attention que ces grandes batailles se donnaient par une populace effrénée, qui abandonnait pendant quelques semaines sa charrue et ses pâturages ; l'esprit de parti l'entraînait.⁹⁴

O que espanta Voltaire é o fato desses frágeis exércitos destronarem reis e ameaçarem o Estado. O texto revela também o caráter atribuído aos “partidos” renascentistas. Sustentados pela efêmera capacidade de cotização de seus líderes - grandes senhores que animavam e armavam um “populacho desenfreado” -, eles não dispunham de uma estrutura regular que viabilizasse recursos financeiros para pagar os combatentes. Esses exércitos eram incapazes de garantir a ordem e a paz, pois se desarticulavam após as batalhas. Além do mais, seus soldados pilhavam, agiam sem disciplina e eram os principais responsáveis pelas desordens. O único objetivo dos grupos mobilizados pelo “espírito de partido” era a derrota momentânea dos adversários. As suas vitórias não instauravam formas estáveis e regulares de exercício do poder, jamais garantiram a tranquilidade social e não estabeleciam uma ordem pública capaz de neutralizar completamente os opositores. O modo como Eduardo IV havia sido coroado, por meio de uma eleição que não encontrava respaldo nem nas tradições nem nas leis do reino, exemplifica, para Voltaire, o confuso produto das violentas disputas entre os “partidos”. Aliás, durante o reinado de Eduardo IV⁹⁵ e de seu sucessor, Ricardo III, a Inglaterra assistiu a diversos assassinatos não só de membros da linhagem dos Lancastre, como também dos York que de alguma forma poderiam contestar esses monarcas. Tendo usurpado o trono, Eduardo e Ricardo governaram de maneira cruel, aviltaram as instituições da monarquia (o parlamento, por exemplo) e reproduziram a violência que os havia coroado. A Inglaterra tranquilizou-se apenas quando um descendente dos Lancastre, o futuro Henrique VII, venceu Ricardo III no campo de batalha e casou com a filha de Eduardo IV, promovendo um pacto entre os dois grupos beligerantes. O acordo político e “o horror aos crimes de Ricardo III” completaram a vitória militar desse rei que “soube governar” pois, mantendo a paz, ele

⁹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 120-122.

⁹⁵ “Il n’y a personne qui, en considérant la conduite d’Édouard IV, ne se figure un barbare uniquement occupé de ses vengeances” (*Ibid.*, t. II, p. 127).

“humanizou os costumes da nação” e estimulou o comércio. Henrique VII também restaurou a dignidade e as funções do parlamento e da “justiça distributiva” e equilibrou as finanças públicas⁹⁶. Enfim, ele reinou visando os interesses nacionais, reconciliou-se com os vencidos e evitou vinganças.

Os comentários de Voltaire sobre a conciliação promovida por Henrique VII ajudam a frisar a irracionalidade dos “partidos” na Guerra das Duas Rosas. Ao agir sem estrutura institucional estável, eles alimentavam sentimentos destemperados, pilhavam o país e tomavam o poder sem respeitar as leis em vigor. Trata-se de uma crítica dura à forma de associação política aristocrática que floresceu no final da Idade Média e interferiu nos destinos dos Estados europeus durante todo Antigo Regime. Estudando a história da França, Voltaire nota o ressurgimento desse tipo de resistência ao poder central desde da Liga do Bem Público no tempo de Luís XI - as maiores atrocidades do monarca foram contra os membros dessa Liga - até a Fronda no século XVII. O fenômeno recorrente que desperta o interesse do filósofo caracteriza-se, segundo o historiador Le Roy Ladurie, como uma “guerra de chefes, dos quais alguns, ladeados pelos grandes, erguem-se contra seu parente próximo, que é justamente o soberano legítimo”. E mais: “as grandes idéias, os grupos sociais em luta ligam-se a um ou outro líder principesco”⁹⁷. Voltaire parece atento ao perfil nitidamente nobiliárquico dessas “guerras de chefes”. Apesar de seu desprezo pelas rebeliões populares, estas não o preocupam em demasia. Ao lado dos conflitos religiosos, ele identifica a efervescência aristocrática como a grande ameaça para a centralização monárquica. Para o filósofo, os resultados dos conflitos entre os reis e a nobreza ao longo do Antigo Regime definiram, em grande medida, o sucesso e os limites do poder estatal.

Com o objetivo de elucidar o papel dos “partidos” e de suas lideranças aristocráticas, realizarei um salto histórico e analisarei a interpretação que Voltaire propõe para a Fronda de meados do século XVII na França. Como na Guerra das Duas Rosas, na Fronda o problema religioso estava ausente. Os dois episódios ocorreram em contextos

⁹⁶ Sobre Henrique VII e o fim da Guerra das Duas Rosas, cf. *Ibid.*, t. II, pp.129-132.

⁹⁷ Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 75. Weber também observa que “os partidos anteriores à Revolução Francesa”, mesmo tendo seu início determinado pela “excitação carismática” capaz de dissolver os limites de classe, transformaram-se em “associações de notáveis com uma chefia quase sempre de nobres” (Weber. *Economia y sociedad*, v. II, p. 865).

inteiramente diversos, o que permitirá uma avaliação mais ampla da maneira como Voltaire interpreta os “partidos” do Antigo Regime.

Algo que distingue os dois acontecimentos é a presença na Fronda da nobreza de toga, grupo inexistente na Inglaterra do século XV. Segundo Voltaire, as perturbações começaram em 1648, durante a menoridade de Luís XIV, quando o parlamento de Paris se opôs aos editos do primeiro ministro, o cardeal Mazarino, que determinavam a criação de novos impostos. Não era o primeiro confronto entre o parlamento e o ministro, mas desta feita os ânimos acirraram-se e os parlamentares exigiram que a corte revogasse a nomeação de todos os intendentess do reino, “magistrados de nova espécie, instituído sob Luís XIII sem paralelo nas formas ordinárias”⁹⁸. Logo na abertura de seu comentário sobre a Fronda, Voltaire anuncia um problema decisivo: a antiga corte de justiça, composta por juizes enobrecidos pela compra de seus cargos⁹⁹, resistia ao avanço tributário do Estado e ao surgimento de funcionários da coroa que não correspondiam aos critérios tradicionais de exercício de poder¹⁰⁰. A narrativa do início do movimento contestatório introduz uma reflexão a respeito do parlamento de Paris, o que remete ao papel da nobreza de toga no Antigo Regime. Voltaire analisa o debate existente no século XVII em torno do tema: a corte acreditava que o Parlamento era apenas o primeiro tribunal do reino, obtendo todas as suas prerrogativas da “vontade dos reis”; mas os parlamentares e os “cidadãos de Paris” (é difícil saber a quem exatamente Voltaire se refere) conferiam-lhe o direito e “o poder de moderar as vontades dos reis”¹⁰¹. Os limites do poder monárquico, portanto, foi o centro do conflito entre a corte, representada pelo cardeal Mazarino, e os parlamentares, apoiados por parte dos parisienses. O monarca e seus ministros precisavam ou não consultar o

⁹⁸ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, p. 37.

⁹⁹ Segundo Goubert, “le Parlement de Paris, les parlements de province encore, (...) n'étaient que des cours supérieures de justice, surtout des juridictions d'appel, des organes d'enregistrement (au sens étymologique) des lois” (Goubert, Pierre. *L'Ancien Régime*, v. II, p. 67). Entretanto, o parlamento era uma das “categorias das cortes soberanas”, cujos oficiais “achetaient, fort cher, des charges qui les eussent anoblis plus ou moins vite, si presque tous n'avaient déjà été nobles”. O mesmo autor salienta que essas cortes, ao longo do Antigo Regime, apresentavam três áreas de atrito com o rei e seu Conselho: o tema dos impostos, a manutenção de sua dignidade e de suas funções, ameaçadas pela crescente importância do Conselho do rei e dos novos magistrados, como por exemplo os intendentess, a insistência no direito das cortes emitirem opiniões enquanto *senior pars* (cf. *Ibid.*, II, pp. 71-74).

¹⁰⁰ Ladurie mostra que os intendentess provinciais surgiram da evolução, durante os séculos XVI e XVII, dos “presidentes de justiça, relatores, magistrados para justiça e finanças, superintendentes ou simplesmente intendentess de justiça”, enviados para as províncias para suprir “as lacunas do saber e da habilidade” dos governadores, em geral, grandes personagens da nobreza de sangue que “careciam de cultura jurídica e financeira” (Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 161-162).

parlamento para legislar e criar novos cargos e tributos? Para o filósofo tudo dependia das circunstâncias históricas:

*Entre ces deux extrémités, un milieu juste était impossible à trouver ; car enfin il n'y avait de loi bien reconnue que celle de l'occasion et du temps. Sous un gouvernement vigoureux, le parlement n'était rien : il était tout sous un roi faible...*¹⁰²

Ainda durante a infância de Luís XIV, a força e a iniciativa dos governantes definiam os limites e as possibilidades do poder central. As supostas “leis fundamentais” do reino também aqui não dirigiam o movimento histórico. As leis que mais tarde conferiram maior racionalidade aos atritos entre o coroa e a nobreza, resultaram desse processo conflituoso e não estavam presentes desde a origem do Estado francês. Na centralização da monárquica francesa em curso durante os séculos XVI e XVII, o parlamento de Paris aproveitou todas as situações de fragilidade do poder central para se apresentar como “tutor dos reis” e resistir aos ministros mais poderosos¹⁰³. As menoridades dos soberanos eram circunstâncias bastante favoráveis para esse comportamento. O que ocorreu na Fronda, portanto, não foi excepcional e evidência a atitude da nobreza de toga diante das tentativas de constituição do Estado central forte. Tratados como obstáculos para este último, os parlamentos franceses não apresentam nos textos de Voltaire a função mediadora que Montesquieu lhes atribui¹⁰⁴.

Como era a força da corte que definia sua capacidade de submeter os parlamentos, as alianças e os antagonismos entre a nobreza de toga e a de sangue podiam interferir no avanço da centralização política. Voltaire tem plena consciência de que a distinção entre as duas nobrezas - realizada durante a Renascença - foi importante para a “força do soberano”, pois separou o prestígio e a autoridade jurídica dos magistrados do poder coercitivo dos

¹⁰¹ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 41-42.

¹⁰² *Ibid.*, t. I, p. 42

¹⁰³ Para um balanço da atitude do parlamento de Paris durante os séculos XVI e XVII, cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, pp. 173-175.

¹⁰⁴ Montesquieu reconhece que, no século XVIII, os parlamentos são companhias decadentes (cf. Montesquieu. *Lettres persanes*, p. 162), mas continuam a desempenhar uma função “odiosa” para os monarcas, mas importante para o reino: “elles n’approchent des rois que pour leur dire de tristes vérités, et, pendant qu’une foule de courtisans leur représentent sans cesse un peuple heurux sous leur gouvernement, elles viennent démentir la flatterie, et apporter aux pieds du trône le gémissements et les larmes dont elles sont dépositaires” (*Ibid.*, p. 242).

guerreiros¹⁰⁵. No século XVI, isso representou um sério golpe contra o “governo feudal”: tornou-se mais fácil controlar a nobreza depois que foi dividida em duas “profissões”. Em algumas circunstâncias, no entanto, os “partidos” foram capazes de aproximar e reunir parte das duas nobrezas e formaram coalizões temporárias contra o rei e seus ministros. Segundo Voltaire, é o que ocorreu na Fronda. Diante da resistência do parlamento e da rebelião nas ruas de Paris contra as medidas impopulares (tratava-se de aumento de impostos), vários duques e alguns príncipes de sangue real procuraram “elevar sua grandeza sobre as ruínas do Estado”, oferecendo apoio militar contra o cardeal Mazarino¹⁰⁶. Menos violenta e destrutiva que as guerras civis que sacudiram a Inglaterra nos séculos XV e XVII, afinal os ingleses manifestam nas suas disputas políticas um “furor raciocinado” incompatível com a “ligeireza” dos franceses, a Fronda também desorganizou o exercício do poder na França, mas o principal problema foi a própria incapacidade dos opositores oferecerem uma alternativa concreta ao comando do cardeal primeiro ministro:

La guerre finit et recommença à plusieurs reprises ; il n'y eut personne qui ne changeât souvent de parti.(...)

*Tous les partis se choquaient, négocient, se trahissaient tour à tour. Chaque homme important, ou qui voulait l'être, prétendait établir sa fortune sur la ruine publique ; et bien public était dans la bouche de tout le monde.*¹⁰⁷

Os principais líderes aristocráticos trocavam de “partido” com muita facilidade, ora apoiando, ora combatendo Mazarino e a corte. Os parlamentares também não estavam completamente unidos - surgiu uma facção disputa a obedecer Mazarino - e tomavam decisões ambíguas. A guerra civil, sequência de pequenos combates, permanecia inconclusa. O resto do país não sabia muito bem a quem deveria obedecer. Por duas vezes Voltaire praticamente repete a mesma fórmula textual: as figuras proeminentes procuravam melhorar sua posição “sobre as ruínas do Estado”. A disputa entre os interesses particulares

¹⁰⁵ É importante notar a interpretação de Voltaire sobre a separação entre a espada e a toga: “les armes e les lois furent aussi dans les mêmes mains chez toutes les nations de l'Europe, jusque vers le XIVe siècle. Peu à peu ces deux professions furent séparées en Espagne et en France ; elles ne l'étaient pas absolument en France, quoique les parlements ne fussent plus composés que d'hommes de robe longue. Ils restait la juridiction de baillis d'épée, telle que dans plusieurs provinces allemandes (...). La chancelier de L'Hospital eut la principale part à ce changement. Il fut fait dans le temps de la plus grande faiblesse du royaume ; et il a contribué depuis à la force du souverain, en divisant sans retour deux professions que auraient pu, étant réunies, balancer l'autorité du ministère” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 486).

¹⁰⁶ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 44-47.

havia tornado-se caótica e deixava de seguir qualquer regra publicamente estabelecida, o que comprometia a estabilidade da ordem estatal. A coalizão da nobreza podia desequilibrar o Estado por certo período, retardando a dinâmica da centralização, mas era incapaz de formular uma proposta de exercício do poder que substituisse o modelo implantando a partir do século XV:

*Le royaume resta dans cette combustion encore quelques années. Le gouvernement ne prit presque jamais que des partis faibles et incertains : il semblait devoir succomber ; mais les révoltés furent toujours désunis, et c'est ce qui sauva la cour.*¹⁰⁸

A corte, dirigida pelo impopular cardeal italiano, não era forte, o que permitiu todas as perturbações. Mas os seus opositores - os “partidos” liderados por aristocratas - só queriam defender seus interesses particulares. Sua desunião, a falta de um horizonte comum para todos os seguimentos da nobreza, impediu ações firmes e eficazes contra a corte. Mesmo débil, ela pôde resistir e reagir. É verdade que Mazarino teve que se exilar duas vezes antes do fim dos conflitos em 1653, mas os principais líderes aristocráticos (o príncipe de Condé, o duque de d’Orleans e o parlamento de Paris), sempre divididos e disputando benefícios, também se tornaram impopulares com a continuação de uma guerra confusa que lançava as pessoas na miséria e na baixa. O caos gerado pela ausência de um poder central eficaz começava a cansar os franceses¹⁰⁹. O desgaste da guerra que nenhum dos grupos beligerantes podia vencer acabou por firmar a autoridade da corte diante dos líderes aristocráticos e reconduzir Mazarino ao controle do Estado - os próprios parlamentares vieram em 1653 “pedir sua proteção” e condenaram à morte o príncipe de Condé, chefe militar dos rebeldes nos últimos anos da Fronda¹¹⁰.

Para Voltaire, tanto na Guerra das Duas Rosas, como na Fronda, o esgotamento nacional que a instabilidade política provocou e o crescente medo do caos possibilitaram a vitória do poder central. Os “partidos”, que nos dois episódios combateram a corte, não

¹⁰⁷ *Ibid.*, t. I, pp. 48-49.

¹⁰⁸ *Ibid.*, t. I, p. 52.

¹⁰⁹ Voltaire insiste nas imagens que lembram a instabilidade: “...quoique tout le monde s'accordât à crier contre Mazarin, chacun ménageait en secret des intérêts particuliers ; le peuple était une mer orageuse, dont les vagues étaient poussées au hasard par tant de vents contraires” (*Ibid.*, t. I, p. 59). Ou ainda: “le peuple souffrait, les aumônes ne suffisaient pas ; plusieurs provinces étaient dans la disette. (...) Les duels étaient fréquents, les déprédations continuelles, les débauches poussées jusqu'à l'impudence publique...” (*Ibid.*, t. I, pp. 61-62).

puderam oferecer uma alternativa política à ascensão da autoridade do chefe de Estado, fosse ele o próprio monarca ou seu primeiro ministro. Sob liderança aristocrática, eles tinham um inimigo comum - a corte que monopolizava as decisões estatais e impunha leis, impostos e os novos arranjos na hierarquia social -, mas não conseguiram a coesão necessária para propor instituições públicas regradas, estáveis e uniformes¹¹¹. Sendo assim, se consumiram em conflitos intermináveis e reproduziram a desordem que alimentava a esperança de todos os grupos de um dia submeter os demais. Do ponto de vista de Voltaire, as perturbações geradas pelos “partidos” expressaram a luta das camadas dirigentes tradicionais para manter ou ampliar seus privilégios e prerrogativas, representando um obstáculo para o processo civilizador.

Ao interpretar a Fronda como um episódio dessa resistência nobiliárquica, Voltaire demonstra como o parlamento de Paris provocou o movimento ao contestar algumas decisões do Conselho de Estado do rei, então sob controle de Mazarino. Como salientei, esse não foi nem o primeiro nem único atrito entre as duas instituições¹¹². O filósofo sabe que a Fronda tinha sido a radicalização de um confronto sempre presente na monarquia francesa. Se no *Século de Luís XIV* Voltaire é cauteloso e evita manifestar abertamente sua posição, em textos menores - em geral publicados sem o registro de seu nome - ele defende a superioridade do Conselho diante dos parlamentos franceses. No opúsculo *Dos povos aos Parlamentos*, ele faz advertências aos parlamentos e, com alguma ironia, parece querer instruir os seus membros:

Un dépôt des lois est nécessaire, sans doute ; mais une querelle qui dure depuis François Ier entre les depositaires des lois (os parlamentos franceses) et le conseil du roi, une querelle des effets si sanglants, n'était pas nécessaire. (...)

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 64-65.

¹¹¹ Para Voltaire, os grupos aristocráticos podem produzir tais instituições: em Veneza os aristocratas tinham estabelecido uma república estável por meio do senado. Trata-se, porém, de um Estado pequeno, reduzido às dimensões de uma cidade mercantil. Por outro lado, é notável como diversos aspectos da interpretação que Voltaire realiza da Fronda reaparecem em analistas posteriores. Norbert Elias, por exemplo, tratando do comportamento dos diversos grupos que se levantaram contra Mazarino, escreve: “todas essas pessoas e grupos queriam limitar o poder real, mas cada um pretendia fazê-lo em proveito próprio. Todos temiam que o poder do outro pudesse crescer ao mesmo tempo. Finalmente, (...) o antigo equilíbrio foi restabelecido em benefício da Casa Real” (Cf. Elias, *O Processo civilizador*, v. II, pp. 163-164).

¹¹² Goubert frisa esses conflitos: “les parlements, surtout celui de Paris, contestèrent longtemps la valeur de certaines décisions du Conseil, celles qui étaient prises hors de la présence physique du roi, ou quand celui-ci était mineur ; d'autre part, ils admettaient fort mal que le Conseil casse leurs propres arrêts” (Goubert, *L'Ancien Régime*, v. II, p. 46).

La différence entre ce tribunal suprême (o conselho de Estado do rei) et les vôtres, c'est que ce conseil, qui seul est aussi ancien que la monarchie, étant placé auprès du trône, est le centre où aboutissent toutes les affaires du royaume. Il voit tous les ressorts dont vous ne pouvez apercevoir qu'une partie. Les subsistances manquent dans une province ; il sait quelle autre province pourra la soulager ; quelle manufacture est utile dans une ville, et nuisible dans une autre ; quel canton a souffert du désordre des saisons, et quel secours il lui faut apporter ; quelle maladie contagieuse menace un pays, et comment on peut en arrêter le cours. Il agit en tout comme vous agiriez à sa place ; et il pense comme vous penseriez.

*Composé de magistrats qui ont administré des provinces entières, il en connaît la force et la faiblesse ; ce sont eux que l'on consulte, et que l'on doit consulter, quand il faut que la nation contribue aux besoins de la nation, et qu'elle paye à elle-même un tribut qui doit lui revenir par la circulation.*¹¹³

Para compreender essa clara defesa da autoridade do conselho do rei é preciso lembrar seu papel no Antigo Regime. Segundo Goubert, no fim da Idade Média o conselho do rei praticamente confundia-se com a corte. Ele era composto por nobres eclesiásticos e laicos que, como vassalos, deviam “conselho” e “auxílio” ao seu suserano. Porém, as exigências de governo forçavam a crescente participação de juristas e letrados. O historiador salienta a linha geral da evolução do conselho: “expulsar os barões e ocasionalmente os prelados para manter os melhores e menos poderosos servidores”, os legistas que “deviam tudo ao rei”. Nos séculos XVII e XVIII, “os mais importantes personagens que entram no conselho foram diretamente designados pelo rei; eles são criações e instrumentos de sua vontade”¹¹⁴. Muitos dos recrutados pertencem à nobreza de toga e têm experiência em importantes postos estatais - como o próprio Voltaire assinala na passagem acima -, mas a cadeira no conselho não é nem venal nem vitalícia, pois não constitui um *direito*, no sentido em que se emprega o termo no Antigo Regime. A partir do final do século XVI, as diferentes seções do conselho (chamadas de conselhos de governo, de finanças, de despachos etc) tendem para a especialização e orientam as principais decisões de Estado: por vezes com a presença do próprio monarca, discutem e redigem documentos sobre problemas jurídicos, tributários, financeiros, diplomáticos e até religiosos, textos que orientam a ação dos intendentos e comissários nas províncias ou na capital¹¹⁵. O funcionamento desse sistema é precário antes de Luís XIV mas, desde a

¹¹³ Voltaire. *Les peuples aux parlements*. In: *Oeuvres*, v. XXVIII, pp. 414-415.

¹¹⁴ Goubert. *L'Ancien Régime*, v. II, p. 43.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, v. II, pp. 45-49.

segunda metade do século XVI, esboça a constituição de uma rede administrativa controlada pelo centro organizador - o rei e seu conselho - que emite documentos oficiais e nomeia funcionários¹¹⁶. A ligação com a figura do rei legitima as decisões desse conselho e a maior parte de seus membros advém da nobreza de toga, mas sua existência representa um passo notável no sentido da criação de meios administrativos profissionais, conduzidos por especialistas capazes de matizar o caráter pessoal e diletante das deliberações dos soberanos do Antigo Regime¹¹⁷.

Voltaire define os parlamentos como “depositários das leis” e o conselho de Estado como o “centro onde culminam todos os negócios do reino”. Partindo dessa distinção, ele desenha um verdadeiro programa de ação governamental. No seu entender, o conselho tem duas características que o tornam superior aos parlamentos: pensa a França em sua totalidade, pois é composto por magistrados que administraram e conhecem as províncias, e gere os recursos materiais ao mesmo tempo em que atende as necessidades das diversas regiões do país. Este último ponto é fundamental para o argumento do autor. O conselho, ao contrário dos parlamentos, não objetiva apenas resguardar e observar as leis - ainda que isto não esteja completamente fora de foco já que o órgão é chamado de “tribunal supremo”. Além de garantir a justiça, papel tradicional das instituições monárquicas¹¹⁸, ele é também

¹¹⁶ “Sous le règne de Charles IX (1560-1574), le Conseil du Roi et la spécialisation de ses séances commença à s’esquisser, en particulier par l’émergence d’un Conseil des Finances. Le grand organisateur du Conseil fut Henri III, qui ne cessa de multiplier les règlements conçus pour en améliorer le fonctionnement et en clarifier les compétences. La répétition de ces règlements atteste les difficultés rencontrées par leur application. Il n’en reste pas moins que le Conseil reçut là une organisation dont les grands traits persistent jusqu’à la Revolution. (...) Conséquence naturelle de cette croissance du Conseil : le développement dans la diplomatie royale de toute une famille d’écritures, celle des actes pris par le roi en Conseil, authentifiés non par le sceau mais par les signatures, (...) un moyen commode et de plus en plus utilisé d’instrumenter des décisions de portée variée en matière de justice, de finance ou de police générale” (Antoine, Michel. “La Monarchie Française de François I^{er} à Louis XVI”. In: Ladurie. *Les monarchies*, pp. 194-195).

¹¹⁷ Tratando das “formas de magistraturas colegiadas” (como o *Conseil d’État* ou o *Privy Council*), Weber observa: “el fenómeno mismo, es común a muy diferentes formas estatales, desde el Estado patrimonial y feudal hasta el primitivo burocratismo. Pero, ante todo, es típico del nascente absolutismo monárquico. Fue uno de los más importantes medios educativos para alcanzar la *objetividad* de la administración. Mediante la intervención de particulares socialmente influyentes permitió también que cierta proporción de la autoridad dimanada de la calidad de *honorarios* y de los conocimientos de la economía privada se unieran con el especialismo de los funcionarios profesionales. Las magistraturas colegiales fueron una de las primeras instituciones que permitieron llegar al concepto moderno de una *magistratura* concebida como una forma *perene* e independiente de la persona” (Weber. *Economia y sociedad*, v. II, 747). Todos os destaques são do autor.

¹¹⁸ Segundo Antoine, tradicionalmente a monarquia francesa se fundamentava na idéia de que o “exercício da justiça” era o verdadeiro fim da autoridade soberana, assim “desde a Idade Média, o rei da França foi essencialmente um justiceiro e seu Estado um Estado de justiça”. O “rei justiceiro” deveria, além de apaziguar os conflitos entre seus súditos, reconhecer e validar os “privilégios” dos corpos, obrigando cada um a

administra a economia nacional, pois analisa o estado da produção e do comércio em toda parte e toma as providências necessárias para aproveitar da melhor maneira possível as potencialidades do país. Também procura zelar pelo bem-estar dos cidadãos e interfere até na área da saúde pública. Em razão dessa ampla capacidade de análise e iniciativa, as questões tributárias devem ser deixadas a cargo do Conselho. Para Voltaire, enquanto os parlamentos atuam segundo uma perspectiva local e puramente formal e limitam-se a garantir a observância de antigas leis, o Conselho de Estado atinge as realidades do reino, age para melhorar as condições de vida das pessoas em todas as províncias. Ele supera o particularismo em favor da perspectiva nacional e, por outro lado, ao possuir informações objetivas e atualizadas, neutraliza preconceitos, evita anacronismos. Uma revolta, como a Fronda, que contesta o Conselho do rei, resiste ao desenvolvimento dessa maneira de governar.

De resto, importa salientar que a comparação entre o Conselho e os parlamentos insere-se no texto em que o filósofo ataca os julgamentos tendenciosos dos parlamentos provinciais, sempre dispostos a condenar e executar reis avessos ou pouco fiéis à ortodoxia católica. Como lembra Lepape, Voltaire combate os parlamentos franceses em várias oportunidades, pois os interpreta como defensores dos “valores da França tradicional, da religião popular, da velha divisão de poderes entre o senhor, o vigário e o juiz”. Eles seriam os adversários do “Estado monárquico forte, divorciado da empresa religiosa”¹¹⁹. Voltaire, porém, talvez não tenha compreendido que, na ausência de outra instância de representação política na monarquia do Antigo Regime, os antigos parlamentos desempenhem de maneira precária e parcial o papel de contrapeso frente ao poder da corte¹²⁰.

respeitar seus próprios estatutos. O controle da “justiça” pelo rei, além da tradição, baseava-se em “regras morais”: devendo se comportar como “pai de seus súditos”, tinha seu poder legitimado pela sagração conferida pela Igreja (Cf. Antoine. “La monarchie française de François Ier à Louis XVI”. In: Ladurie. *Les monarchies*, pp. 186-192). Ladurie também insiste na afinidade simbólica entre o caráter sagrado da monarquia francesa e sua função tradicional de garantir a “justiça” (Cf. Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 10-11). Sobre as afinidades entre o rei justiceiro e a suserania feudal, cf. Descimon, Robert, “La Royauté française entre féodalité et sacerdoce – Roi seigneur ou roi magistrat?”, pp. 455-473. Em outro sentido, também entre os ilustrados aparece com frequência a identidade entre exercer legitimamente o poder e promover a justiça. No verbete “Magistrado” da *Encyclopédie*, o homem a quem a sociedade atribuiu “o poder de a governar” - o magistrado - deve “faire les lois qu’il jugerait convenables au bien commun et d’assurer leur exécution, de réprimer les entreprises capables de troubler l’ordre public, enfin de protéger l’innocence contre la violence et l’injustice” (Diderot. *L’Encyclopédie*. In: *Oeuvres*, v. XVI, p. 35).

¹¹⁹ Lepape. *Voltaire*, pp. 232-233 (cf. também *Ibid.*, pp. 266-267).

¹²⁰ Para Pomeau, Voltaire não se deixa enganar pela “mistificação política” que apresenta os parlamentos como “defensores do povo”, mas alerta que, no século XVIII, o “estado de opinião” exigia “uma

O elogio de Voltaire ao Conselho do rei e seus recorrentes ataques aos parlamentos representam a defesa do processo de transformação da monarquia. Desde o final do século XVI, a gestão executiva do Estado superou a antiga função judiciária. Aos poucos, aparece a idéia de administração pública que busca o gerenciamento geral dos problemas do reino, pois o aparelho estatal começa providenciar as condições necessárias para a prosperidade do país e não se limita a garantir os *direitos* tradicionais¹²¹. Para essa idéia, da qual Voltaire é um dos propagadores, governar equivale a administrar, ou seja, intervir na dinâmica cotidiana das pessoas comuns não apenas para julgar e punir, mas também para oferecer meios que promovam a abundância material, o combate às doenças e o progresso da ciência e das técnicas. Trata-se de participar do movimento do *homem-formiga* que muda a face do mundo, ajudando-o a *cultivar o seu jardim*. A aversão que Voltaire manifesta contra os parlamentos e os “partidos” aristocráticos deve-se, em grande medida, à resistência destes últimos à “monarquia administrativa”¹²². Para o autor, a centralização estatal é a maneira mais eficaz de eliminar as prerrogativas dos privilegiados e viabilizar ações governamentais que favoreçam o progresso material em todo país.

A crítica de Voltaire encontra outros motivos para atacar os “partidos” do Antigo Regime. Quando eles adquirem um significado religioso, a resistência que oferecem ao avanço da “monarquia administrativa” torna-se ainda mais perigosa. A preocupação com a sacralização das disputas políticas é clara nos textos em que o filósofo interpreta as guerras entre católicos e huguenotes na França da segunda metade do século XVI.

Vale lembrar que os conflitos político-religiosos inquietam os partidários das Luzes. A maioria dos filósofos acusa o caráter bárbaro das guerras religiosas, mas eles nem sempre convergem quando analisam a origem das mesmas. Nas *Cartas persas* (carta LXXXV),

representação nacional”; de modo limitado e problemático, os antigos parlamentos acabam por exercer essa função (Pomeau. *Politique de Voltaire*, pp. 26-27).

¹²¹ Segundo Michel Antoine, o século XVIII, herdeiro desse lento processo, concebe uma nova administração: “une gestion exécutive de l’État prenait le pas sur l’antique gestion judiciaire, transformation attestée par la sémantique. Pendant des siècles, les mots *administrer* et *administraton* ne furent guère employés qu’avec un complément: on disait administrer la justice, administrer une potion ou une fessée, Vers 1735, le vocable *administration* commença à être utilisé sans complément, dans un sens absolu, pour désigner un ensemble d’agents, de bureaux, de procédures et de fins d’intérêt public. C’était l’aboutissement de l’expérience des guerres de religion, d’où Valois et Bourbons avaient tiré la conclusion qu’il leur fallait non seulement arbitrer, juger et réprimer, mais aussi prévoir, prévenir et gérer” (Antoine. “La monarchie française de François 1^{er} à Louis XVI”. In: Ladurie. *Les monarchies*, pp. 206-207).

Montesquieu, mesmo ao dizer que “todas as religiões contém preceitos úteis à sociedade”, afirma que as guerras religiosas decorrem do “espírito de intolerância”, espécie de combinação do “espírito de proselitismo” - “doença epidêmica e popular” - com o “espírito de vertigem” que eclipsa a razão humana¹²³. Para Diderot, este eclipse decorre da “crença em um ser incompreensível sobre o qual os homens não teriam jamais podido se entender e ao qual eles teriam atrelado mais importância que a sua vida”, ou seja, a “violenta antipatia entre as nações” e os conflitos sangrentos que a religião cria e perpetua não são apenas efeitos de “abusos” circunstanciais, pois derivam da própria fé em um Deus todo poderoso, tomada aqui como uma crença irracional¹²⁴. Apesar das desconfianças de Voltaire para com as instituições religiosas, a intolerância virulenta, como já observei no primeiro capítulo deste estudo, parece-lhe uma manifestação anômala do sentimento religioso, em geral excitada por grupos que disputam o controle do Estado. Assim, Voltaire aqui se aproxima de Montesquieu e difere dos filósofos mais ousados da segunda metade do século XVIII: a violência explode quando a religiosidade é orientada para a intolerância. Ela não é a consequência inevitável da fé em uma divindade incognoscível¹²⁵.

Voltaire descarta a hipótese de que a simples presença de católicos e calvinistas em um mesmo país tenha causado as guerras civis do século XVI. Estas são pensadas como o efeito da maneira como o Estado e a Igreja Católica reagiram ao problema protestante. A repressão sangrenta estimula o surgimento do “partido” huguenote. Como salienta o verbete “Tolerância” do *Dicionário filosófico*, a questão remonta à primeira metade do século XVI:

*François Ier donnera de l'argent aux luthériens d'Allemagne pour les soutenir dans leur révolte contre l'empereur ; mais il commencera, selon l'usage, par faire brûler les luthériens chez lui. Il les paye en Saxe par politique ; il les brûle par politique à Paris. Mais qu'arrivera-t-il ? Les persécutions font des prosélytes ; bientôt la France sera pleine de nouveaux protestants. D'abord ils se laisseront pendre, et puis ils pendront à leur tour. Il y aura de guerres civiles, puis viendra la Saint-Barthélemy, et ce coin du monde sera pire que tout ce que les anciens et les modernes ont jamais dit de l'enfer.*¹²⁶

¹²² O termo *monarquia administrativa* foi utilizado por Chaunu para definir o modelo político francês durante os séculos XVII e XVIII, modelo eficaz apoiado no controle das finanças e no exército permanente. Cf. Chaunu, Pierre. *La civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris: Flammarion, 1982, pp. 151-157.

¹²³ Montesquieu. *Lettres persanes*, p. 153.

¹²⁴ Diderot, Denis. *Entretien d'un philosophe avec La Maréchale de ****. In: *Oeuvres*, t. II, pp. 512-513.

¹²⁵ Sobre a importância social da religiosidade em Montesquieu, cf. Rétat. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, pp. 283-291. Sobre a inutilidade da religião para a ordem social em Diderot, cf. *Ibid.*, pp. 385-398.

¹²⁶ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 364.

Os reis franceses perseguiram os protestantes mais por motivos políticos do que por ordem religiosa. A perseguição, como é a regra nestes casos, produziu crentes obstinados. A violência repressiva parece ineficaz diante das opiniões religiosas. Ela acaba por fortalecê-las, pois alimenta o ânimo e o sectarismo dos convertidos, incita o fanatismo e a rebeldia. Nessa passagem do *Dicionário*, Voltaire não esclarece qual era o interesse “político” de Francisco I ao punir os protestantes franceses. No *Ensaio sobre os costumes*, entretanto, ao comentar o reino de Henrique II, ele explicita os objetivos da repressão oficial de meados do século XVI. Henrique pretendia ganhar o apoio do papa em sua luta contra a casa da Áustria e, por outro lado, o clero francês, “poderoso na corte, temia por seus bens temporais e por sua autoridade”¹²⁷. As disputas internacionais e o poder clerical determinaram a perseguição. O processo repressivo despertou paixões mais intensas e violentas do que as envolvidas nos conflitos políticos ordinários. A divergência religiosa atribuiu novos significados à luta pelo poder, pois transformou esta última em um confronto entre idéias e crenças que se apresentavam como verdades de valor universal.

Voltaire indica os riscos da sacralização dos conflitos políticos porque sabe que os membros das cortes, quando disputam o poder, utilizam as crenças religiosas para legitimar seus “partidos”. Para os príncipes “a religião quase sempre é apenas o seu interesse”¹²⁸. Os monarcas católicos, por exemplo, armaram os protestantes no estrangeiro e os perseguiram em seu país, prova de “que o zelo da religião nunca foi, nas cortes, mais que a máscara da religião e da perfídia”¹²⁹. Essa conduta pode ser muito perigosa, afinal a religiosidade mobiliza forças e emoções que nenhuma ambição ou liderança é capaz de aglutinar. Em geral, as cortes apresentam um quadro composto de sentimentos e condutas. Elas são “uma mistura de luxo, intrigas, galanterias, deboches, complôs, superstição e ateísmo”¹³⁰. Logo, elas se caracterizam como ambientes heterogêneos demais para o florescimento da intolerância. Quando recorrem ao apelo religioso e punem as seitas minoritárias com o objetivo de fortalecer a posição do príncipe ou de um grupo hegemônico, suscitam entre os

¹²⁷ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 481.

¹²⁸ *Ibid.*, t. II, p. 516.

¹²⁹ *Ibid.*, t. II, p. 590.

¹³⁰ *Ibid.*, t. II, p. 515.

homens comuns algo pior que as ambições dos cortesãos. Trata-se do fanatismo, incapaz de conviver com a diferença religiosa, inclinado a trucidá-la.

Quanto aos huguenotes, no início eles sustentavam uma crítica razoável e “legítima” aos “abusos” da Igreja Católica. Atacavam os atos absurdos e imorais de papas como Alexandre VI, Júlio II e Leão XII. Voltaire salienta que os heréticos propunham a abolição dos impostos eclesiásticos e seus eruditos ajudaram a França a sair da “barbárie”. A brutalidade oficial os amotinou contra a coroa e eles tornaram-se tão cruéis quanto seus perseguidores¹³¹. Intolerância gera intolerância. Os “partidos” formados nesse contexto apresentavam-se como defensores da verdadeira fé e não suportavam a simples existência dos rivais. Colocado em movimento, o fanatismo afogava e carregava como uma avalanche as ambições, os interesses e até os argumentos racionais que de alguma forma incitaram o conflito religioso. Como lembra Lepape, Voltaire manifesta a consciência de que “naquela sociedade de crenças tão profundas (a França do Antigo Regime), estruturada em torno de padres e de suas práticas religiosas, privada de todos os meios de expressão política, questões de fé e de rito eram as que traziam à tona as paixões mais arraigadas”¹³².

Segundo Voltaire, o conflito religioso tornou-se dramático na França após a morte de Francisco II em 1560, durante a menoridade de Carlos IX e regência da rainha Catarina de Médici¹³³. Se a regente tivesse dinheiro para recrutar servidores e soldados, “os diferentes partidos que perturbavam o Estado teriam sido contidos pela autoridade real”. Como isto não ocorreu, Catarina “podia apenas negociar em vez de reinar”: sua estratégia foi “tudo dividir”, o que fez crescer a confusão¹³⁴. A crise de legitimidade, característica dos períodos regenciais, debilitou o poder central e abriu o caminho para as intrigas entre os “partidos”. As interferências externas - o papado e a Espanha que apoiavam os católicos, os

¹³¹ Sobre o início do protestantismo na França, cf. o capítulo III de Voltaire. *Traité sur la tolérance a l'occasion de la mort de Jean Calas*. In: *Oeuvres*, v. XXV, pp. 28-31. O autor repete aqui a mesma tese do *Essaio sobre os costumes*: “...le supplice de mille hérétiques (...) et enfin le massacre de Vassy, armèrent les persécutés, dont la secte s'était multipliée à la lueur des bûchers et sous le fer des burreaux ; la rage succéda à la patience ; ils imitèrent les cruautés de leurs ennemis : neuf guerres civiles remplirent la France de carnage ; une paix plus funeste que la guerre produisit la Saint-Barthélemy, dont il n'y ait aucun exemple dans les annales des crimes.” (*Ibid.*, p. 30).

¹³² Lepape. *Voltaire*, p. 70.

¹³³ Voltaire nota que a regência de Catarina foi um momento em que a dinâmica da centralização monárquica se viu ameaçada. Segundo Le Roy Ladurie “as regências, sob o Antigo Regime, correspondem tradicionalmente aos períodos de fragilidade estatal: as guerras civis não tardarão a eclodir por motivo de interregno, temperado com insuperável diferença religiosa” (Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 169).

¹³⁴ Voltaire. *Essai sur le moeurs*, t. II, p. 487.

alemães e ingleses que deram suporte aos calvinistas - tornavam a situação mais tensa. Atitudes violentas e passionais dos maiores líderes alimentavam o ódio mútuo. O ultracatólico Francisco de Guise, por exemplo, de passagem por Vassy, massacrou calvinistas que promoviam um culto fora da cidade - ato estúpido, que não contribuiu em nada para as ambições pessoais do duque. Os grupos aristocráticos aos poucos se alinhavam ou do lado católico dirigido pela família Guise, ou do protestante sob a liderança do príncipe de Condé e da família Coligny¹³⁵. Voltaire compara o quadro das guerras civis do século XVI com a anarquia medieval:

*La guerre se fit toujours jusqu'à la paix de Vervins, comme dans les temps anarchiques de la decadence de la seconde race et du commencement de la troisième (Voltaire refere-se ao final do império carolíngio). Très peu de troupes réglées de part et d'autre, excepté quelques compagnies de gens d'armes des principaux chefs : la solde n'était fondée que sur le pillage. (...) Ces temps furent sans contradict les plus funestes de la monarchie.*¹³⁶

Mais uma vez Voltaire aponta a precária organização militar dos “partidos” do Antigo Regime e o caráter predatório de seus conflitos. Em virtude de sua fragilidade militar e financeira, os beligerantes reproduziam a violência destrutiva sem que algum deles derrotasse definitivamente o adversário. Como nenhum grupo político era capaz de monopolizar os instrumentos do poder, a guerra prosseguia e a França debilitava-se. O poder central, empobrecido e cuja a única força era negociar com católicos e huguenotes, não impunha condições de convívio que restaurassem a paz e a obediência às leis. Para Voltaire, só a força do Estado - a instauração de uma ordem pública estável - pacifica os antagonismos provocados pela intolerância religiosa e pelas ambições aristocráticas. Trata-se da defesa da separação entre o Estado e a Igreja: alicerçando-se sobre a instituição eclesiástica, o poder estatal torna-se incapaz de mediar e controlar as divergências entre as crenças religiosas.

¹³⁵ Sobre as intrincadas relações entre os grupos aristocráticos e os “partidos” religiosos, cf. Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 191-225. A biografia do almirante de Coligny (líder huguenote do período), escrita pelo polemista, juriconsulto e pensador protestante François Hotman em 1574, atesta a polarização promovida pela escalada da intolerância. Hotman procura explicar como o conflito religioso colocou em risco o Estado francês, ponto decisivo também da análise de Voltaire. Cf. Hotman, François. *La vie de Messire Gaspar de Colligny admiral de France*. Genève: Droz, 1987 (fac-similie da edição Elzévier de 1643).

¹³⁶ Voltaire. *Essai sur le moeurs*, t. II, p. 489.

Montesquieu acusa o “espírito de vertigem” que conduz às guerras de religião. Voltaire, por sua vez, define os beligerantes papistas e protestantes como “entusiastas furiosos” que conduziam povos “embriagados de fanatismo”, “instrumentos e vítimas da ambição de tantos partidos opostos”¹³⁷. *Vertigem*, *entusiasmo* e *embriaguez* são termos que remetem à perda de consciência, ao delírio irracional que transforma o homem em criminoso, espécie de “monstro”, imagem associada ao supersticioso desde o século XVI, como atesta o trabalho dos primeiros críticos das guerras religiosas¹³⁸. Ao perder a capacidade de raciocinar, o fanático sufoca sua comisseração natural e comporta-se de modo desumano, contrariando as faculdades e os impulsos afetivos característicos da espécie. Matar em nome da fé representa o abandono da “noção das coisas ordinárias”, do “senso comum” presente em todos os homens, substituído pelas crenças absurdas e pelos preconceitos pregados pelos líderes religiosos¹³⁹. Para Voltaire, nas guerras religiosas essas manifestações irracionais reúnem-se à paixão pelo domínio e ordenam um quadro pleno de ódio, imaginação, fanatismo e agressividade, completamente desfavorável à constituição de acordos razoáveis entre as partes. Daí a importância que ele atribui ao Estado, que impõe a ordem pública onde são controladas todas as paixões e estabelecidas as regras da convivência pacífica. O poder estatal representa a força coercitiva capaz tranquilizar adversários movidos por sentimentos violentos e vertiginosos. Enfim, a obediência à ordem imposta pelo soberano obriga o fanático a retomar o “senso comum”.

O filósofo é capaz de ajudar o Estado na tarefa de combater o “monstro” do fanatismo. Aliás, sem a colaboração da filosofia, recorrendo apenas aos arranjos políticos, o soberano jamais o vence. O fanatismo só pára de ameaçar a nação envolvida em conflitos

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 490-491.

¹³⁸ Neste sentido, é possível estabelecer uma continuidade entre o pensamento de Voltaire, no século XVIII, e o de Etienne de La Boétie, no século XVI. O pensador, que se tornou célebre pelo *Discurso da servidão voluntária*, foi enviado para verificar as confusões civis na Guiana e as lutas de religião que ali se travavam. Ele redigiu uma *Memória* e a apresentou ao Parlamento de Bordeus em 1562, durante a regência de Catarina de Médicis. O núcleo político do texto de La Boétie reside na outorga de liberdade de pregação aos protestantes, desde que eles seguissem a lei. Além de uma enérgica defesa do soberano e do Estado, La Boétie afirma: “comme il n’est rien plus juste ni plus conforme aux lois que la conscience d’un homme religieux, et craignant Dieu, et pourvu de probité et de prudence, ainsi il n’est rien plus vain et plus monstrueux que la conscience et superstition de la multitude indiscrete” (*apud* Paul Bormeson. “Un oeuvre inconnue de La Boétie. Les Mémoires sur l’Edit de janvier 1562”. In: *Revue d’Histoire Littéraire de la France*. Paris: Armand Colin, 1917, 24e année, pp. 1 e ss.). Grifo meu. Neste trabalho, infelizmente, não poderei desenvolver essas ligações entre a crítica de Voltaire e a dos escritores do século XVI ao problema das guerras de religião.

¹³⁹ Cf. o verbete “Senso Comum” de Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, pp. 351-352.

religiosos quando os pactos, os acordos e as vitórias militares somam-se ao esclarecimento dos indivíduos:

*La seule arme contre ce monstre, c'est la raison. La seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants, c'est de les éclairer. Pour rendre le fanatisme exécrationnable, il ne faut que le peindre. Il n'y a que des ennemis du genre humain qui puissent dire : « Vous éclairez trop les hommes, vous écrivez trop l'histoire de leurs erreurs. » Et comment peut-on corriger ces erreurs sans les montrer ?*¹⁴⁰

Revela-se na passagem acima uma das faces mais importantes do trabalho historiográfico de Voltaire: exibir as monstruosidades que se manifestam entre os homens, pois assim é possível execrá-las. Visível, o “erro” aparece como deformação da natureza humana e pode ser “corrigido”. Ao esclarecer o público sobre os “erros” monstruosos, o filósofo, além de orientar os governantes, colabora para a tarefa destes últimos e torna detestáveis entre os súditos as atitudes que ameaçam a unidade nacional. A história de Voltaire supera o horizonte da instrução do príncipe e busca interferir no comportamento dos cidadãos. É preciso horrorizá-los com a narrativa das guerras religiosas do século XVI. Esta é a maneira de impedir a nova manifestação do fanatismo. Urge exibir detalhadamente o monstro, retirar a máscara piedosa que o esconde e aniquilá-lo. Dessa forma, é possível compreender porque o filósofo carrega a narrativa histórica de termos hiperbólicos. Ele pretende impressionar o leitor e pintar em cores vivas o que deve ser odiado.

Para melhor elucidar como Voltaire interpreta guerra religiosa, é útil lembrar a maneira como ele distingue a guerra civil francesa das guerras entre Estados:

*Ce n'est pas une guerre dans laquelle une puissance assemble ses forces contre une autre, et est victorieuse ou détruite : ce sont autant de guerres qu'il y a de villes ; ce sont les citoyens, les parents, acharnés partout les uns contre les autres ; le catholique, le protestant, l'indifférent, le prêtre, le bourgeois, n'est pas en sûreté dans son lit : on abandonne la culture des terres, ou on les laboure le sabre à la main. On fait encore un paix forcée (1568) ; mais chaque paix est une guerre sourde, et tous sont marqués par des meurtres et par de assassinats.*¹⁴¹

¹⁴⁰ Voltaire. *Remarques de l'Essai sur les mœurs*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 569.

¹⁴¹ *Ibid.*, t. II, p. 492.

A guerra religiosa desconhece tréguas, pois penetra na sociedade por meio da infundável repetição de confrontos entre os indivíduos. A atomização do conflito indicada por Voltaire traz a imagem de caos: o ódio de origem religiosa corrói os laços que unem os cidadãos, desintegra paulatinamente a unidade nacional. Os “partidos” alimentam esse ódio. A ambição de seus líderes instiga sentimentos que não se satisfazem com a vitória no campo de batalha e afetam todos os âmbitos da vida social - é uma guerra sem solução militar. Para a maioria dos combatentes, o objetivo deixa de ser a conquista de benefícios materiais ou de vantagens políticas; pretende-se exterminar o adversário, pois este é intolerável. A guerra transforma-se na luta de um indivíduo contra o outro, multiplica-se em perseguições pessoais, em assassinatos. Ela faz do vizinho ou do parente um inimigo, compromete as relações domésticas e cotidianas, torna todos os espaços inseguros. Mesmo quando os chefes de “partido” tratam a paz, o combate continua, agora de modo “surdo”, pontual, mas presente em toda parte. A insegurança generalizada, como na Idade Média, afeta a economia, inviabiliza as atividades produtivas e comerciais. Incontrolável, patético e disseminado pelo tecido social, o conflito religioso representa uma terrível ameaça para os laços que sustentam as nações.

Voltaire identifica o massacre do dia de São Bartolomeu em 1572 como a hora monstruosa por excelência da guerra religiosa na França. De certa forma premeditado pela corte e pela liderança do “partido” católico, o episódio exemplifica como “os costumes tornaram-se ferozes com a guerra civil”¹⁴². Reunindo a atrocidade dos fanáticos à dissimulação da corte, o massacre representou, segundo o filósofo, uma verdadeira “conspiração” do rei Carlos IX e da rainha-mãe Catarina de Médicis contra parte dos súditos. Os huguenotes e seus líderes foram atacados de surpresa, durante a madrugada, quando muitos estavam em Paris por ocasião do recente casamento de Henrique de Navarra (figura de destaque do “partido” protestante e futuro Henrique IV) com a princesa Marguerite. Voltaire admite que “o tempo, o lugar, a maneira e o número dos proscritos” talvez não tenham sido premeditados de longa data pelos protagonistas do episódio, “mas é verdade que o desígnio de exterminar o partido (refere-se ao partido huguenote) a muito tempo estava concebido”¹⁴³. O massacre aparece no *Ensaio sobre os costumes* como

¹⁴² *Ibid.*, t. II, p. 494.

¹⁴³ *Ibid.*, t. II, p. 495-496. É provável que o julgamento de Voltaire seja excessivamente rigoroso. Segundo Ladurie, “de início - as testemunhas mais seguras o sublinharão -, nada é menos premeditado, portanto, do

consequência de um tempo funesto, quando o fanatismo e o horror dominaram os espíritos, mas a coroa, pouco empenhada no trabalho de neutralizar a multiplicação de conflitos, intensificou ainda mais a violência, pois desesperou os calvinistas e os colocou em choque direto com o poder central.

Sobretudo depois da noite de São Bartolomeu, “havia na França duas nações absolutamente diferentes uma da outra”. De um lado, a França católica que reunia a crença na “demência dos sortilégios” às “práticas de devoção”, além de tolerar os “deboches desenfreados” dos “grandes”. De outro, a França dos protestantes que opunha seus “costumes austeros aos da corte”, horrorizada com as cerimônias da Igreja romana¹⁴⁴. O sucessor de Carlos IX, seu irmão Henrique III, não soube promover a paz entre as duas França. A indecisão, a inabilidade política e a administração desastrosa das finanças não lhe facultaram um exército para enfrentar a Liga Católica ou neutralizar as forças huguenotes. Pressionado pelos dois lados, não confiou em nenhum nem conseguiu se impor. Mandou assassinar o Duque de Guise, líder dos católicos, o que lhe conferiu a oposição aberta da Liga, mas nem assim conquistou a confiança dos calvinistas. Terminou assassinado por um monge. Para Voltaire, Henrique III, Carlos IX ou Catarina de Médicis cometeram erros semelhantes. Eles não compreenderam a complexidade da guerra religiosa e o quanto ela ameaçava a unidade nacional. Procuraram consolidar seu poder pela violência e pelos pactos de cúpula. Alimentaram o ódio e a desconfiança entre os beligerantes e nunca pensaram um amplo projeto de pacificação dos espíritos e de estímulo à tolerância. Era preciso apaziguar o ardor dos fanáticos e criar meios de convivência entre os membros das duas religiões. As escaramuças traiçoeiras, a brutalidade das tropas e a as intrigas de corte não poderiam resolver o conflito que havia penetrado profundamente na vida cotidiana e comprometia todos os laços sociais. Para Voltaire, a guerra religiosa não decorre apenas do choque entre interesses contraditórios, da disputa por recursos

que aquilo que se vai tornar, dentro em pouco, o massacre de São Bartolomeu, ainda que as premissas, há muito tempo, estejam *no ar*. Mas o acontecimento escapará cada vez mais aos principais protagonistas. Uma série de engrenagens vão encaixar-se umas nas outras até o banho de sangue geral. Não se defenderá por isso a irresponsabilidade de todos e de cada um: as estruturas mentais da época eram efetivamente *culpadas* e portadoras das virtualidades de um *progrom*” (Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 210). Grifos do autor. Em outros termos e de maneira obscura, Voltaire indica a *culpa* das estruturas mentais: para ele São Bartolomeu foi produto do clima de ódio e horror da guerra religiosa (além dos textos citados, cf. Voltaire. *Fragment sur l'Histoire Générale*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, pp. 272-275). Mas o filósofo enfatiza a perfídia de Catarina e Carlos IX, as intenções e os sentimentos dos monarcas teriam sido determinantes.

¹⁴⁴ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 516.

econômicos e por prestígio. Nela, o crescente ressentimento alimenta o ódio pelo outro, a simples presença da alteridade provoca o ato passional destrutivo, a despeito de qualquer consideração das vantagens ou desvantagens materiais e políticas que isso pode provocar. Trata-se de uma espécie de insanidade coletiva - a *intolerância* - insolúvel quando recorre-se apenas ao uso da força militar e à astúcia política. Nessas condições, para recompor a nação e restabelecer a confiança mútua entre os adversários, é necessário que o governante não seja apenas bom general e hábil negociador, ele precisa conduzir uma política que apazigüe as paixões dos homens e reoriente seus sentimentos.

Em vista desse quadro, Henrique IV, para Voltaire, parece uma figura redentora. Protestante, a princípio, o rei de Navarra ganhou direito ao trono da França graças à morte prematura de seu cunhado em 1589, em meio aos conflitos da coroa com a Liga Católica. Um monarca que inicia seu reinado no combate à Igreja e seus aliados desperta, evidentemente, a simpatia do filósofo anticlerical. Mas é incorreto reduzir sua análise a esse aspecto. Já no poema épico *La Henriade* de 1723, ele elogia Henrique IV, tratando-o como “o rei árbitro, desejoso de reconciliação, cuidadoso em não favorecer uma parte dos cidadãos em prejuízo da outra”¹⁴⁵. Trata-se do soberano que põe o governo acima de suas orientações religiosas. Mais tarde, os trabalhos historiográficos exploram e tornam mais complexa a imagem poética. Ao narrar a luta do monarca para se firmar no trono, Voltaire realça a importância de se preservar a autonomia francesa. Além da Liga, os principais inimigos de Henrique eram Filipe II de Espanha, que financia a primeira e, em 1589, já “conta a França como uma de suas províncias”¹⁴⁶, mais o papa auxiliado pelos jesuítas¹⁴⁷. No decorrer do *Ensaio sobre os costumes*, a guerra religiosa transforma-se em luta pela independência nacional¹⁴⁸. Primeiro a guerra gerou uma rede de conflitos e desconfianças

¹⁴⁵ Lepape. *Voltaire*, p. 50.

¹⁴⁶ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 531.

¹⁴⁷ Voltaire, em várias passagens, salienta a interferência estrangeira: “les religieux animent les peuples contre lui (Henrique IV). Les jésuites courent de Paris à Rome et en Espagne. (...) Henri IV avait toujours à combattre l’Espagne, Rome, et la France (...). Um neveu du pape entre en France avec des troupes italiennes et des monitoires” (*Ibid.*, t. II, p. 532-534).

¹⁴⁸ A Liga Católica, influente no norte e leste da França nas últimas décadas do século XVI, reuniu o alto clero, grandes aristocratas católicos, parte da nobreza togada e da população urbana. Enfrentou com sucesso variável Henrique III e Henrique IV quando estes tentaram a convivência entre católicos e calvinistas. Voltaire exagera seu caráter antinacional. Segundo Ladurie, é verdade que “a Liga não é estritamente nacional”, posto que defendia com ardor os decretos do Concílio de Trento e foi realmente financiada por Felipe II de Espanha. Nunca foi, entretanto, um agente do papado ou da coroa espanhola. Seu antiabsolutismo

entre os cidadãos que ameaçava a unidade do país. Depois, com a disputa da coroa, a ameaça externa somava-se ao perigo interno, fazendo crescer o risco de colapso do Estado nacional¹⁴⁹. A vitória militar das forças leais ao rei, consagrada com o cerco de Paris em 1590, foi o primeiro passo para manter a França autônoma e unida. Mas outra iniciativa também foi decisiva para apaziguar os espíritos: a conversão de Henrique de Navarra ao catolicismo. Vejamos como Voltaire explica o episódio:

*Beaucoup de vrais citoyens, lassés de leurs malheurs et du joug d'une puissance étrangère, soupiraient après la paix ; mais le peuple était retenu par la religion. La plus vile populace fait en ce point la loi aux grands e aux sages ; elle compose le plus grand nombre ; elle est conduite aveuglément, elle est fanatique (...). Il fallut changer de religion : il en coûte toujours à un brave homme. Les lois de l'honneur, qui ne changent jamais chez les peuples policés, tandis que tout le reste change, attachent quelque honte à ces changements quand l'intérêt les dicte ; mais cet intérêt était si grand, si général, si lié au bien du royaume, que les meilleurs serviteurs qu'il eût parmi les calvinistes lui conseillèrent d'embrasser la religion même qu'ils haïssaient. (...) C'était tout ce que craignaient les factions de la Ligue et de l'Espagne. Les noms d'hérétique et de relaps étaient leurs principales armes, que sa conversion rendait impuissantes.*¹⁵⁰

O filósofo estabelece na passagem acima uma clara distinção entre três grupos. Primeiro os “verdadeiros cidadãos”, preocupados com a segurança nacional, que apoiavam o pacificador Henrique (os conselheiros calvinistas pertenciam a esse grupo). Depois o “vil populacho”, cegamente conduzido pelo fanatismo e incapaz de compreender o que a guerra realmente representava. A seguir, apresenta os partidários da Liga Católica, que manobravam com o zelo religioso do “populacho”. Henrique visava apaziguar o segundo grupo, pois os argumentos racionais eram impotentes diante de seu fanatismo. Ao se converter ao catolicismo, ele retirava da Liga e dos inimigos estrangeiros o seu principal trunfo. Ferindo talvez sua “honra”, o rei cede para recompor a unidade nacional e assegurar a paz. A grandeza de Henrique consiste em colocar os interesses do reino acima de suas

explica-se pelo apego aos direitos feudais da nobreza e às franquias urbanas medievais. Cf. Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 245-253.

¹⁴⁹ Ao apresentar a luta pela catolicidade como um perigo para o Estado nacional, Voltaire retoma os argumentos de escritores do fim do século XVI favoráveis à convivência entre papistas e huguenotes. Segundo Mandrou, esses autores – Belleforest, Pasquier, Fauchet etc - expressavam “a afirmação de um interesse patriótico que superava o interesse até então primordial de unidade religiosa”, vendo na defesa intransigente da fé católica uma ameaça à autoridade real (Mandrou, Robert. *Des humanistes aux hommes de science – XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, pp. 103-105). Sobre como Henrique IV recorreu ao “sentimento nacional”, cf. Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 261-264.

¹⁵⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 537-538.

crenças e de sua dignidade pessoal - o homem público sacrificou o homem privado. Não encontrei outra referência em Voltaire às “leis da honra, que não mudam entre os povos civilizados”, o que dificulta uma interpretação mais precisa sobre o sentido da frase. O filósofo pode se referir à honra cavalheiresca ou à fidelidade do homem integro às próprias convicções. Seja qual for a semântica do enunciado, ele remete claramente para a contradição entre as exigências da esfera pública – universo determinado por conflitos – e os valores individuais. Para ter uma conduta política eficaz e governar com tranquilidade, o rei precisou ser, na aparência, incoerente. Mas ele, na verdade, renegou seus ideais e sentimentos particulares para satisfazer a maioria de seus súditos e desarmar os adversários. Cedendo aparentemente à estupidez do “vil populacho”, ele neutralizou sua força destrutiva. O desencontro entre os princípios pessoais e a necessidade política reaparece em outro comentário do autor a respeito do tema:

*Pour le roi de France Henri le Grand, il est vraisemblable qu'il ne pouvait prendre d'autre parti que celui qu'il embrassa, quelque humiliation qui y fût attachée. (...) Il avait contre lui les trois quarts du pays, Philippe II, et les papes : il fallut plier. La facilité de son caractère se joignit à la nécessité où il était réduit. Un Charles XII, un Gustave-Adolphe, eussent été inflexibles ; mais ces héros étaient plus soldats que politiques, et Henri IV, avec faiblesses, était aussi politique que soldat. Il paraissait impossible qu'il fût roi de France s'il ne se rangeait à la communion de Rome...*¹⁵¹

Voltaire admite a “humilhação” pessoal do monarca diante de Roma, mas foi o que lhe garantiu o trono, a obediência dos súditos e a paz. É significativa a analogia entre o “político” que manifesta “fraquezas” pessoais e os monarcas “soldados”: inflexíveis, eles teriam obtido os mesmos resultados que Henrique IV? O filósofo pensa que não. O bom “político” não força inutilmente a realidade histórica a se submeter a seus ideais e crenças, não impõe um modelo predeterminado à vida social. Ele recua, concede aos adversários, mas jamais perde a oportunidade de, em longo prazo, assegurar o controle dos meios capazes de realizar o seu objetivo principal. Ele adapta semelhante realização às condições existentes. Garantida a estabilidade política, Henrique IV pôde implementar várias iniciativas fundamentais para o progresso da França. Por meio do duque de Sully, colocou as finanças em ordem. O Estado conseguiu reunir um exército regular e bem provido.

¹⁵¹ Voltaire. *Remarques de l'Essai sur les mœurs*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 569.

Foram reparados lugares públicos, arsenais e estradas. A “justiça foi reformada” e “as duas religiões viveram em paz, ao menos aparentemente”, sobretudo após o edito de Nantes de 1598 que organizou a contigüidade legal entre católicos e protestantes. O governo estimulou o comércio e a indústria, especialmente as manufaturas de lã e seda, e mandou cavar o canal de Briade entre o Sena e o Loire. Paris foi embelezada. O rei ainda ganhou destaque no plano internacional, ao servir de mediador entre o papado e Veneza e ao interferir para que a Espanha reconhecesse a independência da Holanda¹⁵². A França, enfim, voltou a ser um Estado florescente e cresceu sua influência na Europa. A glória desse rei transcendeu o campo de batalha, pois ele reconciliou adversários, recompôs a unidade do país e promoveu o progresso material, retomando o processo de centralização política em favor do bem estar dos súditos. Para Voltaire, Henrique IV é muito mais que o “herói” guerreiro. Trata-se do monarca que reorientou o processo civilizatório da França, controlando o fanatismo e favorecendo o crescimento econômico do país¹⁵³.

Assim, completa-se o quadro de um governo que Voltaire considera decisivo para a história francesa: a neutralização dos “partidos” aristocráticos e a tolerância pacificaram o país; fortalecido, o Estado nacional agiu em benefício da prosperidade do comércio e da produção. Mas a grandeza de Henrique não se resumiu às medidas administrativas e jurídicas, pois soube sufocar o monstro do fanatismo e desarmar os arrivistas ao colocar seu projeto político acima de suas convicções religiosas. Não impôs sua fé aos súditos e recusou vingar-se dos antigos inimigos. Ele rompeu a cadeia de ódios e desconfianças existente durante a guerra civil, enfrentou os problemas do Estado como temas públicos e não como questões pessoais. A autoridade central, estabelecendo regras de convivência, deixou de representar um instrumento nas mãos de um dos grupos em conflito e se transformou em um canal de diálogo. Acessível aos dois grupos, o rei se tornou o elo de ligação de uma França dividida e começou a dissipar a rede de paixões violentas que

¹⁵² A descrição das realizações de Henrique IV encontra-se em Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 544-548.

¹⁵³ Mais uma vez Voltaire frisa a importância do Estado como agente econômico. Historiadores contemporâneos salientam as iniciativas de Henrique IV e o ministro Sully em favor da economia francesa. Segundo Michel Antoine, “Henri IV eut conscience que le relèvement de la France dans une conjoncture économique morose en Europe exigeait une reprise du commerce et de l’industrie. (...) Ainsi fut en place une politique mercantiliste caractérisée par une intrusion jusqu’alors inusitée de l’État dans les activités commerciales et manufacturières...” (Antoine, Michel. “La monarchie française de François I à Louis XVI”. In: Ladurie. *Les monarchies*, p. 197). Cf. também Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 279-283.

conturbava o país. Mais do que “impor a disciplina do Estado”, Henrique, nesse momento, executa o papel de mediador político e deixa de excitar o sentimento de intolerância¹⁵⁴.

Seria um equívoco considerar ilusória essa leitura do reinado de Henrique IV, ainda que comporte exageros por parte do filósofo seduzido pela figura do monarca. Ladurie, por exemplo, ao discutir a convivência entre os huguenotes e os antigos chefes da Liga Católica, afirma que a época “é suficientemente ‘coabitante’ para merecer inteiramente a onda de nostalgia retrospectiva com que a inundarão um século mais tarde os filósofos da tolerância, à frente dos quais se inscreverá Voltaire”¹⁵⁵. Existe, portanto, respaldo histórico na forma como o *Ensaio sobre os costumes* apresenta o governo de Henrique IV.

Voltaire tem consciência que este reinado não representou a vitória definitiva do poder central sobre as forças centrífugas da política francesa. Em 1610, o próprio monarca foi morto por um fanático e reapareceu a ameaça de guerra. A Fronda, a pouco discutida, é prova dos limites do processo de centralização até Luís XIV. Henrique IV, porém, significou uma etapa decisiva. É esclarecedora a passagem do *Fragmento sobre a história geral* em que Voltaire compara os dois monarcas. O texto inicia afirmando que eles tiveram “características e talentos convenientes aos tempos em que viveram”:

Henri, né loin du trône, élevé dans les guerres civiles, toujours éprouvé par elles, persécuté par Philippe II jusqu'à la paix de Vervins, avait besoin du courage d'un soldat. Louis, né sur le trône, maître absolu vers les temps de son mariage, eut cette valeur tranquille que forment l'honneur, la gloire, et la raison : il vit souvent le danger sans s'émouvoir.

Il y avait entre Henri et Louis cette différence qui se trouve si souvent entre un gentilhomme qui a sa fortune à faire, et un autre qui est né avec une fortune toute faite. L'un fut toujours obligé de chercher des ressources ; l'autre trouva tout préparé autour de lui pour seconder en tout genre sa passion pour la gloire, pour la magnificence et pour les plaisirs. (...)

Henri, forcé d'être toujours très-économique ; et Louis, invité par puissance et par l'amour de cette gloire à répandre des libéralités, surtout dans ses voyages ; à protéger tous les

¹⁵⁴ Acompanho Pomeau quando afirma que “Voltaire retient comme décisives deux crises nationales : la guerre civile de la Ligue, celle de la Fronde”. Não me parece muito feliz, no entanto, o modo como ele apresenta a tese de Voltaire a respeito do fim desses conflitos: “pour que la civilisation fasse reculer cette barbarie, il faut qu'un maître paraisse, capable d'imposer la discipline de l'Etat : Henri IV, Louis le Grand. Alors, raisonnablement gouvernée, la France devient un ensemble ordonné...” (Pomeau. *Politique de Voltaire*, p. 40). Omite-se o papel de negociador político que o filósofo atribui à Henrique.

¹⁵⁵ Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 271.

*beaux-arts, non-seulemnt chez lui, mais chez étrangers ; à élever des hôpitaux, des palais, des églises, et des forteresses.*¹⁵⁶

Vivendo em períodos históricos diversos, as grandezas de Henrique IV e Louis XIV são diferentes. O indivíduo é analisado a partir das circunstâncias em que vive. O contexto histórico favorece ou não as características de cada homem e oferece mais ou menos oportunidades de sucesso. O talento individual, para o filósofo, manifesta-se na maneira de aproveitar esse contexto, pois ninguém pode realizar o que as condições objetivas impossibilitam. O *grande homem* é historicamente determinado. Por vezes, os feitos dos governantes que Voltaire mais admira ganham descrições épicas¹⁵⁷. Porém, nas passagens mais serenas, o autor salienta os limites da ação histórica desses indivíduos e a importância de julgá-los tendo em vista a sociedade na qual estão inseridos.

No texto acima, Voltaire apresenta os dois personagens em situações opostas: enquanto Henrique, possuidor de recursos modestos, necessitou de muita “coragem” para enfrentar a guerra civil e um conjunto de “aventureiros”; Luís logo se tornou “senhor absoluto” do Estado, pois contava com a obediência dos súditos e podia “distribuir liberalidades”. O poder político e econômico, no primeiro caso, teve que ser conquistado com dificuldade. O jovem Luís XIV, ao contrário, depois da crise da Fronda e da morte de Mazarino, já era um soberano rico e respeitado. Voltaire compara dois momentos diferentes do processo de desenvolvimento da monarquia francesa. Contrasta a passagem do século XVI para o XVII, estágio final das guerras religiosas quando a França começava a reorganizar as instituições estatais, com a segunda metade do século XVII, período da consolidação do poder monárquico, quando a autoridade do soberano tornava-se inquestionável. Henrique fez a própria “fortuna” e lutou de todas as formas para adquirir apoio e recursos. Luís “nasceu com a fortuna feita”, encontrou “tudo preparado” para comandar de maneira autônoma. Assim, a tranquilidade e a glória do segundo foi produto do difícil governo do primeiro. A consciência desse processo talvez tenha conduzido Voltaire a admirar profundamente o rei que “fez” sua própria “fortuna”:

¹⁵⁶ Voltaire. *Fragment sur l'histoire générale*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, pp. 270-271.

¹⁵⁷ Pomeau exagera quando afirma que Voltaire “se fait de l'histoire universelle une vision à quelques égards épique : un petit nombre de héros y prennent des proportions démesurées” (Pomeau. *Politique de Voltaire*, p. 42). Sem dúvida é possível encontrar passagens em que o autor se deixa levar pelo entusiasmo, mas procuro demonstrar que não devemos reduzir seu trabalho historiográfico a esses textos.

Il y eut dans Henri plus d'activité, plus d'héroïsme ; dans Louis, plus de majesté et plus d'éclat, plus d'art d'en imposer : l'un semblait né pour être guerrier, l'autre pour être roi.

*Si Henri fut plus grand que Louis par l'excès du courage, par une lutte continuelle contre la mauvaise fortune, et contre une foule d'ennemis et de persécutions, le siècle de Louis XIV fut beaucoup plus grand que celui de Henri IV : car il fut le siècle des grands talents dans tous les genres, et celui de Henri fut le siècle des horreurs de la guerre civile, des sombres fureurs du fanatisme, et de l'abrutissement féroce des esprits ignorants.*¹⁵⁸

Ativo e capaz de superar as piores crises, Henrique, indivíduo empreendedor, é maior do que Luís. Todavia, este “brilhau” mais, pois o seu “século” conferiu-lhe melhores oportunidades de efetuar grandes obras. Concepções de indivíduo e de história revelam-se nesse pequeno texto. Um “século” brilhante como o de Luís XIV jamais é produto das atitudes de um único homem. Henrique IV, por sua vez, pôde fazer muito por seu “século”, mas foi incapaz de transformá-lo completamente. Luís dispunha de muitos “talentos”, de riquezas e da autoridade incontestada. Ele teve os meios e os recursos para mudar a face da França e liderar o progresso da cultura europeia. Henrique, no máximo, conseguiu diminuir o fanatismo e tratar das feridas de um país dividido. O produto final de sua obra foi menor, mas enfrentou obstáculos muito difíceis: o “furor” religioso e a ignorância.

Na luta em prol do processo civilizatório, o maior desafio, segundo os textos de Voltaire, é combater a loucura dos homens, as paixões. Sem iniciar esse combate ao descontrole passional, nenhum Estado pode garantir a segurança e a prosperidade de seus cidadãos. Não basta a espada e o rigor da lei – ainda que isto seja indispensável –, é necessário também o espírito público e a generosidade de governantes como Henrique IV.

É possível agora analisar a última etapa da história francesa descrita pela pena de Voltaire: o “século de Luís XIV”.

c) O século de Luís XIV : a vitória da monarquia civilizadora

¹⁵⁸ Voltaire. *Fragment sur l'histoire générale*. In: *Oeuvres*, v. XXIX, p. 271. No *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire repete os termos da comparação: “le siècle de Louis XIV a été beaucoup plus grand sans doute que le sien ; mais Henri IV est jugé beaucoup plus grand que Louis XIV” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 558).

René Pomeau, referindo-se à relevância histórica que Voltaire atribui ao reinado de Luís XIV, afirma :

Nous traçons, jusqu'à nouvel ordre, la ligne de partage des temps modernes en 1789 (...) : lui, ne savait pas qu'il vivait sous « l'Ancien Regime ». Dans sa vision de l'histoire française, son « nouveau régime » commence vers 1640, au moment où s'ouvre le Siècle de Louis XIV : non sans doute à tort, il voit s'amorcer vers cette date « une révolution dans les esprit », qui se développe en son temps et qu'il travaille à pousser plus avant.¹⁵⁹

Para Voltaire, Luís XIV representa, sem dúvida, um período profícuo da história francesa, quando foram superados os traumas da guerra civil e da turbulência aristocrática, o que possibilitou novas oportunidades para os talentos existentes em grupos até então marginalizados. Diversos benefícios surgiram graças ao novo contexto. Nesse sentido, acompanho as observações de Pomeau, as quais, entretanto, não alertam o leitor para a articulação entre a idéia de ruptura e a concepção de processo histórico. Segundo Voltaire, Luís, em grande medida, “nasceu com a fortuna feita”. Antes do seu advento, uma longa e conflituosa seqüência de acontecimentos fundou os alicerces da monarquia. Na passagem do “governo feudal” para o monárquico nem sempre a caminhada foi reta e tranqüila, pois ocorreram desvios, interrupções e retrocessos. Sob constante ameaça, deu-se o avanço contínuo da constituição do Estado nacional francês. O governo do rei-sol recolheu e aperfeiçoou as estruturas legadas por uma história centenária. Sendo assim, Voltaire articula continuidade e ruptura: o “século de Luís XIV” completa o difícil rompimento da França com a Idade Média e, como sugere Pomeau, abre definitivamente as portas para o novo tempo.

Voltaire exemplifica as dificuldades desse movimento ao narrar os primeiros anos de Luís XIII, período anterior à ascensão de Richelieu ao ministério. O assassinato de Henrique IV ocorreu em 1610. Como seu filho era criança, a regente Maria de Médicis gastou os recursos reunidos por seu esposo na tentativa de angariar partidários para a sua causa. O Estado perdeu vigor e os príncipes de sangue e os grandes senhores cobriram a

¹⁵⁹ Pomeau. *Politique de Voltaire*, p. 48.

França de facções¹⁶⁰. Era o início do retrocesso. Depois da emancipação do príncipe em 1614, continuaram as disputas palacianas. “Havia na nação um espírito de ferocidade que os belos anos de Henrique (...) tinham adocicado por algum tempo, mas que na menor ocasião reaparecia com toda a força”¹⁶¹. A franqueza do rei, as intrigas da corte e os “partidos” aristocráticos conduziram o reino à “anarquia”, pois “todos os vícios interiores do Estado, que o atacavam desde longo tempo, aumentaram, e todos aqueles que Henrique IV tinha extirpado renasceram”¹⁶². A Igreja estava desregrada e os clérigos recorriam à espada. “Os espíritos permaneciam grosseiros e sem cultura”, enquanto “os gênios dos Malherbe e dos Racan eram apenas uma luz nascente que não se espalhava pela nação” – as obras individuais só transformam a cultura quando encontram um ambiente favorável. Assim, o pedantismo e a ignorância dominavam os professores e os magistrados¹⁶³. A nobreza “oprimia os cultivadores”. As cidades e as estradas, sem vigilância, estavam “infestadas de salteadores”¹⁶⁴. Dois problemas, porém, agravavam os demais: o desarranjo das finanças públicas e a atitude dos governadores de província frente ao poder central. No primeiro caso, o aumento dos impostos prejudicava o povo sem beneficiar o Estado, pois enriquecia os que haviam comprado o direito de recolher os tributos. Já os governadores, submissos no tempo de Henrique IV, “queriam ser independentes de Luís XIII”, usurpavam sua autoridade e constituíam suas próprias tropas. Por vezes, estas operavam sem a autorização do monarca ou mesmo contra ele. A França “estava repleta de senhores poderosos” e todas essas “doenças do corpo político” poderiam tê-lo destruído¹⁶⁵. Por fim, a “anarquia” inquietou os calvinistas e a guerra civil ameaçou a França novamente¹⁶⁶.

Luís XIII foi, para Voltaire, um rei fraco, incapaz de continuar a obra do pai. Com ele, a França viu ressurgir seus problemas centenários, as disputas entre os “partidos” aristocráticos e o conflito religioso. Para descrever o contexto histórico, o filósofo recorre a expressões como a *doença do corpo político*, a *opressão* dos homens produtivos, a presença de espíritos *grosseiros*, os *vícios* do Estado, a *anarquia* do país – é a terminologia utilizada para caracterizar o medievo e todo período em que a fragmentação ameaça o poder central.

¹⁶⁰ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, p. 569.

¹⁶¹ *Ibid.*, t. II, p. 573.

¹⁶² *Ibid.*, t. II, p. 576.

¹⁶³ *Ibid.*, t. II, p. 577.

¹⁶⁴ *Ibid.*, t. II, p. 577.

¹⁶⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 577-578.

Quando a autoridade estatal está enfraquecida, a França é um caos e sua própria existência parece ameaçada. Para salvar-se da *doença*, do *vício* e da *anarquia*, ela precisa retomar o caminho da centralização política que a mantém enquanto *corpo*. Nesse sentido, em certa medida, Voltaire é refém da imagem mística que pretendia superar, expressa de maneira clara por Guy Coquille nos *Discursos dos estados de França* publicado em 1666 (o texto é de final do século XVI):

*Le roi est le chef et le peuple des trois ordres sont les membres ; et tous ensemble sont le corps politique et mystique dont la liaison et l'union est indivise et inséparable. Et ne peut une partie souffrir mal que le reste ne s'en sente et souffre douleur.*¹⁶⁷

O filósofo do século XVIII não opera mais com a idéia medieval das três ordens inseparáveis e complementares. Mas a imagem de um “corpo” formado pelo rei e pelo “povo”, que adocece quando uma das partes “sofre”, está presente nessa narrativa das mazelas de Luís XIII. Há aqui, como no texto de Coquille, a tese da comunidade de interesses entre os franceses e seu rei, sendo este, em última instância, a garantia da saúde do Estado e do bem-estar de todos. Para Voltaire, é por meio do poder monárquico que a França supera seus conflitos interiores e preserva a coesão nacional.

A situação do reino começou a mudar quando Richelieu tomou as rédeas do governo. Indicado por um superintendente para o Conselho do rei, o cardeal, inicialmente como o apoio da rainha-mãe, conseguiu se aproximar do monarca e assumiu o ministério em 1630. Desde então, eliminou ou neutralizou todos os que ameaçaram seu crescente poder, incluído as duas rainhas (a esposa e a mãe do rei) e os príncipes de sangue. Negociando e recorrendo à força nos momentos críticos, submeteu os huguenotes à obediência, mas sem promover uma campanha sistemática de perseguições. Com o passar do tempo, se tornou “necessário” à Luís XIII, pois controlava os “partidos” aristocráticos e as intrigas palacianas que debilitavam a autoridade central. Além do posto de ministro, o cardeal assumia cada vez mais cargos no Estado. Ele comandava o exército e a marinha, além de planejar a política externa¹⁶⁸. Com tanto poder, Richelieu encontrava seus maiores

¹⁶⁶ *Ibid.*, t. II, pp. 579.

¹⁶⁷ *Apud* Apostolidès, Jean-Marie. *Le roi-machine – Spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris: Éditions de Minuit, 1981, p. 13.

¹⁶⁸ Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. II, pp. 589-601.

inimigos na própria corte e na família de Luís XIII, o que produziu um jogo de intrigas como os “que se vê todos os dias nas casas dos particulares que têm grande número de domésticos: são pequenas comunas, mas aqui elas envolviam o destino da França e da Europa”¹⁶⁹. Assim, Voltaire aponta como o sistema de corte do Antigo Regime, pelo menos na primeira metade do século XVII, não superava completamente os quadros do poder senhorial e mantinha relações características do universo doméstico da aristocracia. O filósofo percebe que, nessa fase, a centralização política ainda não havia constituído uma esfera pública autônoma. Richelieu ascendia aproveitando-se das contradições e debilidades institucionais típicas desse contexto, pois manobrava com as diversas “comunas” no sentido de consolidar sua posição. Mas o cardeal, além de jogar com as intrigas da corte, aos poucos conquistava força suficiente para punir seus adversários sem respeitar as formalidades legais: “todo o reino murmurava, mas quase ninguém ousava levantar a voz” contra o ministro que, apesar de odiado, era obedecido¹⁷⁰.

Voltaire, porém, indica o suporte material que sustentava Richelieu: a prosperidade do reino, que deixava “livre curso a suas vinganças, que o bem do Estado parecia autorizar”¹⁷¹. A imagem do soberano ao mesmo tempo violento, vingativo e benéfico ao país, expressa pela figura de Luís XI, reaparece de maneira mais amena na caracterização de Richelieu. O ministro não foi tão cruel quanto o monarca medieval, pois governou em um período mais polido. Mas como Luís XI, ele utilizou o remédio mais eficaz contra a *anarquia* da França. Foi ousado e implacável com os adversários. Os resultados positivos dessa política não tardaram a aparecer: “nesse tempo de conspirações e suplicios o reino floresceu e, apesar de tantas aflições, o século da *politesse* e das artes se anunciava”; surgiram grandes artistas na literatura (Corneille), pintura (Possin) e escultura (Girardon), era a “aurora do bom gosto”¹⁷². Sem o espírito público de Henrique IV, o cardeal ministro retomava o processo civilizatório e preparava o terreno para o brilhante reinado de Luís XIV. Este foi muito superior em todos os sentidos, mas os governantes que o antecederam, mesmo agindo de modo condenável, produziram as condições necessárias para o fortalecimento do poder central e a pacificação do país.

¹⁶⁹ *Ibid.*, t. II, p. 602.

¹⁷⁰ *Ibid.*, t. II, pp. 604-608.

¹⁷¹ *Ibid.*, t. II, p. 607.

¹⁷² *Ibid.*, t. II, p. 623.

Depois de Richelieu, ainda veio a Fronda (discutida acima) e as perturbações do governo Mazarino. O início do *Século de Luís XIV* expõe as dificuldades enfrentadas durante o período. Reaparece a imagem do tortuoso processo de consolidação do poder central. Mas o texto, sem poupar críticas a Mazarino¹⁷³, outro cardeal ministro, atesta o avanço da política centralizadora:

*Louis XIV se trouva donc, en 1653, maître absolu d'un royaume encore ébranlé des secousses qu'il avait reçues, rempli de désordres en tout genre d'administration, mais plein de ressources, (...) et n'ayant plus d'ennemis étrangers que l'Espagne, qui était alors en plus mauvais état que la France. Tous les Français qui avaient fait la guerre civile étaient soumis, hors le prince-Condé et quelques-uns de ses partisans...*¹⁷⁴

Em 1653, ano em que a Fronda foi sufocada, Luís XIV era adolescente e Mazarino adquirira um poder incontestado. Voltaire acusa a “desordem” da “administração”, mas lembra que a França tinha apenas um inimigo externo (a decadente Espanha) e havia submetido a grande maioria dos “partidos” à autoridade central. Mazarino era um homem pequeno e de interesses mesquinhos, mas sua persistência em assegurar o poder conduziu à vitória do Estado centralizador. Sendo assim, Luís poderia ser “senhor absoluto”, como indica o termo empregado por Voltaire para definir o contexto no qual o ministro ainda controla as rédeas do governo. O “século” de Luís XIV não foi produto de um milagre ou a obra de um único homem de “gênio”, pois representou o ponto culminante da história da constituição da monarquia francesa. Trata-se do momento em que esta última conseguiu apaziguar os conflitos políticos e religiosos, viabilizando a manifestação pacífica e regrada dos diversos interesses dos súditos. O rei conquistou, enfim, a plena soberania. Veremos adiante que problemas, limites e contradições também aparecem nesse quadro.

Na abertura do *Século de Luís XIV*, Voltaire recupera o desenvolvimento histórico da monarquia francesa até o rei-sol:

En France, les peuples furent esclaves jusque vers le temps de Philippe-Auguste ; les seigneurs furent tyrans jusqu'à Louis XI, et les rois, toujours occupés à soutenir leur

¹⁷³ Voltaire é mais duro com Mazarino do que com Richelieu: “Mazarin ne fit de bien qu'à lui, et à sa famille par rapport à lui. Huit années de puissance absolue et tranquille (...) ne furent marquées par aucun établissement glorieux ou utile...” (Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, p. 88).

¹⁷⁴ *Ibid.*, t. I, p. 68.

autorité contre leurs vassaux, n'eurent jamais ni le temps de songer au bonheur de leurs sujets, ni le pouvoir de les rendre heureux.

*Louis XI fit beaucoup pour la puissance royale, mais rien pour la félicité et la gloire de la nation. François Ier fit naître le commerce, la navigation, les lettres, et tous les arts ; mais il fut malheureux pour leur faire prendre racine en France, et tous périrent avec lui. Henri le Grand allait retirer la France des calamités et de la barbarie où trente ans de discorde l'avaient replongée, quand il fut assassiné dans sa capitale (...). Le cardinal Richelieu, occupé d'abaïsser la maison d'Autriche, le calvinisme et les grands, ne jouit point d'une puissance assez paisible pour réformer la nation ; mais au moins il commença cet heureux ouvrage.*¹⁷⁵

Voltaire, preocupado em demonstrar os fatores que limitaram o processo civilizatório até Luís XIV, não salienta, no texto acima, o caráter evolutivo da centralização política indicada em outras passagens. Note-se a inquietação do filósofo com a constante ameaça que os súditos insubmissos representaram para a autoridade real. De resto, prossegue a análise afirmando que, durante os séculos XV e XVI, a França não havia superado seus principais problemas. Nesta, a nobreza não tinha sido “disciplinada”, o clero “vivía na desordem e ignorância” e os “povos” permaneciam “sem indústria, estagnados na sua miséria”. O país não participara nem da expansão européia nem das grandes invenções científicas. De maneira pontual, porém, ele assinala os avanços do poder monárquico que já observei em comentários anteriores. Luís XI inibiu o poder dos senhores, enquanto Francisco I tentou polir os costumes e as artes. Henrique IV e Richelieu começaram a “reformatar a nação”. No meio do século XVII, a França ainda precisava responder a seus problemas centenários, mas a constituição de um Estado nacional eficaz já estava em curso, ou seja, ela já dispunha do instrumento necessário para solucionar seus dilemas.

É importante lembrar que Voltaire começa a escrever o *Século de Luís XIV* na década de 1730, depois do exílio na Inglaterra, concluindo boa parte do texto no decênio seguinte¹⁷⁶, quando é nomeado historiógrafo do rei. Segundo Pomeau, “é na carreira de Voltaire o período mais monarquista”¹⁷⁷. Ao julgar a obra, é necessário considerar esse aspecto: escrita no momento de relativa aproximação com a corte, ela manifesta uma leitura otimista da monarquia centralizadora. Em escritos posteriores, ainda que preserve em

¹⁷⁵ *Ibid.*, t. I, pp. 4-5.

¹⁷⁶ Sobre o processo de composição da obra, cf. Groos, René. “Préface”. In: *Ibid.*, t. I, pp. V-XIV.

¹⁷⁷ Pomeau. *Politique de Voltaire*, p. 15.

grande medida os argumentos e as imagens presentes nesse trabalho, o filósofo inclina-se a acentuar alguns aspectos negativos do reinado de Luís XIV.

De qualquer maneira, ele sempre retorna à tese de que a contínua beligerância entre as potências europeias a partir do século XV, assim como as guerras civis recorrentes, colocavam o Estado francês sob constante ameaça, exigindo governos fortes e capazes de impor suas decisões. A tese completa-se com a defesa do processo civilizatório: para estimulá-lo em contextos turbulentos, o Estado precisava de lideranças incontestes, caso contrário as forças centrífugas impediriam o sucesso das medidas em favor do progresso. Luís XIV foi o primeiro rei a ter condições objetivas para ser esse líder. Voltaire elenca seu reinado entre os quatro principais “séculos” da história da Europa. Em todos, grandes líderes teriam conduzido o destino de suas sociedades. Assim foi com a Grécia de Péricles e Alexandre, Roma de César e Augusto, a Itália dos Médicis e, por fim, a França do rei-sol. Estes centros irradiadores, cada um em sua época, motivaram o avanço do processo civilizador no resto da Europa. O último, entretanto, foi mais elevado que os demais:

*Le quatrième siècle est celui qu'on nomme le siècle de Louis XIV, et c'est peut-être celui des quatre qui approche le plus de la perfection. Enrichi des découvertes des trois autres, il a plus fait en certains genres que les trois ensemble. Tous les arts, à la vérité, n'ont point été poussés plus loin que sous le Médicis, sous les Auguste et les Alexandre ; mais la raison humaine en général s'est perfectionnée. La saine philosophie n'a été connue que dans ce temps, et il est vrai de dire qu'à commencer depuis les dernières années du cardinal de Richelieu jusqu'à celles qui ont suivi la mort de Louis XIV, il s'est fait dans nos arts, dans nos esprits, dans nos mœurs, comme dans notre gouvernement, une révolution générale qui doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie.*¹⁷⁸

É possível identificar vários pontos relevantes na passagem acima. Note-se, em primeiro lugar, o que Pomeau chama de “idéia estética” de Estado: mais próximo da “perfeição”, o século de Luís XIV representa melhor do que os outros períodos o modelo de harmonia social e de beleza das criações humanas¹⁷⁹. Aqui a história das sociedades aparece como dinâmica de distanciamento e aproximação da ordem política correta, pensada como independente dos próprios processos históricos. Tal concepção, no entanto, no limite a-histórica, articula-se com a idéia de processo acumulativo da experiência

¹⁷⁸ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 2-3.

humana. O “século” de Luís XIV apropriou-se das “descobertas” dos outros três e, ao fazer isto, aperfeiçoou a razão de maneira inusitada. Desponta uma tese a respeito do aperfeiçoamento do homem racional que liga a noção de ordem social “perfeita” – a-histórica – e a idéia de progresso. Sem abandonar completamente a busca do arquétipo capaz de orientar as ações humanas, Voltaire afasta-se da idéia de uma perpétua reiteração de personagens e comportamentos típicos ou exemplares¹⁸⁰. Nos grandes “séculos”, não se observa o simples reaparecimento das formas eternas da suposta sociedade “perfeita”. Sugere-se, aliás, que ela permanece irrealizável, pois o texto indica que a experiência concreta pode apenas se aproximar da “perfeição”. Luís XIV é exemplar e ajuda o homem europeu a desenvolver suas faculdades e a melhorar sua vida (melhorar tendo em vista aquele “perfeito” talvez inatingível), mas representa uma das etapas desse processo evolutivo.

Caracterizando o aperfeiçoamento ocorrido durante o período Luís XIV, Voltaire frisa que o progresso mais significativo não aconteceu no terreno das artes, mas naquele da “sã filosofia”. O texto estabelece uma ponte entre esta última e a “revolução geral” ocorrida nos “espíritos”, nos “costumes” e no “governo”. O termo “revolução”, pelo menos nessa passagem, ganha um sentido positivo, pois indica mudanças benéficas para a Europa – note-se que o filósofo aponta o governo de Richelieu como o início da mudança. Mas trata-se da volta aos tempos gloriosos dos Médicis e dos romanos ou do despontar de uma nova realidade social? É necessário ver o problema com cautela. Se Luís, tal como Augusto ou Alexandre, colocou a Europa mais perto da “perfeição”, Voltaire, de certa forma, opera com a imagem do retorno das grandes realizações. Mas o amplo conhecimento da “sã filosofia” era algo inusitado. No capítulo “As ciências” (XXXI) do mesmo livro, Voltaire insiste na tese de que “uma revolução no espírito humano” estava em curso. O período, a princípio, não parecia destinado a isso, tendo em vista a presença da inquisição e as recentes guerras civis. O uso da palavra “revolução”, portanto, procura caracterizar uma

¹⁷⁹ Cf. Pomeau. *La politique de Voltaire*, p. 41.

¹⁸⁰ Essa concepção de história como repetição predominava nas cortes do século XVII. Para o cortesão, segundo Renato J. Ribeiro, “ler a vida dos varões ilustres, remeter a Plutarco ou a Flávio Josefo, é ver a história como reiteração de constâncias. Essa história, porque fornece *exempla*, dá a pensar: porque serve de estoque ao conhecimento da verdade”. Sendo assim, “a história prolongava a experiência; era sua prótese, seu alongamento, sua verificação também; o que contava era a *moral* que, da *história*, se tirasse” (Ribeiro, Renato Janine. “História, soberania e revolução: a Revolução francesa e uma nova concepção de história”).

mudança social inesperada, a transformação inovadora que altera o rumo dos acontecimentos e favorece as Luzes¹⁸¹. Nos textos em questão, Voltaire abandona o significado mais comum que a palavra apresenta na linguagem política da metade do século XVIII, quando em geral designa o movimento regenerador de uma sociedade que corrompeu sua ordem original¹⁸². “Revolução” não significa aqui volta ao ponto inicial, mas ato ou processo inventivo capaz de redefinir as relações sociais. Ela modifica os costumes e o governo para aproximá-los da “sã filosofia”, algo que até o século XVII, segundo Voltaire, teria ocorrido de maneira muito precária. De resto, o texto sugere que o principal efeito do governo de Luís XIV foi sobre a maneira de agir e de pensar dos indivíduos, pois possibilitou, acima de tudo, que eles aperfeiçoassem a “razão humana” e retomassem o progresso das Luzes. Havia realmente um novo contexto, mas que aproveitava e melhorava o legado dos outros “grandes séculos”.

A analogia entre o reinado de Luís XIV e os de Alexandre, Augusto ou César era recorrente nas obras artísticas e literárias financiadas pelo monarca francês no intuito de fixar a sua glória. Na segunda metade do século XVII, segundo o historiador Peter Burke, essa analogia era um dos temas principais da “fabricação” da imagem do rei, conduzida por equipes de literatos e artistas ligados à coroa francesa¹⁸³. Estes, quando o debate a respeito da superioridade dos antigos ou dos modernos desencadeou uma “crise de representações” e o declínio do prestígio da Antiguidade, começaram a apresentar a era de Luís como superior a dos grandes soberanos gregos e romanos¹⁸⁴. Como notei acima, Voltaire adota

In: Coggiola, O. *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1990. p. 19). Grifos do autor.

¹⁸¹ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, p. 106. Em outros trabalhos o filósofo reutiliza a palavra “revolução” para nomear um fato surpreendente capaz de modificar o que inicialmente parecia inalterável (cf. Voltaire. *L'A, B, C. In : Oeuvres*, v. XXVII, p. 347).

¹⁸² No século XVIII, o termo “revolução” identifica-se muitas vezes com “regeneração”. Um bom exemplo encontra-se no verbete “Opressor” da *Encyclopédie*: “Fléchier dit qu'il y a peu de sûreté pour les oppresseurs de la liberté des peuples ; mais c'est seulement dans les premiers instants de l'oppression. A la longue on perd tout sentiment, on s'abrutit, et l'on en vient jusqu'à adorer la tyrannie, et à diviniser ses actions les plus atroces. Alors il n'y a plus de ressource pour une nation que dans une grande révolution qui la régénère. Il lui faut une crise” (Diderot. *Oeuvres*, v. XVI, p. 170). Grifo meu. No caso, a “grande revolução”, a “crise”, recoloca a nação em condições de superar a tirania e recuperar a liberdade original.

¹⁸³ Cf. Burke, Peter. *A fabricação do rei – A construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 39-49 e 205-209.

¹⁸⁴ Segundo Peter Burke, “esse debate não era uma questão puramente literária. Os participantes tinham plena consciência de suas implicações políticas. Se a era de Luís o Grande superava a de Augusto, então também Luís superava Augusto, Charles Perrault chegou ao ponto de criticar Alexandre por seu ‘enorme orgulho’ e Augusto por sua ‘crueldade’. (...) Aparentemente, a vitória dos modernos foi uma vitória de Luís” (Burke. *A*

essa imagem. Ele permanece preso ao conjunto imagético produzido pelo próprio monarca e seus auxiliares. O que não parece existir na propaganda monárquica é a idéia de que a superioridade era fruto de um longo processo evolutivo. Mesmo sendo caudatário das imagens oficiais, Voltaire conferia-lhes outro colorido ao apresentar o rei-sol como líder de uma “revolução” inovadora (não apenas regeneradora) que reunia e sintetizava as conquistas pontuais da razão ao longo tempo: “enriquecido” pelas “descobertas” dos outros “séculos” notáveis, retomando os governos de Henrique IV e Richelieu, valendo-se da centralização política iniciada por Luís XI, o “século de Luís XIV” mudou a França e a Europa¹⁸⁵.

Mas o que significa exatamente o aperfeiçoamento da “razão humana” anunciado por Voltaire na abertura de sua principal obra a respeito do período?

Inicialmente, convém lembrar que ele dedica muitas páginas do *Século de Luís XIV* (do capítulo XI ao capítulo XXIII) às aventuras militares do monarca. Ainda que procure descrever as derrotas assim como as vitórias, narra boa parte dos episódios com o mesmo tom laudatório característico dos historiadores do século XVII tantas vezes criticados por ele¹⁸⁶. Nessas páginas, mais do que em qualquer outra parte do texto, nota-se a influência sobre Voltaire dos escritores e artista a serviço do rei-sol, sempre prontos a relatar as batalhas travadas pelo soberano, justificar a sua iniciativa guerreira e retratar as vitórias reais ou imaginárias¹⁸⁷.

fabricação do rei, pp. 138-139). O historiador salienta, porém, que a imagem do monarca estava tão associada à tradição clássica que seu declínio criou algumas dificuldades.

¹⁸⁵ No verbete “Governo” das *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire atesta mais uma vez o longo processo evolutivo experimentado pela França. Reproduzindo a suposta entrevista com um “provençal” instruído do século XVIII, Voltaire escreve: “«Aimeriez-vous les temps des guerres civiles qui commencerent à la mort de François II, ou ceux des défaites de Saint-Quentin et de Pavie, ou les longs désastres des guerres contre les Anglais, ou l’anarchie féodale, et les herreurs de la seconde race, et les barbaries de la première ? » A chaque question il était saisi d’effroi. Le gouvernement des Romains lui parut le plus intolérable de tous. « Il n’y a rien de pis, disait-il, que d’appartenir à des maîtres étrangers. » (...) Il conclut enfin, malgré lui, que le temps où il vivait était, à tout prendre, le moins odieux.” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In : *Oeuvres*, v. XIX, p. 290)

¹⁸⁶ As campanhas guerreiras ocupam 225 páginas da edição aqui utilizada (cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 117-342). Muito, sem dúvida, para o crítico de Daniel que torturava seus leitores com “contínuas narrativas de batalhas” e esquecia de procurar a história da “sociedade antes selvagem e hoje civilizada” (Voltaire. *Remarques de l’Essai sur les mœurs*. In : *Oeuvres*, v. XXIV, p. 544).

¹⁸⁷ Artistas que Voltaire admirava profundamente, tais como Racine, Corneille e Lebrun, estiveram envolvidos com a tarefa de representar Luís como guerreiro brilhante. Sobre o tema, cf. Burke. *A fabricação do rei*, pp. 83-95.

Todavia, sua análise do período não se resume à narrativa das guerras. O filósofo acredita que Luís XIV, ao contrário de outros reis, não tratou o reino como um patrimônio senhorial, fazendo do bem-estar dos súditos sua maior glória:

*Il ne sépara point sa propre gloire de l'avantage de la France, et il ne regarda pas le royaume du même oeil dont un seigneur regarde sa terre, de laquelle il tire ce qu'il peut, pour vivre dans les plaisirs. Tout roi qui aime la gloire aime le bien public.*¹⁸⁸

Em primeiro lugar, reaparece a identidade entre os interesses do rei e os da França. Voltaire não desenvolve o tema, o que reforça a sensação da influência da imagem mística da monarquia. Mas Luís parece aprofundar essa identidade quando rechaça o comportamento de senhor doméstico e adota o “bem público” como a fonte de sua “glória”. Voltaire, no prosseguimento do texto, acentua a superação do exercício do poder senhorial. O rei, preocupado com a eficiência do governo, determinou que os intendentess fizessem descrições detalhadas de suas províncias, pelas quais ele “poderia ter uma notícia exata do reino”. Além de buscar dados precisos, Luís, a partir da morte do cardeal Mazarino em 1661, assumiu pessoalmente o controle do Estado e “fixou para cada um dos ministros os limites de seu poder”, impedindo que eles abusassem de sua autoridade¹⁸⁹. Voltaire desenha a figura do monarca atento à administração estatal, que trabalha intensamente para torná-la eficaz e sacrifica parte dos prazeres da vida aristocrática para concretizar seus objetivos¹⁹⁰. Eis o sentido do “amor ao bem público”.

O rei administrador comandou reformas profundas em vários setores da vida social. Ele apoiou o aperfeiçoamento das artes e da vida intelectual do país. O filósofo confere grande destaque a esse aspecto e apresenta o século XVII como o período em que muitos talentos surgiram em todas as áreas da cultura. Ele lista os principais nomes que nasceram ou trabalharam na França: Cassini e Huygens nas ciências; Bossuet, La Rochefoucauld,

¹⁸⁸ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, p. 80.

¹⁸⁹ *Ibid.*, t. I, p. 92. Mandrou, ao comentar a administração de Luís XIV, reafirma essa imagem do rei que coloca-se “no coração de todas as decisões”: “Ministres et Conseils n’importe que par rapport à lui ; il n’y a donc pas de Conseil des Ministres, ni de solidarité, ni même de bonne information d’un poste à l’autre : Contrôleur des Finances, Chancelier, Secrétaires d’État agissent chacun en leur secteur et rendent compte au roi, soit en audience personnelle, soit devant un Conseil” (Mandrou. *L’Europe absolutiste*, p. 42-43).

Fenelon, La Fontaine, Corneille, Molière e Racine nas letras; filósofos como Descartes, Pascal e Bayle; o compositor Lulli; Poussin e Lebrun na pintura. Luís XIV não é o único responsável pelo aparecimento desses homens de “gênio”, mas criou condições favoráveis para que o trabalho deles se aperfeiçoasse e fosse conhecido. Primeiro, ele tornou-se grande consumidor de artefatos artísticos e culturais e gastou recursos volumosos na compra de “obras de gosto” (livros, pinturas, esculturas etc). O rei também embelezou Paris e “não cessou de construir no Louvre, em Saint-Germain e em Versailles”, oferecendo a oportunidade para que os artistas trabalhassem constantemente em realizações monumentais¹⁹¹. Graças ao exemplo do monarca, muitos indivíduos também construíram edifícios belos e cômodos. Voltaire relata com entusiasmo os monumentos erguidos por Luís e os defende dos críticos. Eles representaram grandes gastos para o reino, mas não o empobreceram, pois distribuíram “dinheiro entre uma infinidade de artistas”, todas as profissões ganharam e a indústria e a circulação aumentaram – “o rei que mais faz trabalhar seus súditos é aquele que torna seu reino mais florescente”¹⁹². As grandes obras, portanto, além de estimularem as artes, impulsionaram a economia.

Além de comprar a produção artística, o monarca organizou a vida cultural. Voltaire encampa a imagem muitas vezes repetida pela propaganda oficial de que Luís tinha sido o “protetor” das artes e das letras. O termo, no auge do Antigo Regime, não designava apenas um grande consumidor de artefatos de luxo. Ele nomeava, acima de tudo, o comandante de um complexo sistema de patrocínio das atividades culturais. “Proteger”, nesse caso, representava remunerar regularmente artistas e letrados, conferindo-lhes uma posição hierárquica e econômica superior a que tinham como membros de segunda classe das cortes aristocráticas. Mas o termo também significava institucionalizar o controle dos auxiliares do rei sobre diversos setores da cultura. Segundo Peter Burke, a vida cultural, com Luís XIV, foi objeto de uma verdadeira administração burocrática¹⁹³. Voltaire, ao notar a

¹⁹⁰ Voltaire insiste na diligência administrativa de Luís: “les plaisirs nobles dont il occupa sans cesse la plus brillante cour du monde ne l’empêchèrent point d’assister régulièrement à tous ses conseils ; il les tenait même pendant qu’il était malade...” (Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, p. 237).

¹⁹¹ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 69-71.

¹⁹² Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, p. 243.

¹⁹³ Para Burke, o patrocínio oficial organizado por Colbert e sua equipe representou uma “burocratização”: “ao usar o termo burocratização, não pretendo sugerir que o sistema tradicional de protetores, protegidos e agentes intermediários, (...) tivesse chegado ao fim. (...) No decorrer do reinado, contudo, as artes passaram a ser administradas por um número cada vez maior de funcionários públicos, como diretores, superintendentes ou inspetores. (...) Outra parte da burocratização das artes foi a montagem do sistema de academias (...).

montagem desse sistema administrativo, arrola as medidas pelas quais o governo interferiu no mundo das ciências e das artes. Foram fundadas as Academias de Ciências e de Arquitetura, que trouxeram para a França talentos estrangeiros. Reestruturou-se a Academia de Pintura. O rei financiou uma expedição de físicos à Guiana e enriqueceu seu Jardim e sua Biblioteca. Todas as universidades do reino tiveram que estabelecer uma cadeira de direito francês. Graças ao patrocínio oficial, surgiram jornais que noticiavam as novas do mundo intelectual. Músicos e grandes literatos receberam pensões e as obras estatais empregaram os melhores pintores, escultores e arquitetos¹⁹⁴.

Para o filósofo, esse amplo programa de organização da cultura produziu consequências muito positivas. As iniciativas governamentais repercutiram na sociedade:

L'esprit de sagesse et de critique, qui se communiquait de proche en proche, détruisit insensiblement beaucoup de superstitions. (...)

*Il faut avouer que cet esprit raisonnable qui commence à présider à l'éducation dans les grandes villes n'a pu empêcher les fureurs des fanatiques des Cévennes, ni prévenir la démence du petit peuple de Paris autour d'un tombeau à Saint-Médard, ni calmer des disputes aussi acharnées que frivoles entre des hommes qui auraient dû être sages. Mais, avant ce siècle, ces disputes eussent causé des troubles dans l'État ; les miracles de Saint-Médard eussent été accrédités par des plus considérables citoyens ; et le fanatisme, renfermé dans les montagnes des Cévennes, se fût répand dans les villes.*¹⁹⁵

Financiando jornais, academias e pesquisas científicas, o Estado ajudava a disseminar o “espírito de *sagesse* e de crítica” capaz de reduzir os efeitos do fanatismo, da “demência” do povo miúdo e das “disputas frívolas” dos doutores presos à religiosidade tradicional. Temas abordados em outros textos voltam a ocupar lugar de destaque no discurso do filósofo: a luta entre a *sagesse* – a *sã filosofia* de páginas anteriores – e a *demência*, o lento progresso da primeira que, mesmo sem eliminar a segunda, restringe paulatinamente a sua manifestação. A administração burocrática da cultura é aqui legitimada com o argumento do avanço das Luzes frente às trevas. Rebeldes camponeses, pobres urbanos e intelectuais tradicionalistas aparecem como os representantes da

Colbert não se limitou a fundar academias; regulamentou o comportamento de seus membros.” (Burke. *A fabricação do rei*, pp. 69-70). Sobre a direção que o Estado francês procurou impor sobre as artes e as ciências, cf. também Mandrou: *L'Europe absolutiste*, pp. 54-59 e Apostolidès: *Le roi-machine*, pp. 23-40. Este último afirma que, no período, aparece uma “verdadeira divisão social do trabalho” na “produção intelectual”.

¹⁹⁴ Cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 106-137.

irracionalidade que as instituições oficiais conseguiram, aos poucos, limitar. Porta-voz da razão, o sistema gerenciador da cultura realizou esse trabalho por meio da comunicação, afinal Voltaire está comentando os efeitos da existência de jornais, academias, bibliotecas e escritores esclarecidos. Assim, “se comunicando pouco a pouco”, o “espírito racional” “destruiu insensivelmente” as mazelas das superstições, ou seja, travou uma luta pacífica, sem sangue e sem vítimas, contra as concepções defeituosas a respeito da natureza e da divindade. A imagem da *demência* remete ao funcionamento imperfeito e doentio do corpo, monstruosidade que representa perigo para a ordem social. Cabe ao filósofo detectar o progresso quase imperceptível das Luzes frente à ameaça, apontando os agentes que impediram a proliferação das condutas doentias. A luta pela transmissão dos ideais ilustrados parece decisiva para Voltaire. O combate trava-se primeiro nos níveis superiores da escala social, pois a partir do exemplo das “principais cabeças” é possível racionalizar as camadas populares¹⁹⁶. Graças às instituições culturais sustentadas pela monarquia, o “século” de Luís XIV é definido como etapa dessa batalha de mensagens que dispensa a violência física, mas que reforça o estigma da loucura atribuída aos grupos dissidentes.

Voltaire, portanto, estigmatiza seus adversários ao realizar o elogio do poder central. Não abandona, porém, a tese do processo civilizatório e apresenta o período em questão como ápice de um logo progresso da cultura:

*Le siècle de Louis XIV a donc en tout la destinée des siècles de Léon X, d'Auguste, d'Alexandre. Les terres qui firent naître dans ces temps illustres tant de fruits du génie avaient été longtemps préparées auparavant. On a cherché en vain dans les causes morales et dans les causes physiques la raison de cette tardive fécondité, suivie d'une longue stérilité. La véritable raison est que, chez les peuples qui cultivent les beaux-arts, il faut beaucoup d'années pour épurer la langue et le goût. Quand les premiers pas sont faits, alors les génies se développent ; l'émulation, la faveur publique prodiguée à ces nouveaux efforts, excitent tous les talents ; chaque artiste saisit en son genre les beautés naturelles que ce genre comporte.*¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 111-113.

¹⁹⁶ Vejamos como Voltaire apresenta a tese da transmissão hierarquia da razão: “il faut d'abord qu'elle soit établie dans les principales têtes ; elle descend aux autres de proche en proche, et gouverne enfin le peuple même qui ne la connaît pas, mais qui, voyant que ses supérieurs sont modérés, apprend aussi à l'être” (*Ibid.*, t. II, pp. 190).

¹⁹⁷ *Ibid.*, t. II, pp. 129.

Na passagem acima, o filósofo preocupa-se em discutir as etapas das belas-artes, mas deixa transparecer a maneira como pensa a história da cultura. O brilhantismo observável no “século” de Luís XIV não é milagre nem representou um fato isolado. A metáfora do cultivo das terras ilustra a idéia de processo: nenhuma sociedade torna-se racional e manifesta “bom gosto” sem ser preparada por muito tempo. O rude terreno necessita de trabalho para se transformar em área fértil. Assim, ao explicar o surgimento de tantos “gênios” no grande “século”, Voltaire descarta as “causas morais” ou “físicas” – causas que não indicam o movimento gradual da história – e aponta o cultivo e a depuração da língua e do gosto como os fatores que possibilitaram os “tempos ilustres”. *Depurar* significa eliminar impurezas, extrair do objeto o que não é próprio de sua essência. O terreno cultivável, por sua vez, é o terreno limpo das ervas e pedras que dificultam o crescimento das plantas. Depurar e cultivar remetem à idéia de limpeza ou exclusão das coisas que prejudicam a existência de um ser. Mas o que é depurado? O que o cultivo das artes descarta? Os elementos estranhos à “beleza natural”, os empecilhos à plena manifestação das virtualidades estéticas de um gênero artístico. Excitada pela “emulação” entre os talentos, a cultura atinge seu ápice criativo quando produz “gênios” capazes de perceber o que é próprio de cada gênero e aparta exageros, sem confundir formas incongruentes. Então, as artes manifestam-se com pureza ou, como afirma Voltaire em outras passagens, aproximam-se da “perfeição”. Como a história política, a história cultural é concebida como processo de aproximação dos arquétipos por meio do longo trabalho de eliminação das monstruosidades. Voltaire acredita que as iniciativas de Luís XIV, divulgando o “espírito racional” e as “belezas naturais” de cada gênero artístico, paulatinamente colocaram a França em condições de realizar os ideais das Luzes.

Para tal, o monarca teve o auxílio de um ministro “um pouco seco e sombrio”, mas “criado nos negócios” e com “grande visão para as finanças e para o comércio, onde o rei era e deveria ser menos inteligente que ele”. Trata-se de Colbert¹⁹⁸. Luís XIV, portanto, sabia escolher seus auxiliares e, para tomar decisões, ouvia os homens instruídos a respeito do tema em pauta. Este aspecto é importante para Voltaire. Como fica indicado nessas observações, Colbert, além de colaborar para a organização da cultura, foi decisivo na área econômica. O Controlador Geral colocou ordem nas finanças, mas suas realizações

¹⁹⁸ Para a caracterização de Colbert, cf. Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, p. 234.

superaram o simples ajuste das contas públicas. O governo reformou as grandes estradas do reino e, nos portos do país, isentou os navios franceses de algumas taxas, o que beneficiou a frota nacional. Colbert foi o criador das Companhias das Índias que melhoraram a balança comercial¹⁹⁹. Ele diminuiu os impostos dos camponeses que tinham muitos filhos, o que estimulou o crescimento demográfico. Foram estabelecidas manufaturas de tecidos e tapetes capazes de fabricar produtos de alta qualidade²⁰⁰. Por outro lado, Luís XIV apoiou muito mais que seus predecessores a expansão colonial e, neste aspecto, a França estava muito atrasada em relação a seus vizinhos²⁰¹. O elogio de Voltaire às iniciativas de Luís e Colbert evidencia o ideal de desenvolvimento nacional autônomo que o filósofo defende em várias de suas análises econômicas. Para ser poderoso e manter sua independência, o reino deve, segundo o filósofo, desenvolver o maior número de manufaturas possível e sustentar um comércio vantajoso com o resto do mundo. A força militar e política é indissociável do progresso econômico. Este não pode ser avaliado apenas pela quantidade de ouro ou prata existente nos cofres públicos, mas principalmente pela capacidade produtiva do país:

*Ce n'est point en effet l'argent et l'or qui procurent une vie commode, c'est le genie. Un peuple qui n'aurait que ces métaux serait très-misérable ; un peuple qui, sans ces métaux, mettrait heureusement en oeuvre toutes les productions de la terra, serait véritablement le plus riche.*²⁰²

Mais uma vez, é possível notar a influência de Locke: o trabalho e a produção gerou a verdadeira riqueza dos povos. Colocar a sociedade em condições de produzir mais, na agricultura ou na indústria urbana, é enriquecê-la. Voltaire escapa assim do embate entre mercantilistas e fisiocratas que, em boa parte do século XVIII, polarizou as discussões econômicas na França²⁰³. O filósofo defende que o poder econômico das nações não é proporcional ao acúmulo de metais preciosos nem pode ser avaliado tendo em vista apenas

¹⁹⁹ Além do *Século de Luís XIV*, Voltaire comenta a importância da Companhia das Índias em outros textos: “il lui fallait faire directement le commerce des Indes, non pas pour augmenter ses richesses, mais pour diminuer ses dépenses : (...) or, ce qu'on achète aux Indes de la première main coûte moins sans doute que si les Anglais et des Hollandais venaient revendre” (Voltaire. *Remarques de l'Essai sur les mœurs*. In : *Oeuvres*, v. XXIV, p. 577).

²⁰⁰ Cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 64-68.

²⁰¹ *Ibid.*, t. II, p. 79.

²⁰² *Ibid.*, t. II, p. 102.

²⁰³ Sobre os termos desse debate, cf. Hazard. *O pensamento europeu no século XVIII*, v. II, pp. 214-217.

a produção agrícola. A prosperidade dos que trabalham no campo e na cidade é o melhor indicativo do sucesso econômico de um país. Voltaire acredita que, na segunda metade do século XVII, as medidas de Colbert aperfeiçoaram a indústria e a população urbana adquiriu mais comodidades. No campo, os agricultores criaram novos tipos de vinhos e aumentaram a produção de legumes e frutas, o que reduziu a miséria e ofereceu novos produtos para a exportação²⁰⁴. Estimulado e protegido pelo governo, o “gênio” dos homens produtivos promovia o bem-estar individual e possibilitava os recursos necessários para as grandes realizações do príncipe. Nem todos os franceses, entretanto, desfrutavam dessa prosperidade crescente. Os que “vivem apenas do trabalho de suas mãos” – os não proprietários – permaneceram pobres:

*...il n'y a guère de royaume dans l'univers où le cultivateur, le fermier, soit plus à son aise que dans quelques provinces de France, et l'Angleterre seule peut lui disputer cet avantage. (...) Le manoeuvre, l'ouvrier, doit être réduit au nécessaire pour travailler : telle est la nature de l'homme ; il faut que ce grand nombre d'hommes soit pauvre, mais il ne faut pas qu'il soit misérable.*²⁰⁵

Para Voltaire, a opulência dos proprietários prova a grandeza de um país. Mas para torná-la possível, o trabalhador manual “deve ser reduzido ao necessário para trabalhar”. A sua pobreza precisa obrigá-lo a aceitar o posto de assalariado em alguma unidade produtiva. Sem fazer dele um miserável, é necessário que algum proprietário empregue seu trabalho no processo de reprodução do capital e, dessa forma, colocá-lo a serviço do progresso nacional. Em outros textos, Voltaire defende a libertação dos camponeses de todas as amarras feudais, o que os transformaria em trabalhadores assalariados. Assim, participariam da “felicidade” dos empreendedores capitalistas vendendo a sua força de trabalho²⁰⁶. Os pobres são forçados a ingressar no processo civilizatório como simples instrumentos dos proprietários de “gênio”. O filósofo pensa essa condição como algo

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, t. II, pp. 102-103.

²⁰⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 103-104.

²⁰⁶ O verbete “Propriedade” das *Questões sobre a Enciclopédia* oferece um bom exemplo da tese de Voltaire sobre os trabalhadores assalariados. Vejamos como ele conclui a passagem em que demonstra as vantagens que os príncipes auferem quando libertam os camponeses dos direitos senhoriais: “tous les paysans ne seront pas riches; et il ne faut pas qu'ils le soient. On a besoin d'hommes qui n'aient que leurs bras et de la bonne volonté. Mais ces hommes mêmes, qui semblent le rebut de la fortune, participeront au bonheur des autres. Ils seront libres de vendre leur travail à qui voudra le mieux payer. Cette liberté leur tiendra lieu de propriété.

indispensável para o desenvolvimento econômico. Os “cultivadores” e a indústria devem explorar os não-proprietários para o bem de toda sociedade. A pobreza e, como dizia Marx, a expropriação dos meios de produção²⁰⁷ encontram uma justificativa e começam a ser explicadas como fatores que promovem a riqueza nacional.

Além dos pobres sem propriedade, outros grupos sociais parecem pouco favorecidos pelo desenvolvimento econômico do grande “século”. Vejamos como Voltaire analisa o processo inflacionário que acompanhou o crescimento produtivo e comercial:

Le moyen ordre s'est enrichi par l'industrie. Les ministres et les courtisans ont été moins opulents, parce que l'argent ayant augmenté numériquement de près de moitié, les appointements et les pensions sont restés les mêmes et le prix des denrées est monté à plus du double (...).

*Il faut encore observer que les gains du commerce ayant augmenté, et les appointements de toutes les grandes charges ayant diminué de valeur réelle, il s'est trouvé moins d'opulence qu'autrefois chez les grands, et plus dans le moyen ordre ; et cela même a mis moins de distance entre les hommes.*²⁰⁸

A ascensão da “ordem média” e a decadência econômica da nobreza dependente das pensões são considerados fenômenos positivos do grande “século”. Voltaire sabe que o processo inflacionário é um dos efeitos do crescimento da economia. Por outro lado, nota que a “ordem média” – composta de mercadores, donos de manufaturas e empresários agrícolas – alterava sua posição social desde a segunda metade do século XVII, o que diminuía a “distância entre os homens”. Para o filósofo, a dinâmica econômica ajuda a explicar a história social. Ociosos em um contexto onde as forças produtivas degradavam rapidamente as rendas fixas, parte dos membros da nobreza – sobretudo os detentores de cargos públicos – perderam as oportunidades criadas pela expansão produtiva e mercantil. Os empreendedores, ao contrário, alimentaram cada vez mais esse processo e enriqueceram. Apesar dos trabalhadores manuais permanecerem pobres, um dos legados do período foi essa relativa diminuição das desigualdades nos níveis superiores da escala social, o que fortaleceu a “ordem média”. Voltaire deduz que as iniciativas governamentais

L'espérance certaine d'un juste salaire les soutiendra” (Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XX, p. 293).

²⁰⁷ Sobre o processo de expropriação dos meios de produção que gerou “trabalhadores livres como os pássaros” disponíveis para o capital, cf. Marx, Karl. “L'accumulation primitive”. In: *Le capital – Critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Sociales, 1969, t. III, pp. 153-215.

²⁰⁸ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 104-105.

nas áreas dos transportes, da indústria e do comércio, ao dinamizarem a economia francesa, indiretamente remodelaram a estrutura hierárquica da sociedade.

A maneira como o filósofo interpreta o papel dos trabalhadores manuais e, por outro lado, a satisfação com que expõe o enriquecimento da “ordem média”, revelam a maneira como interpreta o desenvolvimento capitalista na França. O sucesso dos empreendedores urbanos e rurais é visto como sinal de progresso, ainda que sua prosperidade mantenha a pobreza dos trabalhadores assalariados – “devem” permanecer pobres – e acentue a decadência econômica de parte da nobreza. A riqueza nacional é expressa pela opulência do proprietário que compra força de trabalho dos não-proprietários e não depende das pensões do Estado. Assim, entre outras razões, o governo rei-sol é louvável por ter favorecido esse empresário capitalista capaz de aumentar constantemente a produção do país.

É verdade que o *Século de Luís XIV* talvez superestime os efeitos da política de Colbert. Robert Mandrou, ao analisar as ações do Controlador Geral das Finanças, observa que as companhias comerciais francesas “vegetaram rapidamente” e não conseguiram rivalizar com os holandeses. Quanto ao estímulo às manufaturas, é difícil avaliar os resultados, mas aparentemente eles foram modestos: “como no domínio comercial, a reputação do colbertismo situa-se bem além das realizações”²⁰⁹. Voltaire, mais uma vez seduzido pela propaganda oficial, apresenta uma imagem por demais otimista das consequências das medidas econômicas do governo.

Além de aperfeiçoar a cultura e de promover a expansão capitalista, o governo de Luís XIV aprimorou a estrutura do Estado. O filósofo lembra as tentativas do monarca e seus auxiliares em “reformular as leis”, criando códigos e estatutos a respeito de temas até então ausentes da legislação do país. Surgiram regras para as manufaturas, o comércio, o uso das águas e das florestas etc. A febril atividade legislativa do governo buscava, acima de tudo, melhorar o controle do Estado sobre a violência. Os duelos foram abolidos e a punição dos crimes recebeu uma regulamentação mais razoável²¹⁰.

O esforço para controlar a violência não se resumiu à proposição de leis. Luís disciplinou o exército, consolidou a obediência das tropas e chegou a regulamentar até o uniforme dos regimentos²¹¹. Por outro lado, ele instituiu uma vigilância policial mais

²⁰⁹ Mandrou. *L'Europe absolutiste*, pp. 48-52.

²¹⁰ Sobre a atividade legislativa, cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 73-74.

²¹¹ Sobre a disciplina do exército, cf. *Ibid.*, t. I, p. 98 e t. II, pp. 74-77.

eficaz. Criou magistrados especialmente designados para essa tarefa. Paris, por exemplo, recebeu “uma guarda contínua, a pé ou a cavalo, para segurança dos cidadãos”²¹².

Enfim, o rei administrador regravava toda a vida social. Assim procedendo, Luís completava um longo processo de luta do poder central contra as “antigas facções” que conturbavam o reino. Desde então, “havia na França apenas um senhor e seus súditos”²¹³. Voltaire manifesta com clareza essa vitória da centralização monárquica:

*L'esprit de faction, de fureur, et de rébellion, qui possédait les citoyens depuis le temps de François II, devient une émulation de servir le prince. Le seigneurs des grandes terres n'étant plus cantonnés chez eux, les gouverneurs des provinces n'ayant plus de postes importants à donner, chacun songea à ne mériter de grâces que celles du souverain, et l'État devint un tout régulier dont chaque ligne aboutit au centre. C'est là ce qui délivra la cour des factions et des conspirations qui avaient troublé l'État pendant tant d'années.*²¹⁴

A imagem geométrica do final da passagem é por demais eloquente. Para Voltaire, Luís XIV institui o espaço racional para a manifestação das inclinações passionais dos franceses, pois as direcionou para um “centro” capaz de harmonizá-las e impedir os conflitos que caracterizaram a história da França desde a Idade Média. Sem eliminar completamente as paixões e aniquilar o egoísmo, o Estado se transformou em um “todo regular” cujo “centro” ligava-se às partes, controlando a tendência de fragmentação. A identidade entre os interesses do rei e os interesses nacionais foi fortalecida. A nexa entre o “centro” e as partes pôde se estabelecer sem maiores fissuras quando “servir o príncipe” começou a ser o desejo sincero dos súditos. Estes não precisavam reprimir todas as suas ambições para obedecer ao soberano. Luís impõe a ordem não por meio da violência, ainda que o controle desta última seja decisivo, pois sua grande vitória foi a mudança (a *revolução*) dos costumes e da sensibilidade dos franceses: o “espírito de facção, de furor e de rebelião” (a *demência*) foi sufocado e a “emulação” pacífica excitou a vontade de trabalhar a favor do Estado. Os membros do corpo social, buscando seus interesses e competindo entre si, podiam agora beneficiar o todo. Um novo contexto social foi

²¹² Sobre o policiamento, cf. *Ibid.*, t. II, pp. 69-70.

²¹³ *Ibid.*, t. I, p. 93. Sobre o aumento da “severidade repressiva” e a “redução das facções” durante o reinado de Luís XIV, cf. Mandrou. *L'Europe absolutiste*, pp. 44-48 e Antoine. “La monarchie française de François Ier à Louis XVI”. In: Ladurie. *Les monarchies*, pp. 201-203.

²¹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 83.

necessário para essa mudança das paixões. Os senhores saíram de seus feudos e foram introduzidos na corte, os governadores perderam paulatinamente poder e deixaram de controlar parte da máquina estatal e, por fim, o “mérito” começou a determinar as posições hierárquicas. Segundo Voltaire, o governo de Luís XIV debilitou a força política da aristocracia tradicional e neutralizou parte dos meios pelos quais ela dominava muitas regiões. Sendo assim, abriu caminho para a reestruturação do grupo dirigente do Estado.

Voltaire acredita que a corte do rei-sol foi o lugar onde os efeitos dessa centralização apareceram de forma mais clara. Vejamos um relato sintético das relações entre o monarca e seus cortesãos:

*C'est ainsi que tous les courtisans cherchaient à lui plaire, chacun selon son pouvoir et son esprit. Il le méritait bien, car il était occupé lui-même de se rendre agréable à tout ce qui l'entourait ; c'était un commerce continuel de tout ce que la majesté peut avoir de grâces sans jamais se dégrader, et de tout ce que l'empressement de servir et de plaire peut avoir de finesse sans l'air de la bassesse.*²¹⁵

É, sem dúvida, uma visão otimista da corte que, segundo Mandrou, representava uma “prisão dourada em Versailles”, onde a grande nobreza deixava de ser “perigosa para o Estado” e submetia-se à autoridade do monarca²¹⁶. De qualquer forma, Voltaire percebe que a consolidação das regras de bom comportamento - a *politesse* - desempenhava papel decisivo no controle da nobreza. Nessa fase da história da França, o rei não precisava repetir a conduta de Luís XI. A vitória do poder central e o “espírito racional” dispensavam o uso da força. O soberano, comportando-se de maneira agradável e polida, promovia um “comércio” com os nobres da corte que jamais os humilhava e, ao mesmo tempo, exigia a observância de regras de *politesse* que restringiam os impulsos passionais. Exemplo de bons modos, o rei educava uma nobreza cada vez mais próxima e dependente do trono. Os conflitos entre aristocratas, se não eram resolvidos, podiam ser apaziguados por essa sociabilidade amena e regrada, manifestando-se apenas naquela “emulação de servir o

²¹⁵ Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV. In: Oeuvres*, v. XXIII, p. 239.

²¹⁶ Mandrou. *L'Europe absolutiste*, p. 46. Goubert também salienta a submissão da nobreza ao soberano: “le « grand roi » régnant enfin, on sait que toute la noblesse (...) fut en service à la cour ou à l'armée (...) ou bien réduite au silence au fond des provinces. (...) Plus jamais on ne vit nobles tenter de constituer ces « assemblées » semi-clandestines du temps de Fronde (...), ou même, un peu plus tard, de former les plans s'une probable révolte...” (Goubert. *L'Ancien Régime*, v. II, p. 70).

príncipe” que reforçava o poder deste último²¹⁷. Sendo assim, o *Século de Luis XIV* apresenta uma clara defesa do controle das emoções que a corte do rei-sol impunha aos aristocratas, pois evitava-se a turbulência e o desgaste vivenciados por governos anteriores. Compelida a policiar o próprio comportamento, a aristocracia acabava por reforçar um código de conduta que, em última instância, diminuía sua agressividade e facilitava a aceitação da autoridade do soberano²¹⁸.

Depurar a nobreza de seus costumes bárbaros foi de suma importância para a definitiva neutralização dos “partidos” aristocráticos. Entretanto, a *politesse* não ficou restrita ao mundo da corte:

Mais les maisons, les spectacles, les promenades publiques, où l'on commençait à se rassembler pour goûter une vie plus douce, rendirent peu à peu l'extérieur de tous les citoyens presque semblable. On s'aperçoit aujourd'hui, jusque dans le fond d'une boutique, que la politesse a gagné toutes les conditions. (...)

*L'extrême docilité introduite dans le commerce du monde, l'affabilité, la simplicité, la culture de l'esprit ont fait de Paris une ville qui, pour la douceur de la vie, l'emporte probablement de beaucoup sur Rome et sur Athènes dans le temps de leur splendeur.*²¹⁹

O final da passagem repete a comparação entre o século XVII francês e a Antiguidade clássica. Novamente o primeiro leva vantagem: o “comércio do mundo” nunca foi tão “doce” como em Paris. A metáfora da “doçura” articula-se com o apaziguamento das paixões e o autocontrole já comentados acima. Mas agora os efeitos da *politesse* correspondem à constituição de um mundo público – espetáculos, passeios etc – que padroniza o comportamento dos indivíduos. A *politesse* estabeleceu uma conduta pública uniforme, eliminou ou restringiu os atos desagradáveis que tornavam amarga a vida urbana.

²¹⁷ Renato J. Ribeiro, que utiliza Voltaire como fonte, resume o sentido da “emulação” para o mundo cortês do Antigo Regime: “esta disputa, que não dispensa boas maneiras, não se desnuda em conflito aberto ou exibicionismo do dinheiro, como na burguesia do século XIX” (cf. Ribeiro, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Brasiliense, pp. 74-86).

²¹⁸ Norbert Elias oferece uma caracterização da nobreza de corte que ajuda a entender o processo histórico enaltecido por Voltaire: “um novo comedimento, um controle e regulação novo e mais extensos do comportamento que a vida cavaleirosa fazia necessário ou possível, são agora exigidos do nobre. São resultados da nova e maior dependência em que foi colocado o nobre. Ele não é mais um homem relativamente livre, senhor de seu castelo, do castelo que é sua pátria. Agora vive na corte. Serve o príncipe. (...) Precisa aprender a ajustar seus gestos exatamente às diferentes estações e posições das pessoas na corte, medir com perfeição a linguagem, e mesmo controlar exatamente os movimentos dos olhos. É uma nova autodisciplina (...) que é imposta às pessoas pelo novo espaço social e os novos laços de interdependência” (Elias. *O processo civilizador*, v. I, p. 212).

²¹⁹ Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, p. 85.

A convivência cada vez mais intensa e complexa entre os cidadãos exigia a imitação do modelo oferecido pela corte. Transcendendo o universo aristocrático, o padrão da “doce vida” tornava os indivíduos afáveis, cultivava o seu “espírito” e suprimia a brutalidade e a desordem características das cidades medievais. A expansão da *politesse*, segundo Voltaire, realizava-se pelo movimento iniciado no centro da sociedade (a corte) e, como ondas, transmitido para a sua periferia. Talvez os homens comuns não manifestassem a mesma elegância e requinte dos cortesãos de Luís XIV, mas as relações urbanas conduziam a um comportamento similar que, de maneira mais modesta, produzia os mesmos resultados: a “doçura” expressa na experiência cotidiana facilitava o trabalho do poder central em manter a ordem e a paz nas cidades. Nos dois casos, Voltaire sustenta que o monarca conduziu uma reforma dos costumes sem oprimir os súditos: seduzidos pelos bons exemplos de *politesse*, os indivíduos aos poucos abandonaram a sua rude agressividade.

Comportando-se melhor do que os romanos e os gregos, os franceses foram capazes de estabelecer entre si a “emulação” produtiva e ampliar a sua participação nos mecanismos estatais. Vejamos como Voltaire apresenta os procedimentos administrativos adotados por Luís XIV:

*Non-seulement il s'imposa la loi de travailler régulièrement avec chacun de ses ministres, mais tout homme connu pouvait obtenir de lui une audience particulière, et tout citoyen avait la liberté de lui présenter des requêtes et des projets. Les placets étaient reçus d'abord par un maître des requêtes, qui les rendait apostillés; ils furent dans la suite renvoyés aux bureaux des ministres. Les projets étaient examinés dans le conseil quand ils méritaient de l'être, et leurs auteurs furent admis plus d'une fois à discuter leurs propositions avec les ministres en présence du roi. Ainsi on vit entre le trône et la nation une correspondance qui subsista malgré le pouvoir absolu.*²²⁰

Em certo sentido, essa passagem do *Século de Luís XIV* é frustrante para o leitor do século XXI. A “correspondência” entre nação e soberano resumia-se ao fato do aparelho de Estado examinar algumas propostas dos cidadãos. A participação política, nesse governo estimável, não era mais que a “liberdade” de pedir audiências e enviar projetos ao príncipe detentor do “poder absoluto”. Talvez o próprio Voltaire considerasse modesta essa participação. Convém lembrar, por exemplo, seus elogios dissimulados ao regime republicano e sua confessa admiração pela Inglaterra. Nesta, uma vez instaurada a

monarquia constitucional, a existência da Câmara dos Comuns inibiu as pretensões tirânicas dos monarcas e constituiu um “caminho sempre aberto” aos homens de talento²²¹. Neste trabalho, não terei oportunidade de expor a complexa análise de Voltaire sobre o caso inglês, mas é ali que o filósofo encontra a forma de representação política mais admirável da Europa.

Se a França do rei-sol estava longe da liberdade experimentada na Inglaterra, pelo menos não reproduzia o “vício” da república de Veneza. Os indivíduos nascidos em famílias plebéias podiam interferir de alguma forma nos negócios públicos. A representação política, no sentido preciso do termo, inexistia. Mas Luís criou canais administrativos pelos quais os homens de talento ajudavam a organizar o Estado. De modo bem mais limitado do que na Inglaterra, os indivíduos podiam discutir com os governantes o futuro do país. Voltaire manifesta consciência que esse debate tinha a mediação de uma série de procedimentos controlados pelos escritórios e ministérios do príncipe. Quando não era conhecido e obtinha uma audiência, o proponente entregava seu projeto para a análise da equipe de funcionários que julgava o mérito da proposta antes dela ser discutida pelas autoridades superiores. Sem manifestar incômodo com o procedimento descrito, o filósofo, ao contrário, o define como o elo capaz de garantir a “correspondência” entre o trono e a nação. Como em casos anteriores, ele assimila a imagem cunhada pelos literatos do século XVII de que Luís era acessível aos franceses. Todavia, segundo Burke, na pena desses escritores, tal acessibilidade era exemplificada pelo fato do monarca se deixar ver pelos súditos, aparecendo em cerimônias ou jogando cartas com os nobres²²². Ampliando a figura de rei acessível, o texto de Voltaire desenha a imagem do administrador interessado em avaliar sugestões inteligentes e aumentar a eficiência estatal.

A história francesa não tinha produzido algo como a Câmara dos Comuns dos ingleses nem havia preservado os sentimentos familiares característicos da monarquia

²²⁰ *Ibid.*, t. II, p. 63.

²²¹ Segundo o *Ensaio sobre os costumes*, “la beauté du gouvernement d’Angleterre, depuis que la chambre des communes a part à la législation, consiste dans ce contre-poids et dans ce chemins toujours ouvert aux honneurs pour quiconque en est digne” (Voltaire. *Essai sur les mœurs*, t. I, p. 705). Nas *Cartas filosóficas*, comparando a antiga Roma com a moderna Inglaterra, o filósofo afirma: “la nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui d’efforts en efforts ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire le mal, où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion” (Voltaire. *Lettres philosophiques*, p. 65-66).

²²² Cf. Burke. *A fabricação do rei*, pp. 103 e 195-196.

chinesa. Sendo assim, Voltaire encara como um avanço a constituição desse aparelho hierárquico capaz de recolher e debater as propostas razoáveis dos súditos. Depois de séculos tentando superar os problemas deixados pelo “governo feudal”, a França começava a estabelecer mecanismos institucionais para que os indivíduos talentosos pudessem exprimir suas idéias sobre as questões de Estado.

Voltaire, porém, entende que a grande obra de Luís XIV não foi a criação de um novo sistema político, mas a mudança de comportamento dos franceses. A nova “emulação”, controlada por regras e programada pelo príncipe e seus ministros, permitia a manifestação saudável das paixões, pois impedia os excessos sem sufocar os interesses e desejos individuais. Por outro lado, o “espírito racional” exigia a conduta calculada e amável, o respeito pelo outro. Assim, surgia uma esfera em que o “comércio” entre os indivíduos começava a ser mediado pela reflexão a respeito das consequências de cada ato e pela observância do código da *politesse*. Esfera de contatos crescentemente impessoais nos espetáculos, nas ruas e nos escritórios do Estado. Esfera, enfim, que aos pouco superava os poderes domésticos e onde a tolerância com as escolhas alheias era indispensável. Atento ao processo pelo qual emergia esse novo mundo público, Voltaire concebe o “século de Luís XIV” como a era de seu nascimento. Se o rei-sol fez de boa parte dos franceses um público razoável, no século XVIII eles devem ser tratados com mais consideração. A defesa que Voltaire prepara do alargamento da participação política é sutil e cuidadosa: depois do grande “século” não há porque tratar todos os franceses como homens brutos e perigosos; ainda que a tarefa de disciplinar os pobres, os fanáticos e os oportunistas não esteja concluída, o Estado já pode ouvir com proveito a voz da “ordem média” e, principalmente, a *sagesse* dos filósofos.

Convém salientar que no século XVIII nem todos os filósofos acompanhavam a tese de que Luís XIV tinha ajudado a formar um público ilustrado e polido. Lembro apenas um exemplo: o capítulo XXXVII das *Cartas persas*. No caso específico, é arriscado dizer que Voltaire escreve para rebater Montesquieu, pois nos textos em que discute os trabalhos deste último, ele não aborda o problema. De qualquer forma, as *Cartas persas* e o *Século de Luís XIV* são textos bem conhecidos no século XVIII e exprimem posições opostas: analisando um, podemos avaliar melhor o quadro de referências e representações em que se insere o outro.

Como observa Jean Starobinski, Montesquieu desconfia do poder absoluto e centralizador e, nas *Cartas persas*, realiza um jogo de aproximações entre o Oriente despótico e a monarquia francesa. Mesmo considerando as diferenças de clima e de costumes, o risco de “orientalização” da França é real²²³. No segundo capítulo deste trabalho, procurei analisar o significado do despotismo asiático para Montesquieu. Tendo em vista aquelas definições, é possível avaliar os comentários do personagem persa Usbek a respeito de Luís XIV:

*On dit qu'il possède à un très haut degré le talent de se faire obéir : il gouverne avec le même génie sa famille, sa cour, son État. On lui a souvent entendu dire que, de tous les gouvernements du Monde celui des Turcs ou celui de notre auguste sultan lui plairait le mieux, tant il fait cas de la politique orientale.*²²⁴

Além de apreciar o governo dos turcos e persas – o despotismo –, o rei da França “se faz obedecer” com “o mesmo gênio” em sua família ou no Estado. Assim, enquanto Voltaire afirma que o governo de Luís XIV se afastou das formas domésticas e senhoriais de exercício do poder, Montesquieu lhe atribui uma das principais características do despotismo, a confusão entre a autoridade privada do senhor doméstico e a autoridade pública do soberano. O texto das *Cartas persas* não afirma expressamente que Luís governa a França como um domínio particular. Trata-se de uma aproximação. O “talento” do monarca para mandar encontra condições para se manifestar em todas as esferas da vida social. Dessa forma, os súditos obedecem do mesmo modo que os cortesãos ou os domésticos, pois a ação do soberano tende a uniformizar esses grupos. Segundo o *Espírito das leis*, os membros das diferentes camadas sociais são iguais diante do déspota, já que este não observa nem seus “direitos” nem suas propriedades. O rei-sol não chega a ser um déspota, pois a aristocracia continua a desempenhar o papel de “canal intermediário” junto ao monarca. Mas suas preferências políticas e seu comportamento parecem ameaçadores. Como os príncipes orientais, ele “se comunica pouco”, não reconhece o valor de seus generais nem examina “se aquele que ele cobre de bens é um homem de mérito”. Suas obras exibem ridícula ostentação, pois “há mais estátuas nos jardins de seu palácio que

²²³ Cf. Starobinski, Jean. *Le remède dans le mal – Critique e légitimation 'a l'Âge des Lumières*. Paris: Gallimard, 1989, pp. 106-107.

²²⁴ Montesquieu. *Lettres persanes*, p. 71.

cidadãos em uma grande cidade”²²⁵. Em vários pontos, Montesquieu ataca a imagem de Luís XIV construída pela propaganda oficial assimilada por Voltaire. A figura de rei acessível que recompensa os verdadeiros homens de “mérito” é completamente desmontada. Por outro lado, ele lembra os déspotas orientais que se enclausuram em palácios saturados de riquezas e tratam os súditos de maneira arbitrária, distribuindo graças para cortesãos servis e ociosos. O exame do “mérito”, decisivo no texto de Voltaire, é a grande ausência na caracterização que Montesquieu faz do reinado de Luís XIV.

A partir dessa crítica, seria precipitado considerar Montesquieu um adversário do processo de centralização monárquica. Mas ele atenta para as consequências perniciosas do crescimento da autoridade real. Por meio da sátira e do jogo de máscaras com os personagens orientais, adverte os europeus para as tendências tirânicas existentes na sociedade ocidental, tanto na esfera privada como na pública²²⁶. Acima de tudo, coloca em dúvida os supostos benefícios do “poder absoluto”. Por outro lado, sua crítica ajuda a desacreditar a imagem de Luís XIV construída pelos literatos e artistas que o serviram.

Voltaire, ao enaltecer o governo do rei-sol, está mais preso aos paradigmas do Antigo Regime? Com certeza ele incorpora de maneira menos crítica a propaganda oficial, pois desenvolve seus argumentos a partir de imagens produzidas por esta última. Para o filósofo, o monarca merecia lugar de destaque na história nacional na medida em que pacificou definitivamente o país e, ao polir os franceses, colocou parte dos cidadãos em condições de interferir dos negócios públicos. Montesquieu, ao contrário, observa que Luís submete todos os súditos ao seu arbítrio pessoal e trata-os como servidores privados. Antes de concluir essa comparação, dois pontos merecem ser lembrados. O governo de Luís XIV recebe violentos ataques mesmo nos seus anos de glória e nem sempre Voltaire louva o grande “século”.

Os inimigos do monarca, os autores holandeses, alemães, ingleses e, no fim do reinado, os huguenotes, formaram uma “orquestra alternativa” à propaganda oficial. Peter Burke elenca os temas preferidos dos escritores do século XVII contrários ao regime francês. Eles atacavam o “insaciável apetite” de Luís que pretendia submeter a Europa à “monarquia universal”. Acusavam seu maquiavelismo e sua “falta de escrúpulos morais” e

²²⁵ *Ibid.*, p. 72.

²²⁶ Cf. Starobinski. *Le remède dans le mal*, pp. 114-121.

denunciavam sua “tirania”, o crescimento do poder absoluto e arbitrário que destruía as “liberdades” dos calvinistas, da nobreza, dos parlamentos e das cidades. Os críticos afirmavam que seu “imenso amor-próprio” exigia “louvores extravagantes” dos súditos. Burke salienta que não havia um núcleo organizador desses ataques, porém, a paródia do discurso oficial conferia alguma coerência ao conjunto²²⁷. Nota-se, portanto, que a aproximação do governo de Luís XIV com a tirania e o incômodo com a bajulação que o cercava não eram problemas apontados apenas por Montesquieu. Em alguma medida, este também segue imagens tradicionais do monarca. Como o autor das *Cartas persas*, grande parte dos inimigos de Luís XIV recorreu à sátira e à paródia para alfinetar o regime e desmoralizar o poder supostamente “absoluto”²²⁸.

Pode parecer estranho, mas Voltaire contribui para a sátira do reinado do rei-sol. Já no *Século de Luís XIV*, com muita cautela, o autor ensaia algumas críticas. Apesar de iniciar a reforma das leis, o Estado não havia conseguido completar o trabalho de uniformizar o direito e, em certos temas, cada província preservou sua própria legislação²²⁹. Os problemas financeiros, após a morte de Colbert, foram alvo da análise do filósofo. A partir de 1689, as finanças públicas entraram em crise com o endividamento progressivo do Estado. Defendendo os gastos com as artes e os edifícios que, segundo o filósofo, estimularam a indústria, ele apresenta as guerras promovidas pelo rei como as grandes responsáveis pelos problemas econômicos. Além de esgotarem os cofres do reino, as guerras contínuas do período lançaram o Estado nas mãos dos financistas que, avançando os recursos necessários, tornaram-se credores permanentes do tesouro público ou adquiriam o direito de

²²⁷ Cf. Burke. *A fabricação do rei*, pp. 147-161.

²²⁸ Os atuais historiadores contestam o caráter propriamente “absoluto” do poder de Luís XIV. Goubert demonstra como as províncias, as cidades e mesmo as comunidades rurais, durante o Antigo Regime, mantinham uma autonomia que perderam ao longo dos séculos XIX e XX, pois muitos de seus “privilégios” foram mantidos até a Revolução (Goubert. *L'Ancien Régime*, v. II, pp. 75-82). Ladurie é mais enfático: “fora da corte e da sede governamental, a monarquia clássica se distingue por um sistema de administração que é apenas em parte, por vezes fracamente, centralizado”. Pelo menos até o começo do século XVIII, “as máfias urbanas, os detentores de cargos que preexistiam, ambos, à intendência, continuam a deter a parte principal de poderes que, em seu caso, não merecem tecnicamente o epíteto de centralista” (Ladurie. *O Estado monárquico*, pp. 15-16). Os dois autores, porém, assinalam o lento crescimento da autoridade do poder central.

²²⁹ Cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 81-82. No verbete “Processo criminal”, o filósofo aponta contradições nas leis instituídas na segunda metade do século XVII, cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XVIII, p. 281.

recolher impostos, o que sobrecarregou os contribuintes²³⁰. Voltaire dedica várias páginas às descrições de batalhas, mas sugere que os conflitos prejudicaram sensivelmente a administração pública e o avanço da economia. O grande erro do final do reinado foi a revogação do edito de Nantes²³¹, ato de intolerância que inviabilizou a presença de calvinistas confessos no reino. Deixando-se influenciar pelo clero, o rei encarava os huguenotes, “não sem alguma razão, como antigos rebeldes submetidos com dificuldade”. Antes da medida, Luís tomou várias medidas para “minar gradualmente, de todos os lados, o edifício de sua religião”, o que excitou reações violentas por parte dos protestantes. Por alguns anos, o poder central respondeu com atos repressivos. Por fim, o monarca decidiu pela revogação do famoso edito, o que forçou o exílio de milhares de súditos. Voltaire lamenta todo o processo:

*C'était un étrange contraste, que, du sein d'une cour voluptueuse où régnaient la douceur des mœurs, les grâces, les charmes de la société, il partît des ordres si durs et si impitoyables.*²³²

Na passagem acima, Voltaire afasta o leitor da imagem de “perfeição” anunciada no início do livro. “Estranho” e contraditório, o governo de Luís XIV, louvável por ter polido os costumes, mostrou-se “duro” com os huguenotes. O agradável soberano, pacificador da França, estourou as finanças públicas com suas guerras e foi intolerante com os crentes de outra religião, tentando convertê-los a força. Em textos analisados anteriormente, essa atitude é definida como tirânica. Voltaire descreve o fato com clareza, mas evita o adjetivo. Assim, preserva o monarca civilizador, mas indica a contradição, o “contraste”. Desta feita, foi o próprio poder central que contaminou a vida social com a *demência* do fanatismo. Nem todas as atitudes do rei-sol são luminosas e saudáveis.

²³⁰ Sobre os efeitos negativos das guerras do período, cf. Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, pp. 95-96 e Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, pp. 247-248. Uma referência indireta ao problema aparece em Voltaire. *Remarques de l'Essai sur les mœurs*. In: *Oeuvres*, v. XXIV, p. 578.

²³¹ Estabelecido em 1598 por Henrique IV, o edito organizava “não a emancipação total dos calvinistas, mas a simples contigüidade (legal) entre as duas variedades do cristianismo, huguenote e papista”. O texto permitia, em certas localidades, o culto dos calvinistas, além de lhes assegurar direitos civis, jurisdições específicas, praças militares e privilégios corporativos. Cf. Ladurie. *O Estado monárquico*, p. 268-269. Em 1685, Luís XIV revogou o edito obrigando os huguenotes à conversão ou ao exílio.

²³² Voltaire. *Le siècle de Louis XIV*, t. II, p. 179. Sobre o processo de perseguição aos huguenotes, cf. *Ibid.*, t. II, pp. 173-183 e Voltaire. *Anecdotes sur Louis XIV*. In: *Oeuvres*, v. XXIII, pp. 244-246.

Essas observações, porém, são tímidas e não representam a linha argumentativa que orienta o restante da obra. É por meio da sátira que Voltaire critica de maneira ácida o “século” de ouro. O personagem principal e o nome do texto a que me refiro revelam muito do jogo de máscaras típico da sátira ilustrada: *O ingênuo*. Se o persa Usbek é o veículo da crítica de Montesquieu, o selvagem americano recém-chegado à França, um huroniano das terras do Canadá, exprime algumas idéias inconvenientes para os objetivos do *Século de Luís XIV*.

A data da chegada do americano não poderia ser mais sugestiva: 1689, quase quatro anos depois da revogação do edito de Nantes e dez anos após Antoine Arnauld, o principal líder jansenista, ter abandonado a França temendo a perseguição real. Colbert, símbolo da racionalização do Estado, já havia morrido e começava um período de derrotas militares e de escassez de dinheiro. *O ingênuo*, portanto, é ambientado na fase menos brilhante do reinado do rei-sol. O personagem principal logo revela um espírito arguto e surpreendente franqueza. Sua voz expressa de maneira clara o que seus olhos vêem. Essa independência e sinceridade não são afetadas pelo contato cada vez mais profundo que trava com a sociedade francesa: o catolicismo, as etiquetas sociais, a vilania dos homens urbanos não corrompem seu caráter. O ingênuo assimila a vida civilizada sem contaminar sua pureza original, sem deformar sua percepção precisa do mundo e das leis naturais. Para ser filósofo, faltam-lhe apenas erudição e experiência.

Em determinado ponto de suas aventuras, o ingênuo cruza com um grupo de calvinistas que fugiam das perseguições de Luís XIV. Ele procura se informar sobre o tema, espanta-se com o comportamento do monarca e ouve as seguintes palavras de um protestante:

*C'est qu'on l'a trompé comme les autres grands rois (...). On lui a fait croire que, dès qu'il aurait dit un mot, tous les hommes penseraient comme lui ; et qu'il nous ferait changer de religion comme son musicien Lulli fait changer en un moment les décorations de ces opéras.*²³³

A princípio, Voltaire parece resguardar a reputação de Luís XIV afirmando que ele foi “enganado” pelos jesuítas, como é esclarecido a seguir pelo interlocutor protestante.

²³³ Voltaire. *L'Ingénu*. In: *Romans et Contes*, p. 345.

Porém, é difícil deixar de condenar o monarca pelo seu “engano” ou, na pior das hipóteses, é preciso considerá-lo um tolo. Trata-se de uma estupidez pensar que os sentimentos religiosos de milhares de homens podem mudar repentinamente, tal como Lulli altera a decoração das óperas. A frase, vinda da boca do personagem calvinista, sugere a incapacidade do monarca entender os problemas com os quais lidava. Autoritário, ele age como se tivesse o direito de determinar o que os súditos devem pensar e crer. Comporta-se como os tiranos que proíbem o livre-pensamento. O paralelismo entre o rei e seu músico é particularmente cômico²³⁴: Luís XIV tenta fazer com a França o que Lulli faz com a ópera, mas isto é absurdo, pois os homens não são adornos inanimados à disposição do decorador; submeter a complexa realidade social à fantasia do príncipe é impossível e ridículo. Henrique IV, ao contrário, tinha compreendido com clareza os limites da vontade do soberano quando se converteu ao catolicismo. Se os reis podem uniformizar a conduta exterior dos súditos – introduzir a *politesse*, por exemplo -, eles são incapazes de legislar sobre as crenças e os desejos individuais. Artista infeliz, Luís confunde a natureza dos elementos com os quais deve seguir a arte de governar, deixando-se enganar como outros “grandes reis”. Nessa passagem, portanto, ele parece um governante como os demais, passível de erros e movido por ambições irrealizáveis.

Mais tarde, tendo sido considerado herói em virtude de seu desempenho em uma batalha contra os ingleses, o ingênuo chega a Versalhes para receber a recompensa. Procura encontrar o rei e, obviamente, é impedido pelos guardas do palácio. Informam-lhe que, antes do rei, é necessário falar com o ministro Louvois. Mas o canal para chegar a ele é o primeiro comissário da guerra, o senhor Alexandre. Como este recebia uma dama da corte, conduziram-no ao primeiro comissário do senhor Alexandre, que demora a aparecer. Aguardando, o herói se pergunta: “O que é tudo isso? Todo mundo é invisível neste país?”²³⁵

Se no *Século de Luís XIV* a escala hierárquica de funcionários aproxima o rei dos súditos, aqui ela distancia os dois pólos e impossibilita o contato. A idéia de monarca acessível apaga-se ao ser contraposta com a invisibilidade do soberano e de seus auxiliares. Encasteladas em seus palácios e gabinetes, onde tratam principalmente de seus assuntos

²³⁴ Sobre o caráter cômico das “proposições paralelas” (“simétricas em sua disposição, mas opostas em sua significação”) presentes no *Ingênuo*, cf. Starobinski. *Le remède dans le mal*. pp. 144-151.

²³⁵ *Ibid.*, p. 346.

privados (receber damas, por exemplo), as autoridades públicas desaparecem dos olhos da nação e ignoram seus problemas. Voltaire reforça a imagem de poder público inacessível quando, em outra passagem do conto, a amada do ingênuo, a bela Mlle. St. Yves, afirma a uma amiga que, para interceder a favor do ingênuo, tentará falar com o rei no momento em que este for à missa ou à ópera, mas a experiente amiga alerta que ela não conseguirá se aproximar²³⁶. Assim, Voltaire reproduz a imagem do rei que “não se comunica” de Montesquieu.

O difícil contato entre os súditos e as autoridades públicas provoca injustiças. Recebendo informações incorretas dos agentes estatais sobre o comportamento do ingênuo, o confessor jesuíta do rei e o ministro Louvois ordenam sua prisão. O sistema repressivo do Estado (espões, comissários menores etc), ao intermediar as relações entre os cidadãos e as autoridades públicas e eclesiásticas, deforma os fatos e os julga a partir de preconceitos. O ingênuo é visto com um rebelde jansenista capaz de atacar conventos. Sem julgamento oficial, o herói de guerra é preso como inimigo da monarquia. Ninguém toma ciência de seu “mérito” ou preocupa-se em analisar cuidadosamente o seu caso. Dirigido sem método, o sistema repressivo age de maneira cega e violenta. Arbitrário, desinformado e indiferente ao destino dos homens, o poder central aparece como o algoz irracional de um indivíduo sincero e razoável, que havia servido a França.

No cárcere, o ingênuo encontra um injustiçado como ele: Gordon, homem culto e pacífico que, na juventude, teve a infelicidade de conhecer e admirar os jansenistas, sendo preso “sem nenhuma formalidade de justiça”²³⁷. Apesar das suas preocupações teológicas um pouco ridículas, Gordon apresenta ao ingênuo o que há de melhor na cultura ocidental. Ele torna-se instruído e avalia de maneira muito precisa seu percurso no país do rei-sol, o que o faz refletir com seu companheiro de infortúnio:

Nous voici tous deux dans les fers, sans en savoir la raison et sans pouvoir la demander. J'ai vécu Huron vingt ans ; on dit que ce sont des barbares, parce qu'ils se vengent de leurs ennemis ; mais ils n'ont jamais opprimé leurs amis. A peine ai-je mis le pied en France, que j'ai versé mon sang pour elle ; j'ai peut-être sauvé une province, et pour récompense je suis englouti dans ce tombeau des vivants, où je serais mort de rage sans vous. Il n'y a donc point de lois dans ce pays ? On condamne les hommes sans les

²³⁶ *Ibid.*, p. 367.

²³⁷ *Ibid.*, p. 350. Nota-se que Voltaire insiste em acusar a perseguição irracional do governo Luís XIV aos jansenistas. Sobre o tema, cf. Lepape. *Voltaire*, pp. 70-74 e Mandrou. *L'Europa absolutista*, pp. 52-53.

*entendre ! Il n'est pas ainsi en Angleterre. Ah ! ce n'était pas contre les Anglais que je devais me battre.*²³⁸

O restante do conto demonstra que o ingênuo permanece fiel à França, mas essa exclamação final exemplifica o paralelo que Voltaire traça entre o governo de Luís XIV e a Inglaterra. Nesta última, as leis e os procedimentos judiciais são respeitados, os indivíduos podem ser ouvidos pelo poder público e explicarem as razões de seus atos. Na França do século XVII – e mesmo do século XVIII –, o poder é mais arbitrário e irregular e homens de mérito, como o ingênuo e Gordon, que poderiam ser úteis ao Estado, são sepultados vivos – imagem paradoxal e vibrante que representa o desperdício das energias vitais da sociedade francesa. Mas o texto realiza outra comparação. Na América, os selvagens “se vingam dos inimigos”, enquanto a França, ao contrário, “oprima seus amigos”. Vingam é diferente de oprimir. Aqui, a vingança significa um ato impulsivo e espontâneo, guiado pelo ódio ao adversário que causa danos reais. Vingando-se, o selvagem responde ao agressor. A opressão do Estado francês, porém, é uma violência inconsequente e estúpida, que prejudica o próprio país. No primeiro caso, trata-se de uma atitude bárbara, mas de caráter defensivo. No segundo, nota-se a crueldade, pois o ato punitivo provoca sofrimento em alguém inocente e inofensivo. A França do grande “século” é mais injusta que a civilizada Inglaterra e que a selvagem América.

Surpreso, injustiçado e incapaz de esboçar uma defesa, o ingênuo é vítima da caótica máquina administrativa compostas de funcionários que se comunicam de maneira muito deficiente e agem a partir de impulsos mesquinhos, sem considerar as implicações de seus atos para o todo e para as outras partes do sistema. A imagem de desordem contrasta não só com a Inglaterra e a América, mas também com o quadro desenhado no *Século de Luís XIV*. A sociedade francesa, próxima da “perfeição” neste último, é representada repleta de “monstros” que definem os atos do poder público. Mlle. St. Yves, tentando salvar o ingênuo da cadeia, procura um certo senhor de St. Pouange, favorito do ministro Louvois. Ela o encanta e o aristocrata busca convencê-la a se entregar em troca da liberdade do huroniano. Em certo momento da entrevista, St. Pouange mostra as cartas dos pequenos funcionários da Igreja e do Estado que condenaram o ingênuo. Mlle. St Yves exclama: “O quê! Há semelhantes monstros sobre a terra! (...) É a partir de pareceres comparáveis a estes

²³⁸ Voltaire. *L'Ingénu*. In: *Romans et contes*, p. 361.

que se decide o destino dos cidadãos!”²³⁹ O escândalo da jovem denuncia a monstruosidade presente na monarquia.

A sequência do texto acentua ainda mais idéia de que, no grande “século”, os negócios públicos são conduzidos a partir de motivações passionais muito egoístas. Confusa com a proposta de St. Pouange, Mlle. St. Yves aconselha-se com sua amiga experiente e ouve as seguintes palavras:

Hélas ! dit-elle, les affaires ne se font guère autrement dans cette cour si aimable, si galante, et si renommée. Les places les plus médiocres et les plus considérables n'ont souvent été données qu'au prix qu'on exige de vous. (...) Pensez-vous que tous ceux qui ont été à la tête des provinces, ou même de armées, aient dû leurs honneurs et leur fortune à seuls services ? Il en est qui en sont redevables à mesdames leurs femmes. Les dignités de la guerre ont été sollicitées par l'amour, et la place a été donnée au mari de la plus belle.

O discurso scandaliza ainda mais St. Yves que lamenta:

*... quel labyrinthe d'iniquités ! quel pays ! et que j'apprends à connaître les hommes !*²⁴⁰

Mergulhando nos labirintos da sociedade de corte, Voltaire resgata o subterrâneo da história do Antigo Regime que não podia aparecer em uma obra séria como o *Século de Luís XIV*. A sátira, porém, também ensina a “conhecer os homens”, pois a caricatura de suas iniquidades ajuda a revelar as formas monstruosas mascaradas pelo comportamento amável e galante. Junto à “doce” convivência social produzida pela *politesse*, desenvolve-se um comportamento estranho e perverso que transforma o favor das damas em moeda de troca das relações políticas. Cargos importantes são distribuídos graças ao encanto das esposas e não ao mérito dos maridos. O interesse público sucumbe aos apetites privados. A vida íntima dos grandes e pequenos personagens determina os negócios estatais. Diante dessa inversão, a desordem que se manifesta na justiça torna-se compreensível, pois as paixões não encontram no poder central um freio eficaz e orientam as decisões das autoridades do país. O “século” de Luís XIV talvez seja polido, mas está longe de realizar

²³⁹ *Ibid.*, p. 363

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 366.

perfeitamente o ideal de mundo público do filósofo das Luzes. Para tal, seria preciso depurar o Estado dos interesses egoístas que contaminam o seu funcionamento.

Mlle. St. Yves entrega-se ao aristocrata, o ingênuo é solto e, nas vésperas do casamento entre ambos, a jovem morre subitamente – o remorso debilitou sua saúde. Mas o final do conto não retrata a infelicidade total do ingênuo e indica certa reconciliação com o Antigo Regime. Ele é nomeado oficial do exército pelo ministro Louvois, compartilhando da amizade de Gordon que também é liberto.

O que pensar desses retratos antagônicos que Voltaire traça do “século” de Luís XIV? Em primeiro lugar, apesar dos ataques do *Ingênuo*, o filósofo acredita que a segunda metade do século XVII foi o melhor momento da monarquia francesa, pois os “partidos” aristocráticos foram controlados, as artes e as ciências evoluíram, o fanatismo regrediu, o governo estabeleceu uma política econômica coerente (pelo menos até a morte de Colbert) e a *politesse* atingiu diversos grupos sociais. Tendo em vista períodos anteriores, a França tinha melhorado muito e abriu novas perspectivas para os homens de talento. Os franceses tornaram-se respeitáveis e mereciam participar mais ativamente dos negócios públicos. A reivindicação de abertura dos grupos dirigentes é constante em Voltaire; mostrar o progresso da sociedade francesa era uma forma de reforçar e justificar essa luta no debate político local. Entretanto, essas conquistas não foram suficientes para tornar a França “o melhor dos mundos possíveis”. O próprio monarca nem sempre recebe da parte do filósofo os louvores das linhas mais entusiásticas do *Século de Luís XIV*. De resto, Voltaire sugere que ele tinha menos talento que Henrique IV. Afinal, o rei-sol governou em condições favoráveis à centralização monárquica. Esta, por sua vez, não havia conseguido eliminar as arbitrariedades e uniformizar a justiça. Injustiças continuaram a ser cometidas, em especial quando o poder era complacente com a intolerância religiosa. Em movimento pendular, o Estado limitava ou excitava o entusiasmo violento dos fanáticos. Contraditório, continuava a ser um dos melhores instrumentos contra a “demência” e seus “crimes”, mas não estava depurado dos interesses mesquinhos e da religiosidade implacável dos tempos menos civilizados. Cada vez mais próximo da “perfeição”, continha em si as piores monstruosidades. A história da França não é a história da Inglaterra ou da China: a centralização monárquica tinha sido o meio pelo qual os franceses estruturaram a unidade nacional e fizeram florescer a paz e a prosperidade. Ela produziu problemas terríveis, mas

seria impossível esquecer todo esse esforço de séculos para copiar um regime definido a partir de outro processo histórico. Voltaire defende que se aperfeiçoe a obra política em curso, aproveitando-se as vantagens que ela oferece. Mas recorre à sátira para acusar os aspectos terríveis do regime e ridiculariza o que a sobriedade do historiador ocultara.

De qualquer forma, depois de Luís XIV, a história continua. O filósofo deve permanecer alerta para os comportamentos que impendem o avanço do processo civilizatório, mas sem fazer desacreditar as conquistas já realizadas, sem desmoralizar a difícil caminhada da “sã filosofia”. Afinal, o ingênuo é agudo quando apresenta os problemas da monarquia francesa, porém, quando chamado, se apresenta para defendê-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que conclure de tant d'exemples ? Encore une fois, tout est contradictoire dans les gouvernements et dans les passions des hommes.

Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*.

John Gray, ao discutir a política de Voltaire, frisa o seu “relativismo”, que não propõe uma “teoria política sistemática” e, na maioria dos casos, critica as “pretensiosas teorias políticas que negligenciam a importância da história e da circunstância”¹. A crítica ao trabalho de Montesquieu demonstra a desconfiança despertada em Voltaire diante dos sistemas do pensamento político dos séculos XVII e XVIII. Nas páginas finais do *Comentário sobre o Espírito das leis*, ele apresenta vários exemplos históricos na tentativa de rebater a tese de que as formas de governo sempre se organizam a partir dos mesmos “princípios” e das mesmas “estruturas”². Os “governos” nunca apresentam “leis fundamentais” imutáveis³. Sendo assim, “esse mundo subsiste apenas de contradições”⁴ e

¹ Gray, John. *Voltaire*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 41.

² No primeiro capítulo do terceiro livro do *Esprito das leis*, Montesquieu discute a diferença entre a “natureza” ou “estrutura” dos tipos de governo e o “princípio” ou a “paixão” que os faz agir. Cf. Montesquieu. *De l'Esprit des lois*, t. I, p. 23.

³ Voltaire é explícito ao tratar do tema: “nous avons déjà démontré qu'il n'y a point de loi fondamentale ; et que s'il en existait une établie par des hommes, d'autres hommes peuvent la détruire. Il n'y a rien de fondamental que les lois de la nature possédés par Dieu même” (Voltaire. *Commentaire sur l'Esprit des lois*. In: *Oeuvres*, v. XXX, p. 457). Essa suposta “lei da natureza” teria validade para todas as formas de governo. Voltaire repete, no campo da política, sua desconfiança geral nos sistemas, que ele compartilha com boa parte de seus pares como Diderot. Ao estudar esta atitude anti-sistemática, um comentador dos vínculos entre o pensamento alemão e o francês, assim se pronuncia sobre o poema *Os sistemas* de Voltaire: “este longo poema, uma das suas últimas grandes composições (1772) é a sátira dos sistemas filosóficos e de suas pretensões ao absoluto. Mas trata-se, na realidade, de uma reflexão sobre o sentido da existência do ser humano no universo”. No poema, Deus, sentado em seu trono, julga e condena, mas em vez de anjos ou arcanjos, está cercado de eruditos ocidentais, de Tomás de Aquino até Malebranche, passando por Descartes, Leibniz e Spinoza. Deus lhes pergunta qual força interior move o curso dos cometas e como, no mundo terrestres opõem-se o Bem e o Mal. “Aí entra a sátira. O problema torna-se um assunto de dissertação, exatamente como numa academia, do qual o presidente é o Senhor. A seguir Voltaire põe em cena uma querela de sábios, maltrata cada um deles com tiradas maldosas, e faz surgir o conjunto numa cacofonia grotesca, onde seus sistemas quebram-se reciprocamente. Deus, o presidente celeste da academia, escutou - de modo sereno e magnânimo - os discursos pretensiosos. No final, ordena ao arcanjo Gabriel a acompanhar gentilmente ‘os gênios’ (dos quais não se teve nenhuma prova) ao exterior”. Cf. Betz, Albrecht (Professor de

nenhuma ordem social manifesta perfeita coerência. A tipificação proposta por Montesquieu representa uma fórmula abstrata, incapaz de explicar a multiplicidade decorrente do choque de opiniões e de interesses opostos. Para compreender as experiências sociais e políticas, é necessário estudar as transformações dos costumes e do Estado.

O “relativismo” de Voltaire, como procurei demonstrar, articula-se com uma concepção de história. Sem descartar a imagem da perfeita harmonia comunitária expressa pelas relações entre homens que cultivam a *sagesse* e a *politesse*⁵, o filósofo não vislumbra a completa realização desse ideal. A maioria dos indivíduos jamais se comportará de maneira plenamente racional nem conhecerá a “sã filosofia”. Em vista desse limite, resta aperfeiçoar o Estado e a convivência pública, e interferir na história de modo a aproximar as nações dos modelos ditados pela *sagesse*. Conflitos e paixões, de uma forma ou de outra, sempre reaparecem, mudam práticas e crenças e exigem que os governantes redefinam os meios pelos quais asseguram a ordem e a prosperidade. Por outro lado, o aperfeiçoamento da razão desmente velhos preconceitos, possibilita o progresso econômico e refina os hábitos cotidianos. Assim, tanto o desenvolvimento das faculdades humanas como os interesses egoístas e doentios provocam mudanças na ordem social. Como salienta Jean Starobinski, nos textos de Voltaire o mundo apresenta um “ritmo binário” em que não há felicidade sem infelicidade, vício sem virtude e riso sem lágrimas⁶. Paixões e razão chocam-se e produzem dinâmicas destrutivas e construtivas que põem os Estados em constante movimento. “Princípios” e “estruturas” jamais resistem ao fluxo de tendências opostas. Voltaire afasta-se do debate sobre os pontos essenciais de cada uma das formas de governo, e elege o “ritmo binário” da história como problema central da sua reflexão política.

literatura alemã na Universidade de Aix-la-Chapelle). “Goethe et Voltaire”. In: *Nuit blanche*, no endereço eletrônico: http://www.nuitblanche.com/archives/g/goethe_voltaire_1.htm

⁴ *Ibid.*, v. XXX, p. 460.

⁵ Voltaire oferece o melhor exemplo dessa harmonia no Eldorado do *Cândido*.

⁶ Ao comentar a maneira como os contos filosóficos de Voltaire expõe as contradições humanas, Starobinski observa: “les propositions contradictoires sont vraies à tour de rôle, ou simultanément. Dans le rythme binaire de ce monde qui cloche et où la parfaite cohérence est à jamais impossible, ce n’est ni le premier ne le second temps qui représente la vérité définitive : l’ironie philosophique constate que l’un ne va jamais sans l’autre, et que si si le monde ne clochait pas son mouvement s’arrêterait” (Starobinski. *Le remède dans le mal*, p. 163).

Mas se as estruturas governamentais experimentam mudanças contínuas, como encontrar a forma legítima de poder? Se os governos necessariamente se transformam, que critérios devem orientar o julgamento do analista político?

O ataque de Voltaire às tiranias demonstra que ele considera ilegítimas determinadas maneiras de exercitar o mando. De acordo com a análise do primeiro capítulo, Voltaire pensa que só a autoridade do pai no âmbito da família e da propriedade particular, pode ser considerada “natural”. Com a exceção da China, em todos os casos histórico conhecidos, guerras, fraudes, acordos e alianças interferiram de modo decisivo na gênese da ordem política. É impossível indicar uma única origem para todos os Estados. Em geral, o filósofo atribui um sentido ignóbil ao início das relações de mando e obediência: a vitória na guerra, a credence popular ou o interesse de repartir um botim aparecem como os fatos que motivaram o surgimento dos primeiros governantes. O domínio político seria quase sempre ilegítimo se apenas suas origens fossem consideradas. Mesmo com inícios violentos e supersticiosos, o Estado, ao longo do tempo, pode se transformar em agente civilizador. As origens não determinam todos os aspectos da história das instituições políticas. Em “ritmo binário”, elas se afastam ou se aproximam das Luzes e favorecem ou prejudicam o progresso da “vida civilizada”. De qualquer maneira, existem alternativas de desenvolvimento humano. Os europeus, por exemplo, são mais turbulentos que os chineses, mas prosperam graças à sua intensa atividade produtiva e comercial, enquanto a China permanece estagnada. A monarquia francesa foi governada por guerreiros e sacerdotes, recorreu à violência e, muitas vezes, estimulou o fanatismo. Voltaire, porém, não a considera ilegítima ou tirânica. Ele pretende “depurar” o regime de suas mazelas, mas apresenta justificativas para a centralização monárquica e recomenda a obediência ao soberano.

Por que os franceses devem respeitar príncipes que raramente se comportam como os pais da nação e, por vezes, os tratam como objetos⁷? Qual a legitimidade dessa monarquia que surgiu sem o consentimento formal dos súditos e recorreu à espada e à cruz para se firmar?

Para responder essas questões, é necessário recordar a experiência histórica que Voltaire mais admira: a China sinaliza a ordem social harmônica. Os dirigentes chineses

⁷ Importa lembrar o modo como Voltaire compara Luís XIV a Lulü.

conseguiram preservar os sentimentos e as condutas características da autoridade paterna e garantiram a manifestação no interior do Estado da única forma natural de poder. Tratando os súditos como seus próprios filhos, as camadas superiores da hierarquia do império – a corte e os mandarins – criaram leis e instituições públicas – tribunais, instâncias administrativas etc – que respeitavam os direitos inalienáveis dos indivíduos. O povo jamais contesta a autoridade das camadas superiores, pois sente o caráter paternal de suas ordens e punições. A confiança mútua entre os súditos, os mandarins e o príncipe neutraliza as paixões que incitam o poder arbitrário. Mas o segredo da harmonia que reina entre os chineses encontra-se na educação dos mandarins e na maneira como tratam os negócios públicos: sua *sagesse* - misto de filosofia ilustrada, religiosidade racional e sentimento paterno -, disciplina e conduz o povo de modo humanitário, controla o imperador sem ameaçar a soberania e permite que os homens mais talentosos ascendam aos altos postos do Estado. Os exames periódicos inibem o aparecimento de linhagens aristocráticas. O respeito pelas tradições, salienta Voltaire, tem impedido os chineses de aperfeiçoar a produção, o comércio e as ciências, mas esse grupo qualificado de dirigentes mantém o governo estável, pois responde de modo racional aos problemas que ameaçam a ordem estabelecida.

A China de Voltaire sugere novos caminhos para a política européia. É absurdo imitar o império asiático, pois este preserva no Estado os sentimentos paternais, enquanto que, nas sociedades européias, a manifestação exacerbada dos impulsos patéticos e dos interesses particulares impedem a transferência dos afetos familiares para a convivência pública. Na Europa, os concidadãos jamais se tratam como irmãos e os reis raramente agem de modo paternal. Mas os países europeus podem formar um corpo de dirigentes capazes de controlar as paixões e os interesses dos indivíduos sem impedir que eles se expressem. O mandarim chinês, filósofo e funcionário estatal, indica a possibilidade de pacificar e regular a esfera pública a partir da liderança de um grupo coeso de magistrados racionais. Para aperfeiçoar a Europa, não é necessário tirar todos os europeus da ignorância e da barbárie, basta constituir esse conjunto de homens instruídos e talentosos e colocá-los a serviço dos soberanos. Mesmo sem transformar o Estado em uma grande família, eles podem fazer do processo civilizatório o objetivo das instituições políticas.

Um governo de origem condenável, como a monarquia francesa, é capaz de promover a vida civilizada e, assim, adquirir legitimidade. Para Voltaire, o que legitima os governos é produto da ação dos agentes políticos. Quando melhora a vida da maioria dos membros do Estado, o exercício do poder torna-se justificável. O príncipe legítimo civiliza sua nação.

Nobert Elias ajuda a compreender a idéia de vida civilizada na França do século XVIII. Acima de tudo, ela exprime uma “crítica social”: segundo os ilustrados, “o governo não pode baixar decretos a seu talante”, pois, por mais absoluto que seja, “é impotente diante do dinamismo do desenvolvimento social” e, quando este não é compreendido, “o desastre e o caos, o sofrimento e a aflição, são deflagrados pelo governo arbitrário, *antinatural, irracional*”⁸. Constituir um grupo de homens em condições de interpretar o “dinamismo do desenvolvimento social” é indispensável para evitar a desordem. Nas décadas que antecedem os anos 1770, quando aparece a palavra “civilização”, a crítica social das Luzes defende “que o aprimoramento das instituições, da educação e da lei será realizado pelo aumento dos conhecimentos”, obtido “pela ilustração dos reis e governantes em conformidade com a *razão* e a *natureza*, o que vem a ser a mesma coisa, e em seguida pela nomeação, para os principais cargos, de homens esclarecidos.”⁹ O progresso das Luzes exige novas condutas dos governantes, que devem reestruturar a hierarquia e a máquina do Estado de modo a recrutar indivíduos com preparação intelectual para compreender a dinâmica em curso. Segundo Voltaire, a monarquia francesa fez exatamente isso: incorporou “homens esclarecidos” e pôde superar a irracionalidade de suas origens, favorecer o progresso e melhorar a vida cotidiana dos súditos. Ao comentar a posição de pensadores como Voltaire e Mirabeau, Elias sintetiza o conjunto de idéias que prepara o terreno para o uso do termo “civilização”:

A civilização não é apenas um estado, mas um processo que deve prosseguir. Este é o novo elemento manifesto no termo “civilisation”. Ele absorve muito do que sempre fez a corte acreditar ser (...) um tipo mais elevado de sociedade: a idéia de um padrão de moral e costumes, isto é, tato social, consideração pelo próximo, e numerosos complexos semelhantes. Na mãos da classe média em ascensão, na boca do movimento reformista, é ampliada a idéia sobre o que é necessário para tornar civilizada uma sociedade. O processo de civilização do Estado, a Constituição, a educação e, por

⁸ Elias, *O processo civilizador*, v. I, pp. 59-60. Grifos do autor.

⁹ *Ibid.*, v. I, pp. 61-62. Grifos do autor.

*consequente, os segmentos mais numerosos da população, a eliminação de tudo o que era bárbaro ou irracional nas condições vigentes, fossem as penalidades legais, as restrições de classe à burguesia ou as barreiras que impediam o desenvolvimento do comércio – este processo civilizador devia seguir-se ao refinamento de maneiras e à pacificação interna do país pelos reis.*¹⁰

Voltaire, um dos primeiros arautos desse processo, afasta-se do pensamento político que julga os governos a partir de seus princípios originais¹¹ e desloca o debate sobre a legitimidade. O exercício do poder é legítimo quando civiliza, cria as condições necessárias para o paulatino desenvolvimento das faculdades humanas e amplia, para além do universo das cortes, a “consideração pelo próximo” e o refinamento das maneiras. Para tal, o governo deve pacificar as relações entre os súditos, fixar leis coerentes e razoáveis, apoiar as artes, as ciências e a filosofia e favorecer o desenvolvimento econômico. Sem sistematizar o programa que o governo legítimo precisa seguir, Voltaire, em diversos textos, repete os elementos característicos das nações bem governadas. Nestas, o corpo dirigente, de início restrito ao pequeno círculo de homens lúcidos e talentosos, aos poucos estende as luzes da *sagesse* e os bons modos da *politesse* para os grupos subalternos, depurando a vida pública dos crimes, superstições e violências que a perturbam. O processo civilizatório, nos termos definidos por Elias, é o eixo da política de Voltaire¹².

Civilizar não significa recuperar um princípio corrompido pelo tempo, mas progredir, aperfeiçoar as potencialidades existentes. O que justifica a obediência dos franceses a seu rei é o movimento histórico que o havia transformado de um líder de bandos guerreiros, a quem se atribuía poderes mágicos, no soberano protetor das artes, legislador racional capaz de administrar com eficácia a economia e oferecer exemplos de polidez e

¹⁰ *Ibid.*, v. I, p. 62. Jean Starobinski frisa que, na segunda metade do século XVIII, a palavra *civilisation* “constitue un vocable synthétique pour un concept préexistant, formulé précédemment de façon multiple et variée : adoucissement des mœurs, éducation des esprits, développement de la politesse, culture des arts et des sciences, essor du commerce et de l’industrie, acquisition des commodités matérielles et du luxe. Pour les individus, les peuples, l’humanité entière, il désigne d’abord le processus qui en fait des civilisés (terme préexistant), puis le résultat cumulatif de ce processus. C’est un concept unificateur” (Starobinski. *Le remède dans le mal*, p. 15).

¹¹ Além de Montesquieu, a busca dos princípios da monarquia francesa mobiliza outros escritores do século XVIII. Lepape, fazendo referência à Louis-Adrien Le Paige, resume a posição predominante: “era em um relato, às vezes mítico, dos primeiros tempos da nação francesa, que cada partido ia buscar a legitimidade de sua posição. Desse modo, o historiador se tornava testemunha das origens; o passado julgava a correção do direito presente” (Lepape. *Voltaire*, p. 193). Lepape, porém, não observa que Voltaire descarta essa busca de legitimidade por meio das origens.

¹² Em trabalho anterior demonstrei a relevância dessa noção na obra de Voltaire. Cf. Miranda. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*, pp. 135-202.

bom senso. Vislumbra-se a figura de Luís XIV. O “grande século” não foi apenas a obra de um “gênio” fortuito, pois resultou do longo e difícil progresso dos instrumentos a disposição do soberano (tribunais, magistraturas, sistema administrativo etc). A sociedade francesa, em passos lentos e hesitantes, produziu os pré-requisitos necessários para o advento do monarca civilizador: ofereceu-lhe os recursos materiais, a estabilidade política (o fim dos “partidos”) e o comportamento respeitoso dos principais membros do Estado. Nesse contexto, Luís XIV pôde “cultivar” seus súditos: os franceses prosperaram (as desigualdades, porém, continuaram a existir) e o autocontrole das paixões, que o filósofo tanto admira nos chineses, passou a ser uma exigência para os grupos e indivíduos que pretendiam interferir nos negócios públicos. A *sagesse* e a *politesse* transformaram-se em critérios de distinção social e colocaram os interesses dos homens de talento em conformidade com os padrões da “vida civilizada”, que se consolidou graças à convivência “doce” e produtiva. Sendo assim, os benefícios produzidos pelo “grande século” servem de argumento para a defesa da centralização monárquica.

A imagem do governo do rei-sol desenhada por Voltaire retoma em vários aspectos a propaganda absolutista. No *Século de Luís XIV*, porém, acrescenta-se à figura de governante acessível, superior aos grandes monarcas da Antiguidade, um novo traço: o soberano liderou uma “revolução” nos espíritos. A partir daquele período, os franceses, mais polidos e atentos à “sã filosofia”, se transformaram em um público capaz de colaborar com o progresso e protestar contra os crimes que conturbavam a vida pública. Para o filósofo, a centralização produziu os requisitos necessários para o alargamento da participação política. A França do século XVIII, após superar o caos da Idade Média, ouve os filósofos, sabe julgar as medidas governamentais e, com bom senso, sugere novas iniciativas aos governantes. Voltaire não se refere a todos os franceses, pois tradicionalistas e trabalhadores manuais ainda impõem limites ao avanço das Luzes, mas ele identifica o “conjunto das consciências não-oficiais, particulares, privadas”, ainda sem responsabilidade política que, pouco a pouco, ia “se convencendo de sua própria existência coletiva em relação ao Estado”¹³. Voltaire sabe que vive sob a monarquia absoluta na qual a experiência

¹³ Lépâpe. *Voltaire*, p. 108.

política é restrita¹⁴ Em vista das mudanças vivenciadas pela sociedade francesa, no entanto, ele acentua o novo papel que ela começa a atribuir ao escritor:

*Ele era o ornamento, o bufão ou o turiferário privilegiado, quando muito o pensador agradável, o mestre da elegância e da boa educação; e ei-lo promovido a guardião dos valores universais da humanidade, vigia e porta-voz da sociedade civil contra o arbítrio e o despotismo da sociedade política. O homem de letras transformava-se em intelectual – então ainda se dizia “filósofo” –, graças ao mesmo movimento pelo qual o público se transformava em opinião pública e passava de expressão dos gostos e costumes privados a expressão das opções e opiniões de natureza política. Voltaire era indiscutivelmente o símbolo luminoso dessa mutação...*¹⁵

O “intelectual”, porta-voz da “sociedade civil” diante do Estado absolutista, celebra a constituição deste último. Como interpretar essa fórmula paradoxal? Para Voltaire, a monarquia, ao eliminar o “governo feudal” e derrotar as facções que ameaçavam o soberano, havia possibilitado o surgimento desse novo público. Submetidos a regras comuns, os indivíduos, sem deixar de manifestar seus interesses, começaram a conter suas paixões na esfera pública. Por outro lado, os senhores aristocráticos – os pequenos tiranos domésticos – e a Igreja tiveram que aceitar a ascensão dos plebeus mais talentosos, afinal o monarca necessitava de seu auxílio. A aposta de Voltaire é a formação de um grupo de “filósofos” que, instruindo os novos agentes políticos, interfira nas decisões do governo e oriente o rumo dos negócios públicos. Sem abandonar o objetivo tradicional de educar o príncipe¹⁶, ele demonstra para os franceses como a história alargou suas possibilidades de ação. Graças aos conselhos dos “filósofos”, talvez seja possível fazer bom uso do aparelho estatal estabelecido pela monarquia e legitimar a sua existência.

Trata-se de uma aposta, não do anúncio do destino do país. Norbert Elias não aponta o significado ambíguo que os pensadores das Luzes atribuíram à vida civilizada. Para Voltaire, mesmo quando bem sucedido, o processo civilizador foi incapaz de eliminar “o que era bárbaro ou irracional nas condições vigentes”. Ele escreve a defesa do percurso histórico da monarquia francesa, mas não o define como a plena efetivação dos ideais das

¹⁴ *Ibid.*, pp. 191 e 271.

¹⁵ *Ibid.*, p. 237. Cf. Romano, Roberto. “O reino animal do espírito: equívocos do mundo universitário”. In: *O caldeirão de Medéia*, pp. 391-435.

¹⁶ *A educação de um príncipe cristão* de Erasmo de Rotterdam destaca-se entre os tratados que apresentam essa perspectiva. Cf. Erasmo. *The Education of a Christian Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Luzes. Entre a história e o projeto político do filósofo existe uma fissura que permanece aberta¹⁷. A vida civilizada não se manifesta sem a barbárie. Legítima, mas imperfeita, a monarquia continua exposta à crítica e à sátira. George Duby repete Voltaire quando afirma que a sociedade “não é uma figura geométrica”¹⁸. Vejamos, por exemplo, o final da primeira seção do verbete “Governo” da *Questões sobre a Enciclopédia*:

Il y a figures de géométrie très-régulières et parfaites en leur genre ; l'arithmétique est parfaite ; beaucoup de métiers sont exercés d'une manière toujours uniforme et toujours bonne ; mais pour le gouvernement des hommes, peut-il jamais en être un bon quand tous sont fondés sur des passions qui se combattent ?

Il n'y a jamais eu de couvents de moines sans discorde : il est donc impossible qu'elle ne soit dans les royaumes. Chaque gouvernement est non-seulement comme les couvents, mais comme les ménages : il n'y en a point sans querelles ; et les querelles de peuple à peuple, de prince à prince, ont toujours été sanglantes ; celles des sujets avec leurs souverains n'ont pas quelquefois été moins funestes : comment faut-il faire ? ou risquer, ou se cacher.¹⁹

Em virtude da interferência das paixões, o “governo dos homens” é sempre irregular e imperfeito, desafiando o cálculo e as definições precisas do filósofo. A ação política, mesmo quando se fundamenta em princípios racionais e análises cuidadosas, comporta riscos e não pode ser mais que uma aposta razoável. Os governos lidam com forças antagônicas e perigosas, mantendo o equilíbrio entre elas. Para compreendê-los, não basta identificar as leis naturais e julgar se cada Estado ou governante as seguiu ou as desrespeitou. Ainda que esse trabalho seja indispensável, a filosofia política e a história filosófica necessitam avaliar o jogo de paixões contraditórias enfrentadas pelos governos. É impossível impor às sociedades uma ordem perfeitamente racional e os legisladores, quando bem sucedidos, apenas inibem ou direcionam os impulsos patéticos.

Ao contrário do que sugere Nobert Elias, Voltaire não acredita na completa eliminação dos comportamentos irracionais e alerta constantemente os franceses para a ameaça de retrocesso. A natureza ambígua dos seres humanos coloca risco as conquistas dos povos civilizados. Sem ser diabólico, o homem não pode extirpar as causas da

¹⁷ Sobre as “antinomias” do conceito “civilização” no século XVIII, quando indica tanto um “valor”, uma exigência universal da crítica, como um “fato” dificilmente aceitável, pois sempre aparece inseparável de seu oposto, a barbárie, cf. Starobinski. *Le remède dans le mal*, pp. 50-59.

¹⁸ Duby, Georges. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 48.

¹⁹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres*, v. XIX, pp. 285-286.

desordem social, pois estas encontram-se na busca de prazer e de satisfação das necessidades. Em um diálogo filosófico já mencionado neste trabalho, o personagem A, o filósofo das Luzes, explica ao interlocutor C a origem do mal:

C

...je pense que la nature de l'homme n'est pas tout à fait diabolique. Mais pourquoi dit-on que l'homme est toujours porté au mal ?

A

Il est porté à son bien-être, lequel n'est un mal que quand il opprime ses frères. Dieu lui a donné l'amour-propre, qui lui est utile ; la bienveillance, qui est utile à son prochain ; la colère, qui est dangereuse, la compassion, qui la désarme ; la sympathie avec plusieurs de ses compagnons, l'antipathie envers d'autres. Beaucoup de besoins et beaucoup d'industrie, l'instinct, la raison, et les passions, voilà l'homme. Quand vous serez des dieux, essayez de faire un homme sur un meilleur modèle.²⁰

Manifestando faculdades e sentimentos diversos, por vezes antagônicos, o homem parece inclinado a atitudes contraditórias. As relações que estabelece com seus semelhantes nunca reproduzem os modelos concebidos pelos teóricos. Como não são deuses, os filósofos fracassam quando tentam modelar os homens a imagem e semelhança de suas idéias. Mas se a natureza humana apresenta inclinações passionais que promovem a discórdia, também possibilita a concórdia graças à razão e a compaixão. O comportamento dos grupos e indivíduos oscila entre a mesquinhez derivada do amor-próprio e a benevolência para com o próximo, entre os interesses particulares e a sociabilidade característica da espécie. Patético e racional, o homem agita-se incessantemente, constituindo formas instáveis de organização comunitária. É natural querer o melhor para si. Mas quando a conquista de algo desejado transforma-se em idéia fixa e sufoca os sentimentos sociáveis, fazendo com que um indivíduo oprima o outro, o egoísmo manifesta-se de modo abusivo e pernicioso. Nenhuma força exterior à natureza humana precisa intervir para que a busca de bem-estar torne-se abusiva²¹. Seria impossível suprimir a cobiça, o orgulho ou a vaidade. Os excessos passionais sempre colocam em risco a ordem que a “sã filosofia” procura instituir. Para Voltaire, a exasperação patética é monstruosa.

²⁰ Voltaire. *L'A, B, C. In: Oeuvres*, v. XXVII, p. 338.

²¹ Para uma análise mais ampla do papel das paixões nas obras de Voltaire, cf. Miranda. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*, pp. 77-96.

Monstros, como lembra o *Dicionário filosófico*, são criaturas cuja formação é defeituosa, coma dos que “nasceram sem olhos e sem mãos”²². Nos campos da política e da ética, a “má formação”, que remete à idéia de imperfeição com a qual tantas vezes nos deparamos, decorre de fatores inerentes aos homens. O desequilíbrio entre aquelas características antagônicas conferidas por Deus parece ser responsável pelo surgimento de condutas monstruosas. A obra do político nunca se compara ao trabalho do geômetra, pois números, linhas e ângulos jamais se apaixonam, enquanto os indivíduos e grupos, sendo racionais, experimentam paixões exacerbadas e deformam a ordem da sociedade. Vale para o autor do *Ensaio sobre os costumes* o que pode ser dito de outros pensadores do século XVIII: “a monstruosidade é co-essencial ao fato da razão”, pois “abolido o divino, não surge uma racionalidade translúcida e inocente” mas, pelo contrário, “uma assustadora percepção sobre a opacidade de sentido e dos sentidos, tematizada na figura plural do monstro”²³. Antes das Luzes, o monstro é visto como aberração da ordem divina e fenômeno diabólico²⁴. O pensamento ilustrado propõe novas maneiras de enfrentar o problema. Não apresento aqui um estudo a respeito do tema, pois a atual pesquisa apenas me coloca em condições de apontar a sua recorrência em Voltaire: em seus textos, o monstruoso é a “demência”, individual e coletiva, ou os “crimes” que ferem as leis naturais. Ele apresenta as formas políticas monstruosas – o “governo feudal”, por exemplo – como “desvios” da razão e da compaixão que a natureza faculta a todos os homens. Crenças fanáticas e interesses egoístas brutos e intensos provocam esses “desvios”. O governo civilizador limita e orienta o *pathos* de modo a reequilibrar as forças sociais, tentando estabelecer meios pelos quais os indivíduos exteriorizem seus sentimentos de modo polido e tranquilo. A maneira como Voltaire enfatiza o caráter sempre contraditório e instável da vida em sociedade sugere que os monstros sempre reaparecem, exigindo que a ordem social seja recomposta para enfrentar novas exasperações apaixonadas. Em virtude do caráter ambíguo da natureza humana, a história parece renovar em cada uma das experiências políticas a luta dos agentes civilizadores – os filósofos a frente dos combatentes – contra os abusos do amor-próprio e das crenças religiosas. Esta percepção de tempo histórico,

²² Definição do verbete “Necessário”, cf. Voltaire. *Dictionnaire philosophique*, p. 301.

²³ Romano, Roberto. *Moral e Ciência. A monstruosidade no século XVIII*, pp. 13-14.

²⁴ Montaigne é uma das exceções à teratologia que predominou até as Luzes, cf. *Ibid.*, pp. 29-36. Sobre problema dos monstros no pensamento ilustrado, cf. também Mayer, Hans. *Historia maldita de la literatura*. Madri: Taurus, 1982, pp. 11-29.

exposta por pensadores estratégicos do século XVIII como Voltaire e Diderot²⁵, evidencia o equívoco das teses que apresentam os ilustrados como os teóricos do progresso linear e inelutável.

A Europa melhora e progride, mas o retrocesso é possível. Quando trata das sociedades, a palavra do filósofo não pode ser unívoca, pois deve expressar o “ritmo binário” pelo qual elas se movimentam. A aventura do ingênuo exprime os múltiplos sentidos que um contexto histórico comporta. Ele chega da América e experimenta a barbárie do “grande século”: na corte mais polida da Europa, durante o reinado do monarca civilizador, o homem rústico conhece vilanias e abusos inimagináveis para os selvagens do novo continente. O filósofo, pelo olhar sincero do ingênuo, surpreende o quadro contraditório produzido pela vitória da monarquia francesa. O avanço das Luzes não ocorre sem a reaparecimento dos monstros, e a história continua. Ilegítimo não é o governo imperfeito, mas aquele que abandona a luta contra as mutações da irracionalidade.

Um conjunto de dúvidas fecha este trabalho: apesar de considerar as monstruosidades – o fanatismo, a tirania etc – “desvios” e “erros” abusivos, Voltaire não acaba por transformá-las em fatores históricos decisivos? A “perfeição” da vida civilizada, em vista das formas monstruosas, é irrealizável? Civilizar é depurar as sociedades que jamais se purificam completamente?

No seu âmago, talvez a política de Voltaire indique mais problemas do que ela é capaz de responder.

²⁵ Sobre Diderot, convém lembrar o seu *Plano* de uma universidade para a Rússia: “Instruire une nation, c’est la civiliser ; y éteindre les connaissances, c’est la ramener à l’état primitif de barbarie. La Grèce fut barbare ; elle s’instruisit et devint florissante. Qu’est-elle aujourd’hui ? Ignorante et barbare. L’Italie fut barbare ; elle s’instruisit et devint florissante : lorsque les arts et les sciences s’en éloignèrent, que devint-elle ? Babare. Tel fut aussi le sort de l’Afrique et de l’Égypte, et telle sera la destinée des empires dans toutes les contrées de la terre et dans tous les siècles à venir” (Diderot, Denis. *Plan d’une université pour le gouvernement de Russie ou d’une éducation dans toutes les sciences*. In : *Oeuvres*, v. III, p. 429).

BIBLIOGRAFIA

Edições das obras de Voltaire utilizadas:

Dictionnaire philosophique (org. Raymond Naves). Paris: Garnier-Flammarion, 1964

Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII (org. René Pomeau). Paris: Garnier Frères, 1963, 2 volumes.

Le Siècle de Louis XIV (org. René Groos). Paris: Garnier, 1947, 2 volumes.

Lettres choisies (org. Raymond Naves). Paris: Garnier, 1946.

Lettres philosophiques (org. Frédéric Deloffre). Paris: Gallimard, 1986

Oeuvres complètes (org. Louis Moland). Paris: Garnier Frères, 1879. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, 1967, 50 volumes.

Romans et contes (org. René Pomeau). Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Obras de outros autores:

APOSTOLIDES, Jean-Marie. *Le roi-machine: spectacle et politique au temps de Louis XIV*. Paris: Minuit, 1981.

ARISTÓTELES. *Politics* [trad. R. Robinson]. Oxford: Clarendon Press, 1995.

AUERBACH, Erich. *Mimeses – A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1971.

BARR, Mary-Margaret et SPEAR, Frederick. *Quarente années d'études voltairiennes: bibliographie analytique des livres et articles sur Voltaire – 1926-1965*. Paris: Armand Colin, 1968.

BARROS, Alberto Ribeiro. "O conceito de soberania no *Methodos* de Jean Bodin". In: *Discurso*. São Paulo: 1996, n° 27, pp. 139-155.

BAUMGOLD, Deborah. "Pacifying Politics: Resistance, Violence and Accountability in Seventeenth-Century Contract Theory". In: *Political Theory*. London: fevereiro 1993, nº 21, 1, pp. 06-27.

BELAVAL, Yvon (org.). *Histoire de la philosophie II – De la Renaissance à la révolution kantienne*. Paris: Gallimard, 1973.

BELHOUSE, Mary L. "Erotic Remedy Prints and the Fall of the Aristocracy in Eighteenth-Century France". In: *Political Theory*. London: outubro de 1997, nº 25, 5, pp. 680-714.

BENÍTEZ, Miguel. *La face cachée des Lumières – Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge Classique*. Paris/Oxford: Universitas/Voltaire Foundation, 1996

BENREKASSA, Georges. *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*. Paris: Payot, 1980.

_____. "Sphère publique et sphère privée: le romancier et le philosophe interprètes des Lumières". In: *Revue des sciences humaines*, abr-jul 1981, nº 182, pp.7-20.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987,

BODIN, Jean. *Les six livres de la république – Livre second*. Paris: Fayard, 1986, volume II.

BOOTHROYD, N. e DÉTRIE, M. (orgs.). *Le voyage en Chine - Anthologie des voyageurs occidentaux du Moyen Age a la chute de l'Empire Chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992.

BORDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *Les écoles historiques*. Paris: Seuil, 1983.

BRAILSFORD, Henry N. *Voltaire*. México: Fondo de Cultura Economica, s/d.

BURKE, Peter, *A fabricação do rei – A construção da imagem de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CAMPORESI, Piero. *Hedonismo e exotismo – A arte de viver na época das Luzes*. São Paulo: Unesp, 1995.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

CHAUI, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo – Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CHAUNU, Pierre. *La civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris: Flammarion, 1982.

CHAUSSINAND-NOGARET, Guy. *La noblesse au XVIIIe siècle: de la féodalité au Lumières*. Paris: Hachette, 1976.

CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Éditions Sociales, 1971.

DARNTON, Robert. *Boemia literária e Revolução – O submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELPHA, Isabelle. "Bayle: pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen". In: Cattin, E., Jaffro L., Petit, A. (org.). *Figures du théologico-politique*. Paris: J. Vrin, 1999.

DESCIMON, Robert. "La royauté française entre féodalité et sacerdoce – Roi seigneur ou roi magistrat?". In: *Revue de synthèse*. Paris: jul-dez/1991, n° 3-4, pp. 455-473.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero, 1971.

CHATELET, François (org.). *Histoire de la philosophie – Les Lumières*. Paris: Hachette, 1974.

CROCKER, Lester. "Interpreting the Enlightenment: a Political Approach". In: *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia: abr-jun/1985, n° 46, 2, , pp. 211-230.

D'ALEMBERT e DIDEROT. *Enciclopédia ou Dicionário raciocinado das ciências, das artes, e dos ofícios por uma sociedade de letrados – Discurso preliminar e outros textos* (edição bilingue). São Paulo: Unesp, 1989.

DAVIS, Walter. "China, the Confucian Ideal, and the European Age of Eightenment". In: *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia: out-dez/1983, n° 45, 4, pp. 523-549.

DE LA BRETONNE, Restif. *As noites revolucionárias*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

DIDEROT, Denis. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné de sciences, des arts et de métiers* [incompleto]. In: *Oeuvres complètes revues sur les éditions originales*. Paris: Garnier Frères, 1875-1876. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1966, volume XIII, p. 107 - volume XVII, p. 326.

_____. *L'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****. In: *Oeuvres complètes revues sur les éditions originales*. Paris: Garnier Frères, 1875-1876. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1966, volume II.

_____. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation dans toutes les sciences*. In: *Oeuvres complètes revues sur les éditions*

originales. Paris: Garnier Frères, 1875-1876. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1966, volume III.

_____. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

_____. *Voyage de Hollande*. In: *Oeuvres complètes revues sur les éditions originales*, Paris: Garnier Frères, 1875-1876. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1966, volume XVII.

DOYLE, William. *O Antigo Regime*. São Paulo: Ática, 1991.

DUBY, Georges. *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1987, 2 volumes.

DUNSTHIEMER, Guillaume H. "Religion oficial, religion popular y sociedades secretas en la China posterior a los Han". In: Puech, Henri-Charles (org.). *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes*. Madri/México: Siglo XXI, 1981, v. II, pp. 55-159.

ELIAS, Nobert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, 2 volumes.

_____. *A sociedade de corte*. Lisboa: Estampa, 1995.

FORTES, Luiz R. Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FRANCO, Maria Sylvia C. "All the World was America". In: *Revista USP*. São Paulo: Edusp, março/abril/maio de 1993, nº 17, pp. 30-53.

FURET, François. *L'atelier de l'histoire*. Paris: Flammarion, 1982.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano* (edição abreviada). São Paulo: Companhia das Letras, s/d.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOUBERT, Pierre. *L'Acien Régime*. Paris: Armand Colin, 1976 (volume I: "La Société")-1977 (volume II: "Les Pouvoirs").

GOULEMOT, Jean M. e OSTER, Daniel. *Gens de lettres, écrivains et bohèmes – L'imaginaire littéraire (1630-1900)*. Paris: Minerve, 1992.

_____, MANGNAN, A. et MASSEAU, D. *Inventaire Voltaire*. Paris: Gallimard, 1995.

GRAY, John. *Voltaire*. São Paulo: Unesp, 1999.

GUILLEMAIN, Bernard. *Machiavel – L'anthropologie politique*. Genève: Droz, 1977

GUSDORF, Georges. *Les sciences humaines et la pensée occidentale IV – Les principes de la pensée au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1971.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HAMPSON, Norman. *Le siècle des Lumières*. Paris: Seuil, 1972.

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1974, 2 volumes.

HEGEL, G. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. F. Gibelin). Paris: J. Vrin, 1970.

HOBBS, Thomas. *Leviathan* (org. J. Plamenatz). London/Glasgow: Collins, 1972.

HOTMAN, François. *La vie de Messire Gaspar de Colligny admiral de France*. Genève: Droz, 1987 (fac-simile da edição Elzévier de 1643).

HUPPERT, George. *L'idée de l'histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973.

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (edição bilingue). São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies - A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O Estado monárquico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. (org.). *Les monarchies*. Paris: Université de France, 1986.

LABROUSSE, Elisabeth. *Pierre Bayle et l'instrument critique*. Paris: Seghers, 1965.

LAVISSE, Ernest. *Louis XIV - Histoire d'un grand règne (1643-1715)*. Paris: Robert Laffont, 1989.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1995, 2 volumes.

LEBRUN, Gérard. "O conceito de paixão". In: Novaes, Adauto. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras/Funarte, 1990, pp. 17-33.

LEFEBVRE, Georges. *La naissance de l'historiographie moderne*. Paris: Flammarion, 1971.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*. Lisboa: Colibri, 1991.

LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos Intelectuais no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LOCKE, John.. *A Letter concerning Toleration. In: The Works of John Locke*. London: Thomas Tegg, W. Sharpe and Son..., 1823. Reimpressão: Scientia Verlag Aalen, 1963, volume VI.

_____. *Two Treatises of Government. In: The Works of John Locke*. London: Thomas Tegg, W. Sharpe and Son..., 1823. Reimpressão: Scientia Verlag Aalen, 1963, volume V.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1924

MANDROU, Robert. *Des humanistes aux hommes de science – XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Seuil, 1973.

_____. *L'Europe "Absolutiste": raison et raison d'État*. Paris: Fayard, 1997.

MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme – Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'Âge Classique*. Paris: Seuil, 1990.

MARX, Karl. *Le capital – Critique de l'économie politique*. Paris: Éditions Sociales, 1969, 4 volumes.

MAZZARINO, Santo. *O fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991

MAUROIS, André. *O pensamento vivo de Voltaire*. São Paulo: Livraria Martins, 1940.

MAYER, Hans. *Historia maldita de la literatura*. Madri: Taurus, 1982.

MIZOGUCHI e VANDERMEERSCH (orgs.). *Confucianisme et sociétés asiatiques*. Paris/Tóquio: L'Harmattan/Sophia University, 1991.

MONTESQUIEU, Charles Secondat. *De l'esprit de lois* (org. Gonzague Truc). Paris: Garnier, 1949, 2 volumes.

_____. *Lettres persanes*. Paris: Booking International, 1993.

NASCIMENTO, Maria das Graças. "Imagens do materialismo nos contos de Voltaire". In: *Trans/Form/Ação – Revista de Filosofia da Unesp*. São Paulo: n° VIII, pp. 37-48.

_____. *Voltaire – A Razão Militante*. São Paulo: Moderna, 1993.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e Revolução*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. Porto: Lello & Irmão, 1984.

POMEAU, René. *La Europa de las Luces: cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988.

_____. *Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963.

_____. *Voltaire par Lui-Même*. Paris: Seuil, 1995.

POMIAN, Krzysztof. *L'ordre de temps*. Paris: Gallimard, 1984.

RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lettre philosophique au siècle des Lumières*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. "História, soberania e revolução: a Revolução Francesa e uma nova concepção de história". In: Caggiola, O. (org.), *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1990, pp. 17-31.

ROMANO, Roberto. *O caldeirão de Medeia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Moral e ciência. A monstruosidade no século XVIII*. São Paulo: Senac, 2003.

_____. *Silêncio e ruído – A sátira em Denis Diderot*. Campinas: Unicamp, 1996.

ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Os sinais do tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contrat social ou Principes du droit politique*. Paris: Garnier, 1931.

_____. *Discours: le rétablissement de sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ?* In: *Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris: Garnier, 1931, pp. 1-24.

_____. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*. Paris: Éditions Sociales, 1971.

SAID, Edward W. *Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SIMON, Julia. "Natural Man and Lessons of History: Rousseau Chronotopes". In: *Clio - A Journal of Literature, History and Philosophie*. Indiana University/Purdue University/ Fort Wayne, verão de 1997, nº 26, 4, pp. 473-484.

SPEAR, Frederick A. *Bibliografie de Diderot – Repertoire Analytique International*. Genève: Droz, 1980.

_____. *Bibliografie de Diderot – Repertoire Analytique International*, Genève: Droz, 1988, vol. 2: 1976-1986.

SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci - A história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China de dinastia Ming*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique* [trad. E. Ch. Appuhn]. In: *Oeuvres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1965, v. II.

SPITZ, Jean-Fabien. "République et démocratie de Montesquieu à Maidson". In: *Revue de synthèse*. Paris: abr-set/1997, n° 2-3, pp. 259-283.

STAROBINSKI, Jean. *1780 – Les emblèmes de la raison*. Paris: Flammarion, 1979.

_____. *Jean-Jacques Rousseau – La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Le remède dans le mal: critique et légitimation de l'artifice à l'Âge des Lumières*. Paris: Gallimard, 1991.

VERNIÈRE, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: PUF, 1982.

VOVELLE, Michel (org.). *França revolucionária – 1789-1799*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. (org.). *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997.

WEBER, Max. *Economia y sociedad - Esbozo de sociología comprensiva*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1974.