

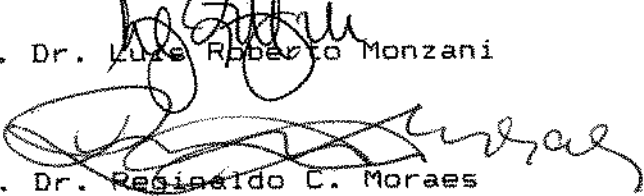
LUIZ FRANCISCO ALBUQUERQUE DE MIRANDA

PROCESSO HISTÓRICO E NOÇÃO DE VIDA CIVILIZADA EM VOLTAIRE

Dissertação de Mestrado
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 dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
01/09/1998


Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

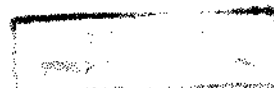

Prof. Dr. Reginaldo C. Moraes

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

M672p

35746/BC

Campinas
Julho/1998



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	111111
V.	Ex
TOMBO BC	35746
PROC.	395/98
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	05/11/98
N.º CPD	

CM-00118209-7

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

M 672 p **Miranda, Luiz Francisco Albuquerque de**
Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire /
Luiz Francisco Albuquerque de Miranda . - - Campinas, SP [s.n.],
1998.

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

1. Voltaire, 1694-1778. 2. Filosofia francesa. 3. Filosofia -
História. 4. França -Historiografia. I. Silva, Roberto Romano da
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III.Título.

Para Madalena e Francisco

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaríamos de agradecer à orientação do Prof. Roberto Romano: ela foi decisiva para a realização deste texto e para a percepção da riqueza da filosofia das *Luzes*. Agradecemos também ao falecido Prof. Michel Debrun as primeiras lições de filosofia política e de epistemologia da ciência, fundamentais para o princípio desta pesquisa.

Aos colegas do Curso de História da Unimep (Joseli, Márcia, Marisa, Virgínia, Donato, Eduardo e Fernando) somos gratos não só pelo incentivo, mas principalmente pela oportunidade de um diálogo franco e instigante sobre o trabalho de escrever a história.

A companhia e a amizade de Celso G. do Nascimento jamais poderia ser esquecida neste momento: com ele aprendemos que pensar e sentir são indissociáveis.

Seria difícil encontrar palavras adequadas para expressar gratidão à Carlos Eduardo e à Silvana Paccola. Teríamos que listar diversas formas de apoio material e emocional, de trocas intelectuais, de advertências úteis, enfim, de aventuras de uma convivência intensa e profunda. Preferimos, portanto, confessar-lhes nosso amor.

Finalmente, recordamos com carinho e admiração os méritos e os esforços de duas pessoas sem as quais o presente estudo nunca teria se iniciado: meu pai, Francisco, e minha mãe, Madalena.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	4
------------	---

CAPÍTULO I - História e civilização: a constituição de um problema	13
--	----

a) Renascença francesa e a noção de processo histórico	13
b) Historiografia, Absolutismo e Contra-Reforma	23
c) Historiografia e o século das <i>Luzes</i>	29

CAPÍTULO II - A natureza humana como fundamento do conhecimento histórico	50
---	----

a) <i>Redução escatológica e natureza humana: indícios na ficção</i>	51
b) O que é <i>natureza humana</i> ?	63
c) Paixões e virtude	77
d) <i>Natureza humana e história</i>	96

CAPÍTULO III - A passagem da vida selvagem à civilização	103
--	-----

a) O processo histórico: universalidade e diversidade	103
b) A imagem do homem primitivo: Voltaire x Rousseau	108
c) A vida selvagem como origem da <i>vida civilizada</i>	118
d) A constituição da <i>vida civilizada</i> : aperfeiçoamento ou corrupção?	135
e) <i>Histoire Philosophique</i> e processo civilizatório	155
f) Progresso e decadência em Voltaire	176

CONSIDERAÇÕES FINAIS	203
----------------------	-----

NOTAS	209
-------	-----

BIBLIOGRAFIA	240
--------------	-----

INTRODUÇÃO

Tendo como referência os padrões da ciência e da filosofia do século XX, é difícil classificar um autor como Voltaire(1): dramaturgo, poeta, divulgador da física de Newton, historiógrafo do rei, comentador dos problemas financeiros do Estado, escritor de contos, enciclopedista, crítico da metafísica cristã, panfletista engajado contra a intolerância, analista dos costumes e espírito das nações - enfim, filósofo das Luzes. Literato hábil e erudito, Voltaire, para apresentar suas posições políticas e filosóficas, recorre frequentemente à narrativa histórica ou às aventuras de um personagem ficcional. A filosofia, a história, a ficção e a divulgação enciclopédica coabitam o mesmo espaço literário, abordam temas semelhantes.

O que está em discussão nos trabalhos desse filósofo? A razão e os sentidos. A filosofia de Voltaire pretende promover prazer e instrução: o apuro da sensibilidade deve acompanhar o desenvolvimento da racionalidade. Voltaire busca atingir o ser humano de maneira integral.

Os críticos de Voltaire, porém, o acusam de superficialidade. Analistas afinados com o romantismo apontam uma suposta ausência de seriedade: ele não escreve filosofia, mas ataques engraçados às superstições e aos preconceitos do século XVIII. A maneira patética e satírica pela qual os textos de Voltaire aproximam incongruências,

quebrando a aparência *natural* dos preconceitos, é tomada, por vezes, como trivial e medíocre.

Mesmo um interprete perspicaz e sutil como Erich Auerbach acusa o escritor francês de falta de *profundidade*. Preocupado em atingir o grande público e divulgar as *Luzes*, Voltaire, apesar da *limpeza estética* de seu estilo ligeiro e gracioso, não é exatamente um filósofo sério: discute problemas difíceis da filosofia através de anedotas ou artigos rápidos; cria antíteses simplificadoras e ridiculariza as idéias de seus adversários(2). Segundo Auerbach, Voltaire diverte, mas não possibilita um conhecimento rico e complexo; seus textos afastam o leitor da reflexão grave e cuidadosa. Tomemos uma passagem contundente da crítica de Auerbach:

... Voltaire também falseia a realidade na medida em que simplifica demais as causas dos acontecimentos. (...) Nunca vai atrás das condições históricas de surgimento dos destinos humanos, atrás das convicções e disposições humanas; isto é válido tanto para a história dos indivíduos, quanto para a dos estados, religiões e da sociedade humana em geral(3).

Para o crítico alemão, Voltaire não investiga a origem profunda dos acontecimentos. Sua análise da realidade não é *senão espuma*(4): pretende apenas propagar as teses racionalistas e anti-históricas das *Luzes*. Essa propaganda é agradável e arrebatada os leitores, mas desconsidera a historicidade das manifestações humanas. Sendo assim, Voltaire parece incapaz de compreender a dinâmica da

realidade e de contextualizar os problemas. Sua obra faz uma defesa simples e trivial dos ideais ilustrados.

O presente estudo busca problematizar essa imagem, discutindo os trabalhos de um autor que não nos parece apenas um divulgador habilidoso das Luzes. Somente para introduzir a discussão, tomemos um problema muito debatido pelo filósofo francês: as superstições. Segundo Auerbach, as condições histórica são sempre desprezadas por Voltaire. Vejamos a maneira como esse desprezo nos é apresentado:

... a sociedade humana deveria ser libertada de todos os pesos que se opunham ao progresso racional; tais pesos eram, evidentemente, as condições religiosas, políticas e econômicas, que se haviam formado historicamente, irracionalmente, em contradição com toda razão clara, e que se haviam emaranhado num confuso aglomerado; parecia necessário desacreditá-los, não entendê-los ou justificá-los(5).

Acompanhamos Auerbach quando afirma que Voltaire pretende desacreditar as superstições no intuito de promover o progresso. Mas como Voltaire compreende as origens das superstições? Elas aparecem como irracionalidade inexplicável e absurda? Ao pensar o tema, ele despreza a reflexão histórica?

No *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*, Voltaire, ao analisar a história de Roma, procura explicar algumas das práticas religiosas dos antigos romanos:

Quand elle (Roma antiga) eut des rites et des lois, elle les tint des Toscans et des Grecs. Les Toscans lui communiquèrent la superstition des augures, superstition pourtout fondée sur des observations physiques, sur le passage des oisiseaux dont on augurait les changements de

l'atmosphère. Il semble que toute superstition ait une chose naturelle pour principe, et que bien des erreurs soient nées d'une vérité dont on abuse(6).

Voltaire compreende as superstições como erros e abusos. No entanto, pode existir uma ponte entre elas e as observações corretas da realidade. No caso citado acima, o autor apresenta o fundamento empírico dos augúrios romanos: a passagem dos pássaros indica mudanças atmosféricas reais. O erro se instaura quando os etruscos (chamados aqui de *toscanos*) transpõem de modo indevido as conquistas de um campo de conhecimento (as relações entre o comportamento animal e as condições atmosféricas) para outro (a história humana: o voo dos pássaros é visto então como indicador do destino de guerras e disputas políticas). Em uma fase em que os homens ainda principiam suas descobertas racionais, tal confusão parece algo aceitável para Voltaire.

Mesmo condenando as superstições e utilizando todos os recursos literários para combatê-las, o filósofo francês procura entender suas origens. Nem sempre ele expõe a contradição entre racionalidade e irracionalidade de modo simples e trivial, eximindo-se de qualquer reflexão histórica. Talvez muitas de suas teses sejam inaceitáveis para o interprete do século XX, mas é um equívoco ignorar o esforço empreendido pelo autor para pensar a historicidade dos costumes e das religiões.

Dessa forma, acreditamos que Voltaire investiga as condições históricas dos destinos humanos. O discurso histórico ajuda a pensar o quanto os seres humanos são

frágeis, sujeitos a fortes turbulências emocionais e, mesmo assim, construtivos, capazes de aperfeiçoar a si próprios. Voltaire rejeita a idéia de que a razão possa se manifestar sem a interferência dos impulsos corporais. O discurso histórico deve desmascarar e acusar os abusos e erros, mas, como observamos a pouco, precisa tratá-los como indícios do espírito de uma época ou de uma nação, ou seja, como sinais que ajudam a entender o caráter de um povo em determinado período. Para o filósofo francês, a origem dos augúrios é um equivoco ingênuo e primitivo. Ele não ataca violentamente essa superstição, pois ela não prejudica o desenvolvimento dos primeiros romanos.

Voltaire procura analisar a vida religiosa e as superstições sem perder de vista o contexto histórico: ganham significados diferentes conforme o quadro social em que se inserem. A crença supersticiosa sempre é identificada com a barbárie, mas crer nos augúrios não tem o mesmo sentido entre os romanos do século VI a. C. e entre os europeus do século XVIII - é algo muito pernicioso neste último caso.

As obras filosóficas e históricas de Voltaire apontam para a possibilidade de aperfeiçoamento da *vida civilizada*. Um dos objetivos deste estudo é discutir a maneira pela qual Voltaire formula a *vida civilizada* como produto histórico. Tal formulação não abandona a idéia de *natureza humana* imutável. O filósofo nem sempre esclarece perfeitamente esse paradoxo, restando algo de enigmático na trama de seus

textos. No entanto, procuramos entender como ele articula a noção de processo civilizatório - a mutabilidade das sociedades e da espécie - e a crença de que o homem é determinado por *leis naturais* eternas e estáveis.

Antes de começar a exposição, é necessário esclarecer um tema já mencionado: as obras de Voltaire não opõem a razão aos sentidos ou, pelo menos, não procuram livrar completamente a primeira destes últimos. Por vezes, Voltaire apresenta o corpo humano como um arranjo racional, determinado por leis, mas alguns de seus textos - ficcionais ou não -, ao narrarem as peripécias da existência dos homens, acusam manifestações emocionais que parecem desafiar a racionalidade humana: as paixões figuram com destaque nos contos, ensaios, poemas e verbetes enciclopédicos do autor.

Buscando a eloquência e a realidade, Voltaire não pode ignorar a dimensão patética da espécie humana: além de sua incontestável presença universal, as paixões, quando desenhadas com bom gosto, conferem vivacidade aos textos.

Voltaire não escreve apenas para convencer a razão, pretende tocar os sentidos e cativar paixões. A ficção e a história, para serem filosóficas e eficientes, precisam emocionar e promover a reflexão racional, atingindo integralmente o leitor. Para fazer pensar, é necessário excitar os sentidos, tornando as idéias amáveis e sedutoras, atingindo o cérebro e o coração. A má filosofia é árida: nem estimula as emoções generosas nem torna as baixezas desprezíveis.

Tendo em vista as características e as pretensões desse discurso, podemos entender Voltaire como um herdeiro da retórica clássica. Segundo Giorgio Colli, a retórica grega nasceu no século V a. C., quando a concentração cultural em Atenas promoveu a entrada da linguagem dialética no âmbito público. Até então, a linguagem dialética era própria dos embates privados e bipolares entre os que pretendiam o título de *sábio* - homem capaz de decifrar os enigmas propostos pela vida e pelos deuses. Na retórica, os debatedores se exibiam diante de um público que julgaria o seu desempenho, apontando o vencedor; essa forma de discurso surgiu envolvido em um clima de fortes disputas políticas(7). Colli aponta as diferenças entre as lutas dialéticas pela *sabedoria* e o discurso retórico:

No primeiro caso, alcança-se a vitória quando a dedução é aperfeiçoada pelas próprias respostas do respondente, e portanto é sancionada pela última conclusão; no segundo caso, falta uma sanção intrínseca para a demonstração do orador, e para a conquista da vitória ainda é preciso, além da forma dialética, de um elemento emocional, isto é, a persuasão dos ouvintes. (...) São as paixões dos homens que devem ser dominadas, excitadas, aplacadas(8).

Essa forma de linguagem pública foi decisiva para a constituição dos textos platônicos, definidos por Colli como os primeiros textos propriamente *filosóficos*: "Platão inventou o diálogo como literatura, como tipo particular de dialética escrita, de retórica escrita"(9). O discurso e os interesses ligados à retórica participaram do nascimento da

filosofia - Colli descarta a oposição radical entre as duas formas discursivas.

Voltaire, como os retóricos gregos, procura excitar ou aplacar as paixões dos leitores, elegendo a persuasão como elemento decisivo de sua filosofia. Demonstraremos como seu trabalho historiográfico participa desse esforço de controle e refinamento da dimensão passional do homem.

A aproximação com a retórica - em suas derivações trágicas e cômicas - tornam a filosofia de Voltaire *superficial*?

Talvez a retórica clássica esteja na raiz de toda filosofia ocidental. Depois dos textos platônicos, os filósofos tendem a escrever utilizando todos os recursos literários disponíveis para defender suas teses diante de um público de leitores.

Admitamos a polifonia filosófica e levemos a sério os jogos literários de Voltaire: é possível encontrar nos seus paradoxos e aporias, cheios de engenho e malícia, os caminhos de uma filosofia complexa e sutil.

Antes de prosseguir, convém alertar o leitor para um aspecto fundamental deste estudo. Durante o século XX, as pesquisas referentes a Voltaire têm apontado o combate do filósofo às superstições e aos preconceitos. Quase sempre Voltaire aparece como o demolidor dos dogmas religiosos e, quando se trata de história, o crítico ilustrado da historiografia providencialista: ele questiona a interferência da vontade divina, senão para desacreditá-la

completamente, ao menos para estimular uma postura cética a respeito da possibilidade de compreendê-la como fundamento do discurso histórico. Em linhas gerais, estamos de acordo com essa leitura. No entanto, propomo-nos a explorar outro aspecto de seus trabalhos historiográficos: Voltaire é também um dos artífices de noções que ajudam a formar a moderna idéia de história. Neste estudo, duas dessas noções merecerão destaque: a *vida civilizada* e o *aperfeiçoamento das faculdades*.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA E CIVILIZAÇÃO: A CONSTITUIÇÃO DE UM PROBLEMA

Voltaire não foi o primeiro a conceber a *vida civilizada* como processo histórico. O pesquisador norte-americano Georges Huppert, no livro *A Idéia da História Perfeita*(1), indica que tal concepção tinha sido esboçada por alguns pensadores da Renascença. Um estudo rápido e parcial dos autores analisados por Huppert oferecerá pistas a respeito da origem da idéia de processo civilizatório.

a) Renascença francesa e a noção de processo histórico

Huppert detecta na França da segunda metade do século XVI um grupo de eruditos - quase todos egressos das escolas de direito - profundamente interessados pela história. A França vivia um momento delicado: a Reforma penetrara no país e ameaçava a hegemonia católica; por outro lado, o Estado monárquico lutava para impor seu poder diante da Igreja e da nobreza. A elite togada, inserida na administração estatal, participava ativamente das transformações, estimulando-as e tentando evitar que os conflitos políticos e religiosos dividissem o país. A efervescência da época e as responsabilidades públicas contribuíram para o entusiasmo dessa elite pela história.

Huppert observa que a educação dos magistrados franceses favorecia o espírito histórico: o estudo das leis e das línguas indicava que elas se transformavam com o decorrer do tempo e com o surgimento de novos costumes; o aprendizado das letras gregas e latinas colocava os jovens em contato com textos dos historiadores da Antiguidade; a Reforma despertava o interesse pelas mutações do cristianismo.

Esse ambiente cultural estimulou eruditos próximos ou participantes da elite togada - estudiosos como Pasquier, Bodin, Le Roy, Vignier, La Popelinière - a propor uma historiografia secular consistente.

Por que essa proposta se diferenciava das formas de escrever a história que predominavam até o início do século XVI?

Apesar de admirarem e imitarem Tucídides e Políbio, os renascentistas franceses pretendiam enfrentar um conjunto de problemas para os quais a historiografia greco-romana não oferecia respostas: como as nações européias haviam se formado? Como compreender a diversidade das formas de organização social?

Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso*, havia concebido uma narrativa histórica que, descartando a intervenção sobrenatural, pretendia oferecer uma *idéia clara* dos acontecimentos. O objetivo de Tucídides não era apenas o acúmulo de dados a respeito dos conflitos e alianças entre as cidades gregas. Através da compreensão da história,

procurava conhecer as propriedades permanentes ou recorrentes das ações humanas na paz e na guerra(2). Portanto, decifrar o homem a partir da história era sua meta principal, oferecendo um *monumento* a ser aproveitado pelos futuros analistas(3).

Essa perspectiva universal seduzia os historiadores do século XVI. Todavia, os renascentistas duvidavam que a análise meticulosa de um único povo (os gregos) em um período determinado (o século V a. C.) seria suficiente para a avaliação universal da história humana. Na verdade, o *homem* dos renascentistas não era mais o *ântropos* de Tucídides. De um lado, havia sido descoberta uma diversidade social desconcertante, o que impulsionava novos interesses culturais e econômicos. Para qualificar as ações humanas, seria preciso interpretar o leque de alternativas de desenvolvimento da espécie, estudando a constituição e as características de diferentes povos - formava-se, enfim, o conceito de *humanidade*. De outro lado, a idéia do discurso histórico como *monumento* eterno sugeria a possibilidade de semelhanças entre os eventos passados, presentes e futuros, chocando-se, a princípio, com a concepção de aperfeiçoamento da espécie. Os renascentistas viam a história de seu século como uma retomada da Antiguidade clássica, porém, em relação à Idade Média, o compreendiam como superação dos séculos anteriores: a Renascença seria um período de rupturas com as trevas medievais e de aprimoramento do Estado e das técnicas. Desenhava-se, portanto, um novo problema

inexistente em Tucídides e nos historiadores clássicos: a tensão entre a idéia de *natureza humana* imutável e a idéia de progresso.

Os renascentistas franceses também não estavam satisfeitos com a tradição historiográfica cristã. Para a cultura clerical da Idade Média, a ação humana ganhava coerência graças à intervenção da Providência Divina. O mundo terreno só podia ser explicado a partir da história sagrada e de reflexões teológicas que interpretassem os designios celestes(4). Predominava, então, o que Auerbach denominou de *interpretação figural*:

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro(5).

Enquanto *figuras*, os acontecimentos históricos nem representavam uma virtude (a sabedoria, por exemplo) nem possuíam auto-suficiência, pois adquiriam um significado teleológico, apontavam para "algo ainda oculto", prometido por Deus, mas que "não se tornou presente". Indicavam, sem dúvida, um "futuro concreto". Todavia, eram também "profecias de algo que sempre existiu (algo eterno e atemporal), mas que permanecerá velado aos homens até o dia em que vejam a *revelata facie* do Salvador"(6). A promessa de Salvação orientava toda a interpretação dos acontecimentos: estes surgiam como *prefigurações* dos episódios que a realizariam.

Auerbach adverte que os clérigos medievais também realizaram interpretações propriamente alegóricas dos fatos, pensando-os como representações que podiam ilustrar doutrinas, não como "profecia figural fenomenal". Esta forma de interpretar, porém, foi mais influente na Europa.

A *interpretação figural* atribuía historicidade aos acontecimentos, mas o problema da Salvação dominava o mundo letrado. A crônica medieval não concebia a história como um processo em que cada fato histórico constituía um momento, inteligível quando pensado no contexto do todo dinâmico em que se inseria. Interpretava os fatos em sua relação com "um modelo ideal que é um protótipo situado no futuro e, por conseguinte, apenas prometido"(7).

Os humanistas da Renascença francesa não eram indiferentes ao problema da Salvação, mas o acontecimento histórico deixava de ser pensado como *figura* profética para ser entendido como episódio da ascensão ou decadência das sociedades. Assim, procuravam interpretar as tramas sociais e, ao mesmo tempo, capacitar a razão para dirigi-las. O mundo terreno começava a receber uma inteligibilidade não teológica. A nova perspectiva questionava as interpretações alegóricas e figurais que frequentavam a crônica medieval.

Como os renascentistas explicavam os movimentos humanos sem recorrer à fé e às doutrinas do cristianismo? Como o aparente caos da existência humana, sem qualquer referência ao protótipo divino, ganharia uma forma inteligível?

Segundo Huppert, Jean Bodin, por exemplo, separou a história humana da sagrada: a primeira tinha por objeto as ações dos homens vivendo em sociedade e suas verdades eram apenas prováveis; a segunda se interessava pelos designios de Deus e suas verdades eram do domínio da fé. Tendo em vista essa diferença, no livro *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, Bodin, mesmo sem chegar a um sistema definitivo, apontou um *princípio de seleção* dos fatos da história humana: o uso do *conceito de civilização*(8). O que isso significava?

Algumas atividades humanas - a política, as *ciências* e as *artes*(9) - seriam fundamentais para o estudo da história. Os povos que iniciaram o desenvolvimento dessas atividades, mereciam ser estudados em primeiro lugar. As *artes*, as *ciências* e a elaboração de leis, evoluindo desde povos muito antigos até as nações do século XVI, indicavam uma continuidade progressiva da ação criadora do homem. Assim, o movimento histórico poderia ser inteligível mesmo sem o auxílio de figurações teológicas. Por outro lado, Bodin não tomava a Escritura Sagrada - a história dos hebreus - ou a mitologia grega como ponto de partida para o estudo da origem das sociedades humanas. A historiografia ganhava alguma independência frente aos textos religiosos e clássicos.

Outro expoente da história humanista francesa do século XVI é Lancelot de La Popelinière. Na juventude, ele estudou direito em Toulouse. Posteriormente, foi sub-oficial das

forças huguenotes e, mais tarde, trabalhou na composição de um discurso histórico que superasse a simples narrativa dos acontecimentos.

Segundo La Popelinière, a história deveria ser *Geral*. Para que ela pudesse adquirir essa característica, o historiador precisaria narrar "as coisas mais notáveis de todos ou da maior parte dos povos do universo"(10). Além dessa ambiciosa perspectiva, a *História Geral* abordaria a totalidade da vida social dos povos analisados. Vejamos uma passagem do autor:

Pour le sujet, l'Histoire sera Generale, quand l'auteur luy aura donné la substance entiere et accomplie des Etats qu'il veut représenter. Non dressée de menues parcelles ny de matériaux affamez. Car puis qu'elle est la représentation de tout...(11).

Para representar o *todo* dos Estados, o historiador analisaria diversos aspectos da sociedade estudada - por exemplo: religião, organização militar, costumes, estrutura tributária, leis, doenças, comércio etc(12) -, buscando elos que possibilitassem uma imagem de conjunto. La Popelinière considerava secundárias as aventuras dos grandes personagens. O principal objetivo da *História Geral* era investigar a substância inteira da vida social. Ou seja:

...l'Histoire, doit comprendre le divers Naturel, mœurs, coutumes et façons de faire du peuple dont elle parle. Notamment l'origine, progrès, changements, et tous autres accidents notables advenus à iceluy(13).

Ao admitir que a história tinha um significado imanente, algo inteligível pelo estudo das origens, mudanças e progressos dos povos, La Popelinière abdicava das especulações transcendentais, procurando entender as ações humanas a partir de seus resultados e de suas formas de expressão. As totalidades sociais poderiam ser qualificadas pela análise de suas características e dinâmicas - eram autônomas. Não era a Providência que lhes atribuía coerência e sentido.

Para compreender melhor a idéia da história como *representação de tudo*, convém analisar as questões que La Popelinière propunha para os historiadores que pretendessem escrever sobre a origem e o progresso do Estado francês:

Quelles différences entre les peuples, Gaulois, Romains et Germains en Gaule mesme? Quelle entre les Français et Germains? Quand, comme et par qui la religion chrestienne entra, fut reçue, augmentée, debatue et se maintint és Gaules entre peuples de si bigerres humeurs; Quelle fut la source, progres, changements, reformations et diversité de la discipline Ecclesiastique? Quelle estoit la Noblesse, son auctorité, pouvoir, devoir et fonctions entre toutes ces nations? Par quelles loix, formes de vivre, de Justice e police, tant en paix qu'en guerre, ces peuples se maintenoient sous le déplorable patience de nos vieux peres? Si vous n'estes bien esclarci, et droictement résolu en tout cela, quelle cognoissance pourriez vous dire avoir de l'Estat des François?(14)

O termo processo não estava presente no texto. Entretanto, a perspectiva historiográfica de La Popelinière projetava a análise em profundidade: os grupos e instituições (os nobres, a Igreja, as etnias etc) que participaram da constituição do Estado dos franceses,

apareciam em mutação: uma trama inteligível de acontecimentos culminou em certa totalidade - a França moderna. Partindo da análise dos vestígios de um período muito antigo, marcado pela diversidade (as diferenças entre gauleses, romanos e germânicos no interior da Gália após a queda do Império Romano), o historiador devia perguntar-se como os elementos desse quadro complexo se articularam para formar um *Estado* unificado.

Sendo assim, as totalidades sociais resultavam do cruzamento e do choque de outras totalidades que desapareciam. As características que identificavam os povos modernos surgiam de uma dinâmica que desintegrava os povos antigos e recombina seus componentes. *Representar o todo*, portanto, era explicar essa dinâmica.

La Popelinière, porém, pensava que a *História Geral* superaria os limites da história nacional. Por que o historiador precisava se interessar por muitos povos? Em um texto de 1604, ele expressou um desejo revelador: viajar para a América e pesquisar os povos recém-descobertos. Seu objetivo era comparar o modo de vida supostamente selvagem dos americanos com os povos civilizados da Europa e Ásia(15). La Popelinière estava disposto a procurar indicações que elucidassem a passagem da barbárie à vida civil. Vejamos uma passagem do texto:

... la pratique d'aucuns peuples des Isles et costez d'Afrique et de l'Amerique m'y aye fort aydé, notamment à plustost cognoistre et mieux juger de la source, forme, nourriture, progrès et variables effect de toutes les bonnes

et mauvaises affections des hommes, voire de tout ce qu'ont dit, mais en general seulement, les Philosophes, Historiens et Jurisconsultes Grecs et Romains, soit du droit naturel, soit de celui des Gens e du civil de chacun peuple ...(16)

Aprimorar a comparação entre os povos tinha duas dimensões: a moral e a política. Sob o aspecto moral, ajudaria a entender as origens, o desenvolvimento e os efeitos das *boas e más afecções humanas*. Por outro lado, as sociedades africanas e americanas ofereciam novos elementos para a discussão das idéias dos pensadores europeus a respeito dos *direitos* (natural e civil) que regulavam a vida social.

A primeira dimensão suscita algo que tem grande interesse para este estudo: La Popelinière supunha que americanos e africanos tinham *afecções* comparáveis às dos europeus, sugerindo a existência de uma *natureza* comum a partir da qual todos os povos se desenvolviam(17). Mas quais eram as principais características das *afecções humanas*? Elas produziam os mesmo efeitos em todos os lugares? Evoluíam pelas mesmas etapas?

La Popelinière não respondeu a essas perguntas. Seus trabalhos procuraram indicar a perspectiva que os futuros historiadores deveriam adotar, mas não apresentaram teses conclusivas sobre a história da humanidade.

Vemos que a noção de processo histórico adquiriu seus primeiros contornos com a historiografia humanista do século XVI. Os assuntos vinculados a esse problema - a transformação dos costumes, das leis, das artes e do

comércio - foram apresentados como decisivos para o historiador. Mesmo sem elaborar um conceito de *civilização*, os renascentistas franceses tomaram a formação dos povos *policidados* como um objeto de pesquisa autônomo, livre da *Providência Divina* e inteligível em si mesmo. Essa perspectiva articulou-se com outra, ainda mais ousada: compreender as características naturais da espécie humana - os *instintos* de Bodin ou as *boas e más afecções* de La Popelinière.

b) Historiografia, Absolutismo e Contra-Reforma

Huppert lança uma tese polêmica: a psicologia de Locke e a "Revolução Científica" não são pré-requisitos para o "desenvolvimento da história tal qual nós a entendemos hoje", pois "esta atitude de espírito já existia, em todos os seus aspectos essenciais, antes de 1600"(18). Sendo assim, "nós não podemos compreender Bayle, Voltaire, Gibbon ou Montesquieu (...) sem os considerar como herdeiros de uma tradição já secular"(19).

Huppert lembra que a historiografia renascentista é marginalizada durante o século XVII. Ele não apresenta uma explicação conclusiva, mas indica alguns dos possíveis inimigos do conhecimento histórico na França: a Contra-Reforma e o fortalecimento do poder monárquico(20).

Analisaremos em que medida esses dois fatores inibem o trabalho historiográfico.

Antes, porém, é preciso observar que Huppert não nos oferece a dimensão da influência dessa nova concepção de história sobre o conjunto dos letrados renascentista. Quem leu as obras estudadas por Huppert? Elas modificaram a sensibilidade e o imaginário dos franceses cultos? Existem indícios de que não eram ignoradas pelos juristas dos séculos XVI e XVII. Mas não sabemos em que medida foram conhecidas para além desse círculo.

Um modo de narrar a história da França, diferente da historiografia criada pela elite togada, surge no final do século XVI e percorre um longo percurso até o início do século XIX, quando a história se transforma em disciplina universitária. Durante todo o período indicado, essa narrativa *tradicional* repete a mesma ordem de exposição dos acontecimentos considerados memoráveis. Seus temas principais são a vida dos reis franceses, a genealogia das grandes famílias do reino e as guerras de religião. Segundo Philippe Ariès, os historiadores *tradicionais* não se interessam pelos "problemas do direito público ou de história das instituições", mas procuram "tornar elegante uma narração e dar-lhe um estilo agradável"(21). Entre os historiadores *tradicionais* citados por Ariès, figuram nomes como François Mézeray (1610-1683) e Gabriel Daniel (1649-1728), dois escritores bastante publicados no século XVII e na primeira metade do século XVIII.

Parece difícil encontrar uma continuidade entre os trabalhos dos humanistas estudados por Huppert e a historiografia que Ariès chama de *tradicional*. A segunda não se interessa pelo desenvolvimento das instituições ou pelo progresso das *afecções* humanas - fatores decisivos para os humanistas -, limitando-se a narrar aventuras e a comentar o caráter de reis, heróis e nobres. Assim, podemos pensar que pelo menos duas maneiras de escrever a história surgem na segunda metade do século XVI. Evitando pressupor a completa decadência ou a violenta negação da historiografia humanista, parece-nos razoável admitir que o mundo das letras do século XVII privilegia a história *tradicional* em detrimento da *História Geral* proposta por Bodin, Pasquier e La Popelinière. Sem perder de vista os múltiplos caminhos do discurso histórico, retomemos as sugestões de Huppert.

Ele não é o único a apontar a Contra-Reforma como uma dificuldade para o desenvolvimento da historiografia crítica, alheia a princípios teológicos. Segundo Georges Lefebvre, o triunfo da Contra-Reforma na França revitaliza a concepção de que "Deus conduz o mundo". No reinado de Luís XIV, grande parte dos letrados reafirma uma velha tese: "a Bíblia é inatingível, o que ela contém é a verdade, a crítica não pode ser admitida um único instante"(22). O sucesso do *Discurso sobre a História Universal* de Jacques-Bénigne Bossuet, publicado pela primeira vez em 1681, indica a tendência de se pensar a *Providência Divina* como condutora da história dos povos cristãos.

Huppert, por sua vez, procura demonstrar que alguns sacerdotes católicos atacam a historiografia dos juristas franceses. O jesuíta Garasse, em obra publicada em 1622, acusa Pasquier de libertinagem e impertinência: este último "compara huguenotes e papistas e diz que estas duas seitas causaram a inteira desolação do reino"(23). Para Garasse, ao se colocar acima das religiões, considerando-se capaz de julgá-las, Pasquier pensa como um "libertino": de modo impertinente, desafia a autoridade de sua própria Igreja. Esse tipo de acusação é comum também no final do século XVI. Porém, no século XVII, ela tem um significado mais ameaçador: o isolamento dos huguenotes, assim como a repressão a que são submetidos na segunda metade do século, alimentam um clima de desconfiança e perseguição que inibe a livre pesquisa dos problemas sociais e políticos. A revogação do Edito de Nantes em 1685 assinala o percurso de um século que, apesar de suas contradições, consagra a catolicidade do Estado francês.

A historiografia humanista não é abertamente reprimida - livros queimados, pessoas presas etc. Mas uma vigilância mais rigorosa da Igreja e do Estado tenta manter nos limites da ortodoxia católica as trocas culturais (entre protestantes e católicos, antigos e modernos, humanistas italianos e franceses etc) e as inquietações (a reflexão sobre os povos descobertos, os conflitos religiosos, os problemas dos Estados nacionais etc) que, no século anterior, haviam possibilitado a historiografia

humanista(24). Esse policiamento da vida cultural não é estimulante para uma historiografia que, afinal, tem importantes pontos de divergência com o catolicismo oficial. Sem ser violentamente reprimida, ela não encontra apoio para se expandir. Vimos, por exemplo, que a leitura de alguns humanistas é desaconselhada pelos maiores guardiões da ortodoxia, os jesuitas.

Por outro lado, depois das guerras civis dos séculos XVI e XVII, o Estado francês se organiza a partir do culto ao monarca absoluto.

A historiografia humanista é monarquista e defende o fortalecimento do Estado nacional. Porém, funda sua defesa na investigação precisa dos fatos históricos(25), evidenciando o caráter temporal das instituições - elas podem evoluir ou entrar em decadência. Mesmo manifestando interesse pelos monarcas e pelas famílias nobres, essa historiografia privilegia novos temas: as grandes personalidades são secundárias frente às relações institucionais e aos costumes. Os grandes nomes não são expulsos da história nacional, mas repartem o papel de protagonistas com a comunidade de cada país - quase sempre nomeada de modo impreciso (*les peuples, les Français* etc).

Um rei centralizador como Luís XIV parece pouco inclinado a estimular essa maneira de pensar a constituição do Estado. A *história da França tradicional* comentada por Ariès - em que a iniciativa dos grandes personagens, sem

transformar o *ethos* nacional, determina a trama histórica - está mais afinada com o ideal de culto ao monarca.

Por outro lado, a monarquia, para neutralizar qualquer controvérsia a respeito do poder central, precisa escamotear seu processo de constituição. Georges Berenkassa analisa os limites da investigação histórica durante o reinado de Luis XIV(26). Os historiadores, além de estarem submetidos a uma censura atenta, enfrentam sérias dificuldades para consultar os arquivos públicos e privados. O Estado monárquico se apresenta enquanto modelo político de valor universal. Um debate rigoroso a respeito de suas origens históricas representa uma ameaça para a consistência dessa imagem.

O Estado francês do século XVII, para se manter acima da crítica histórica, marginaliza a historiografia humanista do século anterior?

Podemos afirmar que o Estado francês pretende evitar o florescimento de múltiplas teses a respeito de sua existência, consagrando a imagem do poder monárquico como o princípio fundamental de sua constituição. Com o objetivo de evitar novas guerras civis, o monarca católico se apresenta como a essência do Estado. O poder do rei deve ser considerado como a única forma possível de garantir a unidade nacional. Submetê-lo à crítica, mesmo que esta seja favorável, comprometeria o imaginário em que a monarquia aparece como princípio da nacionalidade.

Apesar das circunstâncias desfavoráveis, os textos dos historiadores renascentistas, segundo Huppert, continuam

circulando entre eruditos vinculados à elite togada. Excluída da corte e vista com desconfiança pela Contra-Reforma, a historiografia humanista do século XVI atinge uma parcela dos letrados, chegando aos filósofos do século XVIII(27).

A tese de Huppert tem alguns pontos obscuros (por exemplo: por que os racionalistas do século XVII suspeitam do discurso histórico e consideram impossível torná-lo racional?), mas tem o mérito de apontar a semelhança entre as abordagens historiográficas da Renascença e das *Luzes*.

Pensamos que um estudo a respeito da noção de *vida civilizada* no século XVII ajudará a compreender os elos entre os dois períodos. Todavia, este trabalho não objetiva analisar o problema.

c) Historiografia e o século das *Luzes*

O *espírito científico* do século XVII influencia a historiografia do século XVIII. Diferentes autores já demonstraram como a filosofia de Locke (a sensação como princípio do verdadeiro conhecimento) e a física de Newton (o universo como sistema regulado por leis eternas e inteligíveis) servem de referência para os filósofos franceses do século XVIII(28). Entretanto, a preocupação renascentista com a dinâmica da *vida civilizada* parece ter

sido tão importante para as Luzes quanto os pensadores ingleses.

Por que a noção humanista de processo histórico, que no século XVII ocupa uma posição marginal na cultura européia e francesa, reaparece no século XVIII?

Primeira coisa a observar: o que Paul Hazard denomina de *crise da consciência européia*(29). Os primeiros pensadores ilustrados tomam os fatos sem subjugá-los à Revelação Cristã: a física do século XVII explica o movimento dos corpos sem recorrer à idéia de Providência (a lei newtoniana é obra de Deus, mas regula a dinâmica da natureza sem necessitar de Sua interferência direta); Pierre Bayle enfoca a questão da moral substituindo a autoridade da fé pela crítica racional; Locke concebe o conhecimento como o produto da faculdade humana que relaciona os dados apreendidos pelas sensações. Na passagem do século XVII para o XVIII, a observação da experiência sensível consagra-se como método seguro para a conquista do conhecimento científico. Apesar da Contra-Reforma, a postura crítica consagra-se entre os pesquisadores europeus: os dogmas de fé despertam cada vez mais desconfiança. Velhas perguntas ganham novos significados e são recolocadas: quem autoriza a Igreja a falar em nome de Deus? A razão, independente dos sacerdotes e da teologia, não pode desvendar o mecanismo de Sua obra? Os ilustrados almejam uma ciência que julgue seus resultados por seus próprios critérios, conduzida pela razão e livre da autoridade e da ortodoxia da fé(30).

é necessário matizar o rompimento anunciado por Hazard(31). Os trabalhos científicos mais importantes do final do século XVII (Newton , Leibniz, Locke etc) por vezes acompanham e aprofundam linhas de investigação desenhadas anteriormente. A experiência empírica e a dúvida metódica não são pressupostos científicos que aparecem apenas nesse momento. Todavia, é possível afirmar que, na passagem do século XVII para o XVIII, os pesquisadores aprofundam essa perspectiva e os escritores se tornam mais ousados. Amadurece a idéia de que o homem necessita analisar racionalmente todas as coisas passíveis de observação e experimentação.

Concebendo a experiência sensível como princípio do conhecimento(32), a filosofia das Luzes retoma a perspectiva histórica ao investigar os fundamentos da moral, da política e até da religião. As experiências sociais e psicológicas são encaradas como pontos de partida seguros para a filosofia. Desconfia-se da especulação metafísica (talvez fosse melhor dizer: especulação teológica e cristã) a respeito da essência de nossa natureza, da justiça ou injustiça de nossos atos e comportamentos. Julgar as sociedades e os indivíduos não significa condená-los ou absolvê-los partindo de verdades supostamente anunciadas por Deus através dos livros sagrados do cristianismo. A análise do comportamento humano e dos fatos históricos deve facultar os critérios corretos para esse julgamento. Não se abandona a idéia de uma dimensão universal da existência humana,

princípio das reflexões justas. No entanto, para conhecê-la, é necessário pensar com cuidado as experiências coletivas e individuais. Para investigadores como Bayle e, mais tarde, Montesquieu, é um terrível engano afastar-se do universo das relações humanas observáveis para mergulhar em meditações abstratas sobre os preceitos da religião ou da moral. Sem estudar a vida dos povos e das nações, é impossível conhecer a realidade e a essência do homem.

Por outro lado, cresce o interesse pelo desenvolvimento da faculdade de raciocínio. Se a razão resulta "das sensações que a alma registra, do trabalho que a alma executa sobre si própria"(33), é fundamental conhecer como esse "trabalho" evolui ao longo dos séculos.

Admitindo, portanto, a importância da filosofia sensualista para a historiografia ilustrada, salientamos que a revalorização da experiência sensível é apenas um dos aspectos da retomada da noção de processo histórico. O interesse pela análise das instituições e dos costumes não implica necessariamente na idéia de um aperfeiçoamento das faculdades humanas. Por que o estudo das experiências sociais transforma em tema decisivo a passagem da vida selvagem para a *vida civilizada*?

Não encontraremos uma resposta satisfatória pensando a historiografia ilustrada somente como consequência da *Revolução Científica*. Um conjunto complexo de fatores produz as condições propícias para o desenvolvimento de

concepções historiográficas que, de alguma forma, estão presentes na cultura europeia desde a Renascença.

Atentemos para alguns processos que muitos comentadores, priorizando as contradições e os empréstimos entre as abordagens teórico-científicas(34), não costumam relacionar com a revitalização da historiografia humanista no século das Luzes.

Em primeiro lugar, analisaremos o impacto do crescimento da expansão europeia no século XVIII.

Segundo Pierre Chaunu(35), o século XVI inicia a quebra de barreiras entre a *civilização europeia* e as *culturas* de outros continentes. Mas o período seguinte, a *Europa clássica* do século XVII, conserva as posições daquela primeira ousadia:

Le rapport Europe/civilisation et "cultures", jusqu'au milieu du XVIIIe, reste celui du second XVIe siècle. On communique assez pour se connaître, pour que les influences s'exercent au niveau des représentations et des pensées. La Chine trouble l'Europe des années 1680. Et pourtant, l'Europe est restée sur les rivages; l'Asie est intacte, l'Afrique est abîmée mais non pénétrée(36).

Na América, só os ibéricos se estabelecem de modo estável antes do século XVIII. Os impérios europeus iniciam o século das Luzes como *entidades fugazes*.

A primeira metade dos anos 1700 sinaliza uma nova expansão ultramarina: no Brasil a exploração de metais aumenta a população e a ocupação do interior; entre 1740 e 1790 a América espanhola dobra sua área de exploração

efetiva; a disputa franco-britânica na América do Norte torna-se mais intensa e impulsiona o crescimento da presença européia; o mesmo ocorre na Índia a partir de 1740. Por volta de 1750, o progresso técnico amplia as possibilidades da navegação marinha: o Pacífico é revisitado e melhor conhecido. Em 1780 cerca de 30% da população mundial está sob governo das potências européias.

Mesmo no interior do continente europeu as nações de cultura ocidental ampliam suas fronteiras. Entre 1680 e 1770, com as derrotas do Império Otomano, cresce a área ocupada no leste europeu: a Prússia oriental, a Hungria, a Polônia e a Rússia tornavam-se regiões mais populosas e integravam-se à vida da Europa ocidental.

O comércio se intensifica juntamente com a evolução dos transportes, da agricultura e das manufaturas: aumentam as áreas cultivadas; cresce a presença do Estado na criação da infra-estrutura econômica (estradas, portos, pontes etc); as técnicas do trabalho artesanal se tornam mais eficientes e complexas.

Conclusão:

Le monde, à la fin du XVIII^e siècle, s'était refermé sur lui-même, à la limite technique de ses possibilités. Les Européens avaient pu réaliser la circumnavigation, les conditions de la navigation du XVIII^e siècle ne permettaient pas de conserver toutes les côtes à l'intérieur d'une esquisse même rudimentaire d'économie-monde. (...) Le monde s'ouvre, entre 1760 et 1770, pour se refermer rapidement, non plus sur le pouvoir des moyens de l'homme des Lumières, mais bien sur la terre entière(37).

Diante desse quadro, podemos supor que, se no século XVI os europeus foram colocados diante da diversidade das sociedades do planeta, é no século XVIII que se estreita e se consagra o contato. Segundo Chaunu, a expansão europeia é um processo contínuo, mas, do início do século XVII ao início do século XVIII, seu ritmo diminui, acelerando posteriormente.

Na Renascença, a descoberta de "novas" sociedades provoca um grande impacto(38). A comparação de outras formas de vida social com os padrões europeus ajuda a promover a problematização de crenças, valores e comportamentos. Entretanto, muitos europeus pensam os *novos* mundos a partir de formulações monstruosas ou paradisíacas a muito presentes no imaginário europeu. Isso dificulta - mas não impossibilita - uma investigação mais profunda da origem das diferenças entre os povos. A princípio, imagens distorcidas oferecem respostas que de alguma forma apaziguam inquietação provocada pela diferença(39). Aos poucos, porém, surgem livros de missionários e viajantes que descrevem as características de povos estranhos e exóticos, mas que devem ser reconhecidos como *humanos*(40). A partir do final do século XVI, o estreitamento do contato e o grande volume de obras sobre os outros continentes colocam uma nova ordem de perguntas para a consciência europeia: depois do espanto diante do *outro*, a convivência e o interesse de dominá-lo ou de convertê-lo exigem a recomposição do imaginário europeu, ou seja, tornam-se insatisfatórios os antigos mitos e as

teses teológicas que explicam a sua existência. A revalorização da pesquisa empírica na segunda metade do século XVII pode ter acentuado o interesse pelo conhecimento preciso desses povos.

Os europeus, com a retomada do crescimento da expansão, tem acesso a uma erudição considerável a respeito dos não-europeus e estabelecem com eles relações profundas e constantes. Se compararmos o século XVIII com o XVI e mesmo com o século XVII, notaremos que, no primeiro, a América e a Ásia estão integradas de modo mais orgânico ao mundo europeu, intensificando a exigência de tornar suas sociedades inteligíveis. Sendo assim, o velho interesse pela alteridade é renovado a partir de uma base material e intelectual mais complexa e extensa(41). Nesse novo jogo de significados, as imagens monstruosas ou animais das não-europeus - características dos séculos XVI e XVII - são substituídas por configurações mais positivas: em alguns aspectos, a vida dos selvagens parece ser mais feliz que a dos europeus. Veiculada pelos textos ilustrados, essa imagem incita a reavaliação da sociedade européia.

Cresce o sentimento de que o universo humano é múltiplo e contrastante. Os europeus do século XVIII participam de modo cada mais ativo da vida dos povos de outros continentes: transformam os seus hábitos e, por outro lado, dependem deles para movimentar o comércio, para tornar produtivas suas colônias, para combater inimigos em territórios ultramarinos. Nas Américas, na Austrália e mesmo

na África formam-se sociedades com raízes europeias, mas que contém algo novo, produto da dialética da colonização. A consciência da diversidade amadurece, penetra fundo na cultura europeia e estimula a análise a respeito do caráter do *outro*. A insistente denúncia da alteridade, de universos ao mesmo tempo estranhos e humanos, desafia preceitos e crenças que até então definiam a *natureza* do homem.

A consciência da alteridade questiona principalmente os critérios de análise social que se baseiam na Revelação cristã(42). Os chineses, por exemplo, não conhecem o Evangelho, mas parecem ser dirigidos por excelentes princípios, mesmo quando analisados do ponto de vista dos jesuitas(43). Como observa Norman Hampson, a Europa cristã descobre que é apenas um "ramo feliz da família humana"(44). A análise sociocultural das Luzes não abandona completamente os valores cristãos, mas tenta despi-los de sua roupagem teológica. No imaginário ilustrado, a China exemplifica a forma de organização social que alguns analistas gostariam de encontrar nas nações cristãs. Servindo de contraponto para a crítica destas últimas, a imagem da China representa também uma possibilidade: ela não é um *outro* mundo inatingível e perfeito - um modelo completamente racional que deveria ser imitado -, mas um mundo diferente, com experiências que podem ser comparadas às experiências das sociedades europeias. A China é sugestiva, ou seja, ela indica um caminho alternativo e factível para a organização da vida civil. Descrevendo e comentando o Estado chinês, os

ilustrados possivelmente projetam seus princípios. Porém, não devemos perder de vista o que significa para o pensamento europeu uma imagem favorável desse Estado: sugere que os homens podem ser bem governados mesmo não sendo cristãos. Nesse caso, o interesse em conhecer outras sociedades se articula com a crítica da ortodoxia e o desejo de reformar a própria sociedade europeia.

No século XVIII, a expansão dos europeus consagra-se como processo crescente e irreversível. Nessas circunstâncias, os ilustrados são estimulados a explicar e avaliar o significado desse processo. Não basta admitir a existência de diferentes formas de organização social, negando a irracionalidade das sociedades não-cristãs. É preciso também pensar suas relações com o mundo europeu.

As múltiplas formas de vida social aos poucos deixam de surpreender para serem assimiladas - ou pelo menos toleradas - em uma nova concepção de humanidade. Mas para que o *outro* participe desta última, algumas questões precisam ser enfrentadas: por que ele é diferente? Tendo em vista as diferenças, quais as características universais da espécie? Que princípios devem regular as relações entre os povos?

Diante das incertezas deixadas pelo abalo da teologia cristã e pela multiplicidade da vida social, essas perguntas se apresentam como decisivas: trata-se de recompor a universalidade do gênero humano, oferecendo critérios seguros para o governo das nações e para a convivência entre elas.

Veremos que essas questões levantadas pela expansão europeia penetram na historiografia ilustrada. A comparação da história das nações da Europa cristã com a história de outras sociedades se apresenta como um método frequente de análise e interpretação social.

Outro fator importante para da historiografia ilustrada é a existência, especialmente na França e na Inglaterra, de grupos sociais cultos e enriquecidos que se caracterizam como mercado consumidor para os escritores, fonte de prestígio social independente da corte do rei e, de modo crescente, público capaz de realizar pressão política sobre a monarquia.

O dinamismo do comércio e das manufaturas, estimulado pela expansão ultramarina, enriquece camadas significativas da burguesia da Europa ocidental. O crescimento do Estado e do movimento mercantil atraem parte da nobreza para atividades administrativas e comerciais, provocando uma lenta transformação de seus valores, interesses e sensibilidade. No século XVIII, esses dois grupos, embora experimentando contradições e conflitos, se articulam de maneira mais complexa que nos séculos anteriores. Na Inglaterra, França e Holanda, eles se associam em empreendimentos econômicos, lêem os mesmos livros, compartilham a administração do Estado e, em alguns casos, encontram-se nos mesmos círculos sociais. Repartem experiências e produzem um universo cultural comum(45). A presença de nobres e burgueses entre os pensadores

ilustrados é uma das indicações da constituição desse universo. A convivência entre os setores mais esclarecidos da nobreza e os mais bem postos da burguesia - por vezes enobrecida - possibilita o surgimento de trocas de idéias, intrincadas relações de influência e de sedução intelectual, debates filosóficos e literários, enfim, diversas oportunidades de contato que produzem crenças e ideais expressos pela crescente atividade editorial (jornais literários, panfletos, livros etc) e artística (o teatro, as óperas etc). Essa circulação sociocultural independente da corte, pois é alimentada pela vida mundana das capitais. Ela começa a configurar o que chamamos de *opinião pública*.

A constituição dessa nova esfera social é possível graças aos lentos progressos da alfabetização e da imprensa. Durante todo o século XVIII, aumenta o número de pessoas que sabem ler(46). Em grande medida, isso decorre do crescimento demográfico das camadas sociais capazes de educar os filhos. O dinamismo econômico do século também contribui para esse processo. Por volta de 1750, já existe um número considerável de indivíduos em condições de participar da circulação de idéias e emoções que os livros, jornais e panfletos promovem. Surge um verdadeiro mercado consumidor para toda espécie de literatura, algo que estimula uma intensa atividade manufatureira e comercial. A imprensa se consolida como um setor econômico com seus próprios interesses e disposto a publicar obras que satisfaçam os consumidores. As monarquias européias se mostram incapazes

de estabelecer um rígido controle sobre um mercado complexo em expansão(47).

A presença desse público ilustrado - composto por aristocratas, financistas, comerciantes bem sucedidos, membros da administração estatal e do sistema judiciário, clérigos, cientistas e literatos - estimula o debate sobre uma série de problemas relativos ao papel da sociedade civil. Está se configurando um novo conceito de cidadania: o indivíduo reconhecido enquanto membro do Estado, aos pouco supera a condição limitada de súdito, ou seja, alguém que controla suas ambições pessoais em nome da autoridade reguladora do príncipe; além disso, ele mobiliza sua razão e seus talentos para o sucesso dos negócios nacionais, o que não significa, necessariamente, questionar o poder do soberano, mas opinar sobre temas para os quais está capacitado em função de sua atividade profissional ou de seu conhecimento. Lentamente, o cidadão deixa de ser compreendido apenas como espectador ou objeto das deliberações do poder monárquico; passa a participar de um *público pensante* capaz de emitir juízos a respeito dos problemas coletivos. Com esse novo quadro, os governantes precisam buscar legitimação dentro da *zona crítica* formada por um público capaz de opinar(48).

Assim, o letrado, como divulgador e analista, ganha novas atribuições: esclarecer os outros cidadãos sobre os assuntos de interesse coletivo(49). No início do século XVIII, os letrados, em geral, são aristocratas, religiosos

ou cortesãos em uma casa nobre. Em meados do mesmo século, muitos se transformam em críticos literários, escritores e polemistas. Tentando sobreviver da venda de seus textos, devem ser úteis e agradar a um conjunto de leitores que transcende os círculos aristocráticos.

Um grande número desses homens termina como *subletrados* incapazes de ingressar na elite ilustrada(50). Outros ainda dependem dos privilégios concedidos pela corte ou do mecenato de aristocratas. Estamos tratando de uma mudança lenta e contraditória. De qualquer maneira, em meados do século XVIII, não há como negar a existência de um público culto, comprometido com a expansão ultramarina, o crescimento comercial, a racionalização do Estado e o universo cultural das *Luzes*. Ele forma uma *zona crítica* na qual os governantes buscam legitimação e, por outro lado, um mercado consumidor em expansão que exige escritores capazes de tratar de seus problemas coletivos e de responder à nova sensibilidade urbana.

É esse público que chama a história humanista para o centro da vida literária. A narrativa das aventuras de reis e heróis aristocráticos não lhe satisfaz. Busca compreender os problemas sociais, as origens das instituições e costumes de seu país. A nação é sentida como o ambiente em que a cidadania se efetiva, o meio indispensável para sua existência. Portanto, torna-se necessário esclarecer o movimento coletivo que a constitui.

A historiografia das *Luzes* floresce no seio de um público - ainda uma elite - que procura entender sua própria constituição e sua força. No século XVIII, a história redefine a identidade entre grupos sociais prósperos, participantes do processo que forma uma sociedade civil paralela ao Estado nacional, mas capaz de interferir nas medidas deste último. Em sua maioria, nobres e burgueses ilustrados permanecem monarquistas. Mergulham nas relações capitalistas, mas preservam os valores aristocráticos. Propensos a tudo submeter à crítica, temem a desordem. A história se transforma em um dos campos de conhecimento sobre os quais esse público contraditório pretende opinar.

Temos agora um quadro a partir do qual podemos pensar a constituição da historiografia das *Luzes*: a *Revolução Científica* consagra uma metodologia atenta aos dados empíricos, mas voltada para a descoberta de leis universais; a expansão ultramarina coloca o problema da origem da diversidade humana e a necessidade dos europeus responderem ao desafio da integração planetária; o novo público ilustrado abre o debate sobre a origem e a importância das instituições e dos costumes nacionais, debate que deixa transparecer o interesse em explicar o desenvolvimento das nações enquanto obra coletiva. Além desses fatores, Huppert indica que a historiografia das *Luzes* também revitaliza uma tradição: o pensamento renascentista formula uma concepção de processo histórico que, marginal no século XVII, talvez

sirva de referência para a estratégia historiográfica do século XVIII. Temos, portanto, quatro fatores relevantes.

Qual o produto da conjugação desses fatores?

A ortodoxia católica da Contra-Reforma desconfia da historiografia humanista, mas o enorme sucesso das teses da *Revolução Científica*, pelo menos entre os membros da elite ilustrada, é suficiente para abalar profundamente o prestígio dessa ortodoxia. Apesar da cesura, ao longo do século, um número crescente de homens cultos se interessa por temas antes restritos ao universo dos chamados *libertinos*. A história e a investigação de questões sociais muito provavelmente são favorecidas por esse movimento.

As trocas culturais e o novo olhar que recai sobre a América e a Ásia tornam cada vez mais insatisfatórias as explicações tradicionais do cristianismo a respeito da natureza do homem e da origem das sociedades. Além de dispor de muitos relatos sobre os não-europeus, os setores mais cultos começam a sintetizar múltiplas informações e reflexões de catequizadores, diplomatas, comerciantes, colonizadores, funcionários públicos e filósofos. A complexidade do conhecimento produzido sobre os *outros* povos questiona a leitura ortodoxa da Escritura Sagrada. A Igreja e a censura não podem evitar um intenso debate que tem por tema o desenvolvimento do homem. É mais uma porta aberta para a história.

Dissemos que a *opinião pública*, pelo menos até o último quarto do século XVIII, não desafia o poder dos reis.

Todavia, ela começa a discutir a natureza e a origem desse poder. A longa crise da *consciência européia* enfraquece consideravelmente a tese do direito divino. O anseio de participação política da elite de aristocratas cultos e burgueses bem sucedidos estimula a pesquisa sobre a formação das instituições nacionais(51). Por outro lado, diante dessa elite heterogênea, a monarquia tem dificuldades de preservar a autoridade do rei acima de qualquer forma de crítica. Ao lado da preservação da unidade nacional (de certa forma garantida na França e na Inglaterra depois das guerras do século XVII), a disputa entre os Estados torna fundamental aprimorar as técnicas produtivas, melhorar o comércio e administrar o país de modo racional. O poder monárquico começa a ser julgado não só pela capacidade de manter o país unido, mas também pela eficiência administrativa e pelo desenvolvimento econômico. Não basta preservar as coisas como estão, é necessário aperfeiçoá-las. Sendo assim, a idéia de progresso, que exige uma perspectiva histórica, é conduzida para o centro do debate político, quebrando as barreiras impostas pela monarquia francesa do século XVII ao estudo do movimento social. Enfim, a reflexão histórica transforma-se em arma importante no novo cenário político.

Convém lembrar que um dos entraves para o desenvolvimento da historiografia humanista no século XVII entra em declínio: a Contra-Reforma. Em meados do século XVIII, por exemplo, os jesuítas foram expulsos da França.

O novo salto da expansão européia, a relativa prosperidade econômica e o surgimento da *opinião pública*, promovem o sentimento de que a Europa progride(52). Os sinais de prosperidade indicam que as mudanças sociais nem sempre trazem a desordem. A questão é descobrir o segredo do progresso. Para os europeus do século XVIII, a história recente (depois do século XV), apesar de diversos problemas, parece guardar o precioso segredo. A retomada da idéia de processo histórico está ligada à percepção do progresso europeu.

Progresso de quê? De um todo social difícil de nomear: envolve, ao mesmo tempo, o comportamento dos indivíduos - a *politesse*, a apreciação artística, o conhecimento científico etc - e as grandes estruturas sociais - o Estado, as religiões, o mercado etc. Na falta de um conceito mais esclarecedor para definir esse todo social, Voltaire e outros ilustrados recorrem frequentemente ao termo *vida civilizada*.

Na verdade trata-se de um otimismo cuidadoso. Durante séculos, a cultura européia, apesar de nunca ter abandonado o conhecimento histórico, nutriu por ele algumas desconfianças: Descartes, considerado por muitos como o primeiro filósofo moderno, não manifestou nenhum entusiasmo pela história.

Não existe uma infinidade de males e brutalidades reunidos aos costumes *civilizados*? A miséria e a ignorância não convivem com a prosperidade material e as *Luzes*? Os

Estados não promovem terríveis guerras entre si? Enfim, o progresso do século XVIII é apenas aparente?

Apesar do otimismo, as dúvidas quanto à existência de um processo histórico coerente e inteligível continuam incomodado os ilustrados. Observemos a maneira como três dos mais importantes pensadores das Luzes colocam o problema:

Et combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour les progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les lier à la chaîne éternelle des destinées humaines: c'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable... - Condorcet(53).

É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria afinal se mostra, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas. Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história... - Kant(54).

Vous voudriez que des philosophes eussent écrit l'histoire ancienne, parce que vous voulez la lire en philosophe. Vous ne cherchez que des vérités utiles, et vous n'avez guère trouvé, dites-vous, que d'inutiles erreurs. Tâchons de nous éclairer ensemble; essayons de déterrer quelques monuments précieux sous les ruines des siècles - Voltaire(55).

Contemplar o *quadro* dos progressos da espécie *subtraída* ao domínio do acaso. Descobrir um *propósito* da natureza em meio ao *curso absurdo* das coisas humanas. Desenterrar *monumentos preciosos* (principalmente por serem úteis) *sob as ruínas*. São diferentes expressões do desejo de encontrar um ponto de vista que indique a ordem da história enuviada pelos acontecimentos efêmeros e pelo saber fragmentado. No limite, procura-se superar o dissabor das incertezas humanas.

Condição da própria ação ilustrada, tal superação ganha diferentes matizes. No entanto, os pensadores citados concordam que a ordem da história não é de visibilidade imediata; para vislumbrá-la, é necessário realizar operações intelectuais complexas. Diante da dificuldade, os ilustrados propõem apenas esboços e ensaios.

Tentaremos mostrar como o processo civilizatório, pelo menos para Voltaire, não é apresentado como um caminho inabalável, contendo sempre as mesmas etapas. Esse processo lhe parece o resultado da ação dos homens, estando sujeito a múltiplas variações. A decadência aparece como ameaça permanente. Mas o progresso, depois de um período infeliz, sempre pode ser retomado com maior ou menor dificuldade. Veremos que a noção de *vida civilizada* é estratégica: sem recorrer à metafísica ou à teleologia cristã, ela possibilita uma perspectiva razoável para o conhecimento da

história. Entender que critérios e princípios são operados por essa perspectiva estratégica é nosso objetivo.

Veremos também que Voltaire articula a noção de processo civilizatório com a discussão a respeito da *natureza humana*. Os renascentistas já compreendiam a história enquanto campo de estudos capaz de colaborar para a análise dos *instintos* e das *afecções* do homem. Voltaire retoma essa perspectiva, mas incorpora uma concepção de *lei natural* que, em grande medida, havia sido cunhada pelo pensamento científico da segunda metade do século XVII. No próximo capítulo analisaremos que papel desempenha a idéia de *natureza humana* nos trabalhos historiográficos do autor.

Divulgador da obra de Newton e Locke, historiógrafo do rei de França e literato de sucesso, Voltaire talvez seja um herdeiro da tradição historiográfica de seu país(56). Sua obra historiográfica, além de ironizar as superstições e condenar a barbárie, pretende ser útil aos interesses do público ilustrado - a elite urbana capaz de interferir nos grandes temas nacionais -, elucidando a alteridade das formas sociais e as oscilações da história européia.

SEGUNDO CAPÍTULO

A NATUREZA HUMANA COMO FUNDAMENTO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

Julgar e entender as diversas formas de sociedade é uma das maiores inquietações dos filósofos do século XVIII. Se interessam também pelas mudanças ao longo do tempo: de que maneira um império tão brilhante como o romano decaiu e foi tomado por grupos de nômades? Como os extraordinários egípcios teriam se rebaixado quase à barbárie? Avaliar a espécie humana é, entre outros desafios, compreender a inconstância e a variedade da vida social.

As *Luzes* propõem a filosofia como resposta a esses desafios. Pensar de modo filosófico significa libertar-se dos dogmas e preconceitos. Sensualista, Voltaire não aceita explicações sobrenaturais para a inconstância e a diversidade: os homens devem ser explicados pelas suas obras e pelo seu comportamento. Ao escrever sobre a condição humana, o filósofo das *Luzes* prefere partir de experiências observáveis ou fatos comprovados, afastando qualquer conceito universal metafísico.

Os ataques e as dúvidas de Voltaire ganham formas surpreendentes para o leitor moderno. O filósofo não se separa do historiador e do literato. O demolidor de preconceitos deve agradar, provocar satisfação estética, fazer rir. Um belo texto é a forma mais eficiente de estimular o pensamento, é salientar os limites e

possibilidades do homem. Os personagens de suas sátiras, caricaturas das misérias e fraquezas humanas, fazem com que idéias e comportamentos aceitos sem contestação ganhem configurações estranhas, inesperadas, monstruosas; ridicularizam regras e preceitos pretensamente universais e sagrados(1). Essas caricaturas permitem uma exibição espetacular dos abusos e erros, facilitando, segundo a concepção ilustrada, o trabalho de esclarecimento da verdadeira natureza dos homens.

Sendo assim, analisando alguns contos de Voltaire, é possível distinguir as noções e atitudes humanas que o autor considera naturais.

a) *Redução escatológica e natureza humana*: indícios na ficção.

Em *Le Monde Comme Il Va*, publicado pela primeira vez em 1748, o personagem principal, Babouc, é escolhido pelo anjo Ituriel para observar e julgar uma grande cidade asiática: Persépolis - caricatura da Paris do século XVIII. Babouc é incumbido de aconselhar o anjo a condenar ou não a cidade à destruição. O anjo escolhe Babouc por dois motivos: ele demonstra ter discernimento e não conhece a cidade, sendo portanto um observador imparcial.

Babouc toma contato com um cenário paradoxal, onde a polidez, a doçura e as pessoas benfazejas convivem com a leviandade, a vaidade e as pessoas malfazejas. O mal e o

bem, o belo e o grotesco se sucedem na narrativa. Chocado, Babouc exclama:

Inexplicables humains, (...) comment pouvez-vous réunir tant de bassesse et de grandeur, tant de vertus et de crimes? (2)

Ele encontra paradoxos em todos os setores da vida social de Persépolis: no exército, nos salões, entre os religiosos e letrados. Até a configuração arquitetônica da cidade comporta obras belas e disformes.

Diante desse quadro, Babouc conclui que Persépolis é um composto de elementos díspares: mistura de racionalidade e estupidez, de compaixão e egoísmo. O juízo de Babouc incita o anjo a desistir de destruir ou corrigir Persépolis, deixando-a seguir por si mesma, pois "se tudo não é bom, tudo é passável"(3). Por fim, a força sobrenatural recusa-se a interferir no intrincado destino dos homens; permite que experimentem os dilemas de sua condição.

Voltaire não se rebela contra os paradoxos do mundo: a vida humana apresenta momentos louváveis e degradantes; isto incomoda, mas é tolerável. Em Persépolis, por exemplo, o observador depara-se com violências, corrupções e mesquinhasarias. Todavia, ela não é inteiramente condenável, pois ali também floresce a sabedoria, a beleza e o amor ao próximo. Essa caricatura da civilizada Paris chega a ter aspectos encantadores: envolvido pela cidade, Babouc deseja que o anjo não a destrua. O observador imparcial experimenta

repugnância e sedução, decidindo, enfim, não condenar inteiramente o quadro paradoxal.

A sátira ridiculariza as grandes capitais européias, acusa a permanência da brutalidades e da ignorância, pinta com cores fortes as fraquezas de seus habitantes. No entanto, não insinua um pedido de transformação radical, de completa mudança de rumo. Fazendo sorrir, o texto desbanca a arrogante imagem de magnificência da cidade civilizada: ela é apenas humana, contraditória, irreduzível a um juízo final.

O personagem principal de *Zadig ou la Destinée* (primeira edição: 1747) não é apenas um observador, pois vivencia o turbilhão em que os seres humanos estão mergulhados. Zadig foi ministro de Estado e escravo, passou por diferentes dores e prazeres, foi louvado e caiu em desgraça. Ao final da narrativa, os acontecimentos possibilitam que sua coragem e suas virtudes o conduzam à plena felicidade: termina como rei e casa com a mulher amada. Sua vitória, porém, é fruto de uma trajetória sinuosa. O herói, comportando-se sempre de modo racional e dotado de inabalável retidão, experimenta acidentes e sofrimentos aparentemente injustos.

Por que Zadig experimenta tantos infortúnios para receber o que merece? Por que os acontecimentos impõem experiências paradoxais a um espírito lúcido e justo? Mistério. O anjo Jesrad, disfarçado de eremita, cruza seu caminho e afirma:

Il (o Ser Supremo) a crée millions de mondes dont aucun ne peut ressembler à l'autre. Cette immense variété est un attribut de sa puissance immense. Il n'y a ni deux feuilles d'arbre sur la terre, ni deux globes dans les champs infinis du ciel, qui soient semblables, et tout ce que tu vois sur le petit atome où tu es né devait être dans sa place et dans son temps fixe, selon les ordres immuables de celui qui embrasse tout. Les hommes pensent que cet enfant qui vient de périr est tombé d'eau par hasard, que c'est par un même hasard que cette maison est brûlée; mais il n'y a point de hasard: tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance. (...) Faible mortel! cesse de disputer contre ce qu'il faut adorer.(4)

Anuncia-se uma ordem universal que regula a diversidade da natureza e a aparente desordem dos acontecimentos. Voltaire, com alguma ironia, nos apresenta um anjo repetindo as conhecidas teses de Leibniz sobre a inexistência de indivíduos indiscerníveis e sobre o princípio de que Deus nada faz sem razão(5). Para os homens, por vezes é impossível conhecer com clareza as razões de Deus - Zadig encontra o anjo disfarçado de eremita lendo um livro ilegível. Todavia, segundo o anjo leibniziano, a imensa variedade do universo e as aventuras humanas, mesmo deixando a impressão de caos e injustiça, obedecem a uma ordem divina impossível de ser conhecida ou que só se revela depois do término de todo processo. Quanto a Zadig, o filósofo de Voltaire, resta-lhe a inquietude e a resignação: depois do discurso citado acima, o anjo parte para o céu enquanto Zadig, inutilmente, tenta lhe colocar mais uma pergunta; sem receber resposta, o filósofo, "de joelhos, adorou a Providência e se submeteu"(6). A filosofia que desconfia das

doutrinas, atingindo seu limite, não expressa um juízo final a respeito da estrutura e da dinâmica da natureza; esquivando-se de explicar a suposta ordem superior e universal, apenas esclarece e compara as diversas formas assumidas pelas coisas e pelos fatos observáveis.

Alguns anos mais tarde, Voltaire escreve *Candide ou l'Optimisme*. Talvez seus próprios infortúnios (as querelas que o levam a sair de Paris; a turbulenta estada na corte de Frederico II; as incertezas até sua fixação na Suíça) e o novo clima intelectual da França (surgem Rousseau, Diderot etc) determinem o tom ácido dessa obra(7). Nenhum anjo aparece para o protagonista do conto. O homem individual - o errante Cândido - é lançado de um lado para outro pelas circunstâncias e por suas próprias paixões, sem garantia de futuro favorável - suas virtudes não conduzem necessariamente à felicidade.

Assim como Zadig, Cândido, depois de muitas viagens e aventuras, também se une à mulher amada. Mas quando isso ocorre, ela é uma senhora horrorosa, deformada pelos anos de sofrimento (Cândido só se casa porque havia empenhado sua palavra). Zadig se torna rei; Cândido termina como pequeno proprietário rural. Nem no plano espiritual Cândido tem melhor sorte: Zadig convive algum tempo com um anjo que lhe adverte a respeito dos mistérios do mundo; o pobre Cândido desfruta apenas das companhias de um ridículo metafísico (Pangloss), um cético (Martin), um prudente anabatista e um fiel empregado (Cacambo) - nenhuma luz divina vem iluminar

seu caminho. As virtudes de Cândido possibilitam conquistas modestas. Voltaire compõe uma sátira amarga sobre o destino dos homens; tom irônico do texto procura abalar a crença de que os fenômenos são conduzidos para o melhor fim possível.

No *Candide* as desgraças da sociedade européia - as guerras, o fanatismo, as violações, os roubos, as catástrofes naturais, as traições etc - são descritas com crueza, sem justificativas reconfortantes. Há uma razão necessária para tudo isso? Estamos no *melhor dos mundos possíveis*? Voltaire não se atreve a responder de modo definitivo. Quando o metafísico Pangloss questiona um renomado dervixe a respeito da origem do mal, da natureza da alma e da harmonia preestabelecida, o sábio bate-lhe a porta no nariz - quanto a esses assuntos, é melhor se calar.

Não é anunciada uma ordem transcendente. Cândido quer conduzir sua vida no sentido de realizar seus sonhos e desejos particulares, mas acaba sendo obrigado a se adaptar às diferentes circunstâncias. De modo patético, suas ilusões desmoronam uma a uma. Voltaire ri das esperanças dos filósofos cristãos: ninguém pode estar seguro de conhecer a verdade universal; nem sempre os justos são recompensados. Vale lembrar a observação de Paul Hazard a respeito desse conto:

Somos forçados a rir perante tantas facécias; mas estas facécias, acumuladas, conduzem ao desespero. Ficamos fascinados; e, depois, vemos reaparecer o vasto e negro rio onde se afogam as nossas esperanças, as nossas ilusões(8).

Após a desilusão provocada pelo espetáculo dos acontecimentos mundanos, o que fazer? "É preciso cultivar o jardim". Trabalhar em favor do bem-estar particular e coletivo dentro dos limites que a ocasião nos oferece - eis a proposta do *Candide*. Conhecendo a vida mundana, tal como o personagem principal do conto, compreendemos que nossas vacilantes reflexões e atitudes são incapazes de condenar ou salvar o mundo. A desilusão provocada por essa consciência, afasta a expectativa de qualquer forma de juízo final - o fim último da espécie humana é um mistério. Portanto, devemos fazer o possível para tornar a vida - individual e coletiva - tolerável. Esqueçamos a felicidade eterna, o *melhor dos mundos possíveis*, a república perfeita, a *Cidade de Deus*. Façamos com que a *cidade dos homens*, mesmo com suas mazelas, trabalhe em conjunto para produzir coisas úteis aos seus habitantes, conferindo-lhes conforto, saúde, instrução, paz e algum divertimento. Dessa forma, nos manteremos afastados dos três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade(9). Esse discurso pragmático tende a descartar a teleologia cristã.

Voltaire reconhece os limites do pensamento, aponta a dificuldade de definição do sentido universal da existência humana e recomenda modéstia. Ainda que a conclusão do conto pareça sugerir um afastamento da vida pública e a concentração de nossas energias na vida privada(10), Voltaire, na verdade, não privilegia a segunda em detrimento da primeira, mas defende uma perspectiva sensualista para

ambas: para dirigi-las de modo eficaz, é preciso considerar inicialmente o mundo sensível, isto é, tomar como ponto de partida as sensações e experiências, não as finalidades transcendentais sustentadas por jogos do intelecto. Cândido, ao cultivar o jardim, abandona as teses metafísicas (o otimismo de inspiração leibniziana de Pangloss) e afasta as ilusões passionais e ingênuas (o sonho de encontrar a amada); agora, suas atitudes orientam-se para a satisfação de necessidades reais. Conduzido pela ciranda da vida, perturbado por problemas insolúveis, Cândido, até o último capítulo, é vítima dos acontecimentos - porém, até os príncipes parecem dependentes das circunstâncias(11). É no cultivo do jardim que ele supera parcialmente essa condição passiva e começa, de maneira modesta, a governar sua própria vida e a responder de modo racional a seus problemas. De aventureiro e estudante de metafísica, ele se transforma em membro útil e produtivo de uma comunidade. Neste estado, suas ações tornam-se consequentes.

No período em que escreve *Candide* e seus trabalhos historiográficos mais importantes (depois de 1750), Voltaire participa do movimento denominado por Chaunu de *redução escatológica*, ou seja, o "retorno do pensamento sobre a vida e sobre as coisas":

L'homme s'est poussé au centre. Et pas seulement l'homme, mais le corps; pas seulement le corps, mais les sens; pas seulement les sens, mais le plaisir(12).

Babouc, Zadig e Cândido são representações do filósofo ilustrado: não criam complexos sistemas de pensamento, mas, vivenciando diversas situações, são capazes de observar detalhadamente e comparar os diferentes tipos de homens e sociedades. Os três personagens são abertos e sensíveis, admitem os fatos, os paradoxos, a dor e o prazer como fontes de conhecimento. Eles choram, se encantam, inquietam-se; sua capacidade analítica não tem origem em uma serenidade fria. O absoluto lhes escapa, assim como a origem última das coisas. Reduzem suas expectativas ao que pode ser captado pelos sentidos e deduzido da experiência. Nem condenam nem redimem a espécie humana. Procuram atender as suas necessidades e compensar seus erros com trabalho e bom-senso.

O filósofo dos textos de Voltaire, sem lançar as esperanças de felicidade para além da vida terrena, para a eternidade, se volta para a economia, para os costumes, para o prazer. A escatologia da Salvação cristã deixa de orientar o olhar racional; este volta-se aos múltiplos aspectos da vida humana, buscando maneiras de torná-la mais longa, saudável, tranquila e agradável. O bem-estar dos homens enquanto indivíduos mobiliza a reflexão filosófica.

Voltaire, com requintada malícia, contrapõe o *jardim* do *Candide* ao paraíso cristão: nada garante que Deus promova o retorno de nossas almas ao lugar perfeito de onde supostamente viemos; é melhor esquecer esse lugar mítico e trabalhar para melhorar os lugares terrenos. *Cultivar o*

jardim significa abandonar o incompreensível - a vontade e os motivos divinos, o futuro de toda a espécie etc (abandonar Leibniz?) - e utilizar as faculdades humanas para resolver os problemas cotidianos, para aproveitar os recursos que se encontram à disposição e formar indivíduos saudáveis e cultos. A razão desloca seu enfoque: da Salvação das almas para o bem-estar dos corpos.

O homem não é definido como a imagem e a semelhança de Deus. Ele é apenas um dos seres da natureza, isto é, um animal que, mesmo tendo a faculdade de raciocinar, não é o centro da ordem natural(13). Incapaz de compreender todos os aspectos do funcionamento desta última, o homem não deve pressupor que todo o universo foi concebido para preparar sua felicidade ou condenação.

O ser humano, como qualquer outro ser, está submetido à *lei natural*. Esta não foi criada com a finalidade de servi-lo ou ajudá-lo; muito ao contrário, ela lhe impõe limites insuperáveis - a velhice e a morte, por exemplo - e diversas necessidades. Entretanto, a natureza também lhe oferece *jardins*: espaços e ocasiões para conhecer e desenvolver as suas faculdades, assegurando a existência da espécie. Isso não chega a ser um privilégio, já que todas as espécies receberam condições de sobrevivência.

A crítica da escatologia cristã desemboca na *redução escatológica*. Não se trata exatamente de um processo de racionalização, pois diversos autores dos séculos XVI e XVII (Descartes, por exemplo) entendem o aprimoramento da razão

como a melhor maneira de aproximar o homem de seu Criador. Mas ocorre um deslocamento de perspectiva: tomando como referência os humanistas dos séculos XVI e XVII, os autores das *Luzes* estudam o comportamento humano e a ordem social como objetos que podem ser compreendidos sem o apelo à vontade divina e à Salvação da alma. Mesmo no século XVIII o problema da relação entre homem e Deus ainda é relevante. No entanto, a imagem do primeiro apenas como uma pequena parte da obra divina, o caracteriza como um ser determinado, ou seja, Deus não move o universo em seu benefício. Ao contrário, Ele lhe impõe, através de *leis eternas*, uma posição e um lugar limitado dentro do imenso sistema da natureza. Essa determinação recai sobre cada membro da espécie, sobre os indivíduos, tal como a lei da gravidade sobre todos os corpos físicos. Sendo assim, para os ilustrados, quando se estuda os homens, é preciso considerar, antes de qualquer coisa, as determinações da natureza - essa ordem divina que nem distribui privilégios nem cria *escolhidos*.

Como dissemos acima, é correto apontar a influência da *Revolução Científica* nessa mudança de enfoque. Porém, é importante notar que as novas concepções religiosas e o declínio da ortodoxia da Contra-Reforma - no caso da França - têm um peso decisivo.

Formando-se a partir de setores aristocráticos e burgueses, a opinião pública ilustrada não é exatamente anti-religiosa e materialista. Como lembra Jean Starobinski,

mesmo os revolucionários de 1789 (importantes herdeiros da filosofia das *Luzes*), homens que aplicam duros golpes contra a Igreja Católica, não lutam para abolir o sentimento religioso, mas procuram eliminar os intermediários corruptos entre os homens e o Ser Supremo(14).

Os filósofos das *Luzes* desconfiam da existência de uma aliança de Deus com a humanidade, ou melhor, com uma parte da humanidade - os cristãos. A imagem da natureza como sistema de leis implacáveis, uma das decorrências das teorias de Newton, aos poucos inviabiliza a esperança de um compromisso divino em favor da Salvação: Deus, ao fixar *leis eternas*, não poderia fazer promessas ou revelações especiais a uma de suas criaturas. Deus não havia estabelecido a ordem natural em benefício dos homens(15). Partindo dessa crítica, os ilustrados atacam as instituições religiosas que se consideram os elos fundamentais do compromisso divino, da aliança de Deus com os seres humanos. Voltaire, por exemplo, afirma a existência de Deus, mas busca seu testemunho nos fenômenos naturais regulares(16), não nos livros sagrados e nos preceitos de uma crença religiosa.

Se apenas a natureza apresenta um registro confiável da ordem divina, o estudo das características naturais do homem - os sentimentos, faculdades, instintos, necessidades que todos os indivíduos da espécie manifestam - é a única maneira de iniciar a reflexão de nossas ligações com a divindade. A preocupação do século XVIII com o *homem natural* e a *natureza humana* (veremos que nem sempre significam a

mesma coisa) tem, portanto, uma profunda relação com a desconfiança a pouco anunciada: o objetivo de filósofos como Voltaire não é excluir completamente Deus do pensamento ocidental, mas abandonar a idéia do homem como ser *escolhido*, desacreditando o discurso teológico das igrejas cristãs. Estas, a partir da crença na *escolha*, atribuem um sentido à existência humana. Entre os ilustrados, o novo sentido dessa existência só pode ser pensado a partir do estudo das manifestação incontestes da obra de Deus: as regularidades dos fenômenos físicos, ou seja, a ordem natural. Criatura determinada pelas implacáveis *leis da natureza*, o homem perde a identidade mística com o Criador.

Analisando alguns contos de Voltaire, tentamos levantar indícios de como a *redução escatológica* se relaciona com a concepção ilustrada de *natureza humana*. A seguir, aprofundaremos a investigação do significado desse termo em Voltaire, analisando sua articulação com a idéia de processo histórico.

b) O que é a natureza humana?

Vejamos o diálogo que Voltaire cria para o artigo "Necessário" do *Dicionário Filosófico*:

Osmin

Y a-t-il des notions communes à tous les hommes, qui servent à les faire vivre en société?

Selim

Oui. J'ai voyagé avec Paul-Lucas, et partout où j'ai passé, j'ai vu q'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, et les ennemis de cette liberté comme les ennemis du genre humain; ceux qui pensent différemment m'ont paru des créatures mal organisées, des monstres comme ceux qui sont nés sans yeux et sans mains.

Osmin

Ces choses nécessaires le sont-elles en tout temps et en tous lieux?

Selim

Oui; sans cela elles ne seraient pas nécessaires à l'espèce humaine(17).

Como Babouc, Zadig e Cândido, o sábio Selim é um viajante atento: dados recolhidos em diferentes lugares orientam sua reflexão. Para ser consistente, a investigação filosófica sobre o comportamento humano deve se fundamentar no conhecimento empírico e na comparação da diversidade social. Comparando os dados empíricos de suas viagens filosóficas, Selim sentencia: existem *noções comuns a todos os homens*. Estas manifestam-se como aprovação ou repúdio a certas atitudes. Membros de diversas sociedades apresentam reações semelhantes quando confrontados com situações como o castigo dos inocentes e o desrespeito à liberdade de pensar. A recorrência dessas reações permite que elas sejam julgadas *necessárias*: alguns indivíduos podem desrespeitar pai e mãe ou serem intolerantes, mas a maioria das pessoas em qualquer parte do mundo choca-se com essas atitudes e tende a condená-las. Essas *noções* só podem ser elucidadas pelo observador que compara as maneiras de agir e pensar de múltiplos povos, depurando os aspectos particulares de cada

um e filtrando os elementos comuns. Apenas o contato com o estranho - o estrangeiro - permite uma descrição clara das *noções comuns* à espécie.

Entretanto, *noção* é uma palavra de múltiplos significados. No sentido em que é empregada por Voltaire, ela não significa uma *idéia inata* - Voltaire rejeita completamente essa tese(18). As *noções comuns* não expressam arquétipos universais, ou seja, formas modelares presentes no intelecto que determinam o conhecimento e as atitudes dos homens. Elas são adquiridas do mundo exterior? Em última instância, não: comunidades com diferentes experiências, vivendo em ambientes diversos, manifestam sentimentos e opiniões muito semelhantes.

Segundo Voltaire, assim como todos os homens têm estômago para digerir e boca para comer, eles têm reações e princípios de ação que se manifestam de maneira imediata nos indivíduos. Essas *noções necessárias* ou *comuns* prescindem da fé religiosa, da cultura e das leis dos Estados. Tanto um muçulmano como um cristão se revoltam com a falta de respeito ao pai e à mãe. A raiz do justo e do injusto não é a especulação filosófica, o dogma religioso ou qualquer outro artifício intelectual. As *noções necessárias* ao cumprimento da justiça são instintivas: os homens sentem um impulso de rejeição diante da injustiça e de aquiescência diante de uma atitude justa.

A afirmação do caráter instintivo das *noções* do justo e do injusto implica, em Voltaire, na crítica de crenças

religiosas e sistemas filosóficos que se apresentam como paradigmas de justiça indispensáveis ao gênero humano. No artigo "Necessário", através da sátira ao islamismo, Voltaire ataca todos que pretendem atribuir um valor universal aos padrões éticos historicamente determinados:

... il serait ridicule de penser qu'on n'eut pu remplir ses devoirs d'homme avant que Mahomet fût venu au monde; il n'était point de tout nécessaire à l'espèce humaine de croire à l'Alcoran: le monde allait avant Mahomet tout comme il va aujourd'hui(19).

As doutrinas não antecedem o estabelecimento dos direitos e deveres elementares dos membros das sociedades humanas. Seguindo as mais diferentes doutrinas, os homens podem fundar uma convivência pacífica e segura. Eles não necessitam de Maomé ou Jesus Cristo para viver em grupo e fixar regras coletivas estáveis - lembremos o caso da China. Cristãos e muçulmanos têm em si algo que, independente de suas crenças e doutrinas, é capaz de garantir-lhes uma vida social regular e próspera; algo que se refere à *natureza humana*.

Sendo instintivas, as *noções necessárias* à vida social têm origem nos próprios indivíduos. Antecedendo qualquer formulação doutrinal, essas *noções* não se constituem a partir da razão ou da experiência. Elas podem ser elucidadas pela primeira e aperfeiçoadas pela segunda. Entretanto, elas se manifestam de maneira grosseira, imediata, mesmo nos indivíduos inexperientes e pouco cultivados. Segui-las é uma

necessidade que não exige reflexões complexas e conhecimentos profundos. Como sugerimos acima, elas nem representam uma conquista do homem nem são produzidas pelo seu desenvolvimento.

A pouco salientamos que a descrição das *noções necessárias* exigem o estudo do *outro* - do estrangeiro. Como o homem ignorante pode conhecê-las sem operar esse estudo? A bem dizer, o ignorante é justo sem conhecer o que é a justiça, pois ele é incapaz de discursar a respeito do assunto. O conhecimento preciso das *noções* elementares da justiça necessita da *viagem* filosófica de Selim, mas as reações imediatas que as manifestam são impulsivas. Não há mérito em seguir esses impulsos. Porém, elucidá-los é meritório, pois coloca os homens em guarda contra os doutrinadores que pretendem impor regras e comportamentos para toda a humanidade.

Essas *noções* de caráter instintivo derivam simplesmente do arranjo material do organismo ou recebem alguma interferência de um *espírito* ou *alma*? Voltaire não nos oferece uma resposta conclusiva. Vejamos uma passagem do artigo "Alma":

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? (...) Or cette première âme animale n'existe certainement point, elle n'est autre chose que le mouvement de vous organes. Prends garde, ô homme! que tu n'as pas plus de preuve par ta faible raison que l'autre âme existe. Tu ne peux le savoir que par la foi. Tu es né, tu vis, tu agis, tu penses, tu veilles, tu dors, sans savoir comment(20).

Para Voltaire, a essência humana é enigmática. Somos incapazes de definir o que é matéria ou espírito. Desconhecemos, portanto, o princípio de nossa organização(21). Seja qual for o nosso esforço, atingiremos um conhecimento apenas parcial da *natureza* da espécie.

Antes de prosseguir, convém salientar a imutabilidade que Voltaire atribui à configuração atual do corpo humano. Ao contrário de Buffon e de outros contemporâneos, ele pensa os componentes da ordem da natureza - as espécies animais, a geografia do planeta etc - como estruturas imutáveis. Sendo assim, nega a existência de uma história natural: a obra do Ser Supremo é um conjunto regrado em que os elementos permanecem eternamente com as mesmas formas e funções. Talvez em nenhum outro aspecto de sua filosofia a crença deísta apareça de modo tão explícito. Uma espécie animal, por exemplo, pode até ser extinta, mas não sofre mutações na sua organização natural - os documentos confiáveis a respeito da história do homem supostamente demonstram essa verdade. Voltaire confere pouca atenção aos vestígios de mudanças naturais já disponíveis no século XVIII - as conchas marinhas encontradas nos Alpes, por exemplo -, ridicularizando o trabalho de naturalistas como Burnet e De Maillet(22).

As *noções necessárias*, portanto, manifestam-se em uma organização corporal que não sofreu mutações ao longo dos

séculos, já que o ser humano sempre apresenta as mesmas necessidades e instintos.

Sendo assim, podemos perguntar: a experiência histórica da espécie não interfere nesse impulso instintivo que determina o justo e o injusto? Por outro lado, o que significa exatamente a palavra *noções*?

Uma passagem do *Ensaio sobre os Costumes* poderá ajudar a responder essas perguntas:

Il est prouvé que la nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent 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. Qu'un enfant voie déchirer son semblable, il épouvera des agoisses subites, il les témoignera par ses cris et par ses larmes; il secourra, s'il peut, celui qui souffre(23).

Comparada com o artigo "Necessário" do *Dicionário Filosófico*, essa passagem evidencia uma variação conceitual que confunde o leitor: as *idéias úteis* que *precedem* as *reflexões morais* parecem ter o mesmo sentido das *noções comuns* analisadas até aqui(24). Ambas não dependem da análise racional e das circunstâncias socioculturais. Entretanto, temos na última passagem uma formulação a primeira vista paradoxal: Voltaire relaciona essas *noções* ou *idéias* com impulsos que além de instintivos são patéticos - os *sentimentos de comisseração e justiça*.

Para Voltaire, a *idéia* é "uma imagem que se pinta no meu cérebro"(25). A modo como esta imagem é *pintada* depende necessariamente da sensação de um objeto exterior, pois, ao

contrário do que afirmam os discípulos de Descartes, não existem *idéias inatas*. Mas Voltaire não se arrisca a explicar em detalhe como as sensações se transformam em idéias; os passos desse processo permanecem enigmáticos(26).

Todavia, na passagem acima o filósofo afirma que a imagem da dor violenta de um homem inquieta até uma criança. Ao se processar em *idéia*, a sensação dessa cena, por caminhos enigmáticos, vincula-se a um intenso *elã* passional: o cérebro da criança só *pinta* a *idéia* da cena a partir de sentimentos de rejeição e revolta e de identidade com a dor do *semelhante*. É possível supor que essa *idéia útil* (ou *noção comum*) se manifesta de algum modo imbricada com os sentimentos, como se estes cruzassem o processo que transforma a sensação em *idéia*. A bem dizer, esta última não pode se apresentar sem eles.

Para Voltaire, o homem não é apenas uma *caixa-preta* organizado para fixar as imagens adquiridas do exterior. Ao recebê-las, ele ativa impulsos emocionais, manifestando imediatamente um conjunto de sentimentos que não dependem de sua capacidade de refletir. Tais sentimentos, capazes de *inspirar* *noções* e *idéias* a partir de uma sensação do mundo exterior, são tomados como *naturais*.

Analisemos os dois sentimentos citados, ou seja, a *comiseração* e a *justiça*. A primeira parece se relacionar com o espetáculo do sofrimento do outro: ele nos envolve emocionalmente, incita *afecções* para as quais nossa organização sensível está disposta. Ao presenciar a dor

alheia, o individuo tem uma reação instintiva de angústia e desespero. A idéia do justo e do injusto forma-se no cérebro através da situação (no caso, o espetáculo) que possibilita a experiência de sentir esse impulso reativo e patético.

Ao comentar os selvagens no *Ensaio sobre os Costumes*, Voltaire salienta:

... 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 commiserations et de justice qui sont dans son coeur(27).

O princípio de justiça não é um privilégio dos povos civilizados. Mesmo os ignorantes podem tê-lo no coração. Por um processo insuficientemente esclarecido pelos textos do filósofo, nossos órgãos, quando estimulados pela percepção das dores ou dos prazeres de outros homens, emitem sentimentos que estabelecem uma certa identidade entre os indivíduos. Essa identificação sentimental - cordial - é indispensável para a sociabilidade.

Voltaire se distancia de Hobbes: a vida social deriva dessa forma de identidade de fundo patético - de uma empatia natural -, não de um contrato conscientemente formulado pelos indivíduos para garantir a segurança particular de todos; o egoísmo não é o único princípio dinâmico da espécie(28). A sociabilidade é, em grande medida, sustentada pelos enigmáticos impulsos do coração.

Mas Voltaire não opõe o coração ao cérebro:

Qui nous a donné le sentiment du juste et de l'injuste? Dieu, qui nous a donné un cerveau et un cœur. (...) Rien n'est ce que'on appelle inné, c'est-à-dire né développé: mais répétons-le encore, Dieu nous fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce(29).

Os sentimentos sociáveis, como a comiseração e principio de justiça, derivam da estrutura orgânica do homem, sendo *necessários* para a preservação da espécie. Eles participam da dimensão racional e cordial dos indivíduos, pois nenhuma idéia de justiça se forma sem a interferência dos impulsos cordiais, ou seja, sem que a sensibilidade humana não seja sacudida pelo espetáculo da dor e do prazer alheio. O principio de justiça é instintivo, mas ele precisa ser *desenvolvido* pela experiência que faz com que o homem *sinta* seus impulsos naturais e *pinte* as idéias no intelecto. É preciso evitar o bloqueio da correspondência entre *cérebro* e *coração*, ligação decisiva para a dinâmica da razão e da sensibilidade.

Dessa forma, se a experiência histórica não altera a essência do principio instintivo de justiça, ela, ao menos, possibilita o desenvolvimento de sua expressão, isto é, das conexões entre sentimento e idéia.

Até o momento procuramos explorar a dimensão instintiva da *natureza humana*. Porém, Voltaire define o homem como um ser racional(30). Esse aspecto também merece análise.

Em textos como *Zadig*, *Candide* e *Micromegas*, a razão do homem - este ser frágil, habitando um pequeno planeta -

parece incapaz de desvendar todas as obras do Criador. Ela esclarece parcialmente as leis naturais, mas não é exatamente demiúrgica, fonte de criações originais. Impotente para transformar as determinações da natureza, resta à razão entender e melhorar as características fundamentais dos homens:

Nous perfectionnons, nous adoucissons, nous cachons ce que la nature a mis dans nous; mais nous n'y mettons rien(31).

A razão não é incapaz de conferir um novo caráter ao ser humano. Sua função é formular idéias e reflexões partindo da realidade existente. Em Voltaire, a idéia não atribui uma nova essência às coisas; ela as expressa de maneira fiel ou deformada, ou seja, apresenta com clareza ou obscuridade o que os sentidos transmitem. A razão pode combinar sensações, propondo formas não captadas de imediato pelos sentidos; mas, para que isso não se caracterize como loucura, os arranjos idealizados devem seguir a regularidade da ordem natural.

A descoberta das leis naturais a partir da depuração da multiplicidade do mundo sensível, talvez seja a maior tarefa da razão ilustrada. Depurar significa purificar o mundo sensível de seus aspectos particulares e de seus acidentes, possibilitando a composição de idéias gerais. Esta operação exige o trabalho de cotejamento de uma grande quantidade de dados, captando as características recorrentes de um fenômeno nos diversos momentos e lugares em que ele ocorre.

A identidade entre ordem natural e razão provém do fato da segunda iluminar a primeira através da análise dessas recorrências. Voltaire descarta a consubstancialidade entre a racionalidade humana e os princípios divinos ordenadores do universo(32). As idéias racionais apenas apresentam de modo lúcido os fenômenos da natureza e as leis que os regulam, isto é, propõem imagens corretas e compreensíveis da obra do Criador.

Desse modo, a razão está plenamente explicada? Não. Como o homem é capaz de comparar as percepções da diversidade do mundo e abstrair as leis da natureza?

J'ai interrogé ma raison, je lui ai demandé ce qu'elle est: cette question l'a toujours confondue(33).

Il est impossible à nous autres êtres bornés de savoir si notre intelligence est substance ou faculté: nous ne pouvons connaître à fond ni l'être étendu, ni l'être pensant, ou le mécanisme de la pensée(34).

Voltamos a encontrar o enigma da conexão entre o pensar e o sentir.

Todavia, é possível notar que, diferente de Descartes, Voltaire tende a aproximar a faculdade de pensar – de formar idéias – de outras faculdades do corpo humano. Desconhecemos sua dinâmica como desconhecemos a dinâmica das outras faculdades. Não podemos apresentar provas científicas de que ela resulta da alma distinta do corpo(35). Mas, de qualquer forma, temos apenas a atividade orgânica dos indivíduos como campo de investigação do problema.

Assim, Voltaire, desafiando os cartesianos, insiste em correlacionar a faculdade de pensar com outras atividades orgânicas. Tomemos apenas dois exemplos do *Dicionário Filosófico*:

Voyons d'abord ce que tu sais, et de quoi tu es certain: que tu marches avec tes pieds; que tu digères par ton estomac; que tu sens par tout ton corps, et que tu penses par ta tête. Voyons si ta seule raison a pu te donner assez de lumière pour conclure sans un secours surnaturel que tu as une âme(35).

Nous sommes étonnés de la pensée; mais le sentiment est tout aussi merveilleux: Un pouvoir divin éclate dans la sensation du dernier des insectes comme dans le cerveau de Newton. (...) Un homme qui naîtrait privé de ses cinq sens serait privé de toute idée, s'il pouvait vivre(37).

A faculdade de pensar não é apresentada como superior às outras faculdades humanas. A crítica ao cartesianismo, porém, é ainda mais profunda: o pensamento depende dos sentidos; é impossível pensar abstendo-se de todas as outras atividades orgânicas. Essa dependência aniquila a imagem de uma razão completamente autônoma frente às necessidades do corpo. Raciocinar bem significa aceitar e conduzir com prudência esse jogo de dependências.

Temos aqui algo decisivo para a *redução escatológica*: com a revalorização da sensibilidade corporal, a razão ilustrada volta-se para a dor e o prazer dos indivíduos. O corpo, ainda objeto de reflexões morais, deixa, no entanto, de representar a fonte do pecado ou do sofrimento através do qual a alma se salva. Significa agora a única morada - *ethos*

- do ser humano: nele, o homem experimenta as necessidades e os instintos, desenvolve a razão e a sensibilidade. O corpo, portanto, ganha um estatuto escatológico: transcendendo a figura de instrumento da alma, torna-se o princípio e o fim da ação.

Ao questionar a tradicional divisão cristã entre corpo e alma, Voltaire coloca no centro do debate filosófico problemas até então periféricos: a produção e a circulação de mercadorias, por exemplo, podem ser entendidas como temas fundamentais, pois se relacionam com a satisfação de necessidades básicas. A razão é uma faculdade a serviço do bem-estar do corpo; sua realização não deve acontecer em um mundo espiritual, independente das exigências físicas.

O crescimento capitalista torna cada vez mais importante o debate a respeito dos novos campos de interesse filosófico - o comércio, as manufaturas, as finanças públicas, a estrutura administrativa do Estado etc. No tempo de Voltaire, uma parte significativa do público dos filósofos está envolvida com as articulações entre mercado capitalista e Estado nacional(38). Portanto, existe um ambiente bastante receptivo ao deslocamento operado por Voltaire. Ele opera esse deslocamento como crítica à escatologia cristã(39), redefinindo o *telos* a ser perseguido. O interesse pelo corpo e por sua sensibilidade nos parece decisivo para a formulação da idéia de processo civilizatório.

Tendo em vista o que foi dito, poderíamos ainda perguntar: além da razão e dos sentimentos naturais, algo mais participa da *natureza humana*?

Sim: uma outra ordem de impulsos que Voltaire frequentemente denomina de *paixões*. Analisaremos a seguir como o autor enfrenta um dos temas mais antigos da filosofia.

c) Paixões e virtudes

Voltemos ao artigo "Necessário" do *Dicionário Filosófico*. Depois de ouvir uma explicação de Selim, Osmin indaga:

Comment donc arrive-t-il que des hommes naissent privés d'une partie de ces choses nécessaires?

Selim

C'est que les lois générales de la nature ont amené des accidents qui ont fait naître des monstres; mais en général l'homme est pourvu de tout ce qu'il lui faut pour vivre en société(40).

Assim como os indivíduos podem nascer com alguma parte de seu corpo atrofiada ou deficiente, os homens, por vezes, pensam e agem em oposição aos sentimentos naturais. Para Voltaire, esse comportamento é monstruoso.

Por que os membros da espécie por vezes massacram povos inteiros, roubam e manifestam intolerância com as crenças alheias? O *coração* humano, além dos sentimentos sociáveis, comporta outros impulsos passionais:

Puisque la nature a mis dans le coeur des hommes l'intérêt, l'orgueil et toutes les passions, il n'est pas étonnant que nous avons vu, dans une période d'environ dix siècles, une suite presque continue de crimes et de désastres. Si nous remontons aux temps précédents, ils ne sont pas meilleurs(41).

Ao analisar o conjunto da história europeia da Idade Média ao século XVIII, Voltaire indica as *paixões* como responsáveis por *crimes e desastres*. Cruzando essa afirmação com o que foi discutido acima, podemos supor a existência de dois tipos de impulsos patéticos: os sentimentos sociáveis e as *paixões* identificadas com o *orgulho* e o *interesse*. Os textos de Voltaire apontam para uma *natureza humana* antagônica e tensa.

O homem é um ser social, sensível à dor e ao prazer do outro, capaz de se identificar com seu semelhante. A consciência dessa sociabilidade, que corresponde a um princípio de justiça, pode conduzir à solidariedade e alicerçar a constituição da ordem social. Todavia, ele pode ser cruel, agindo de modo brutal e perverso para satisfazer seus interesses egoístas.

Ambicionando riqueza, honra e poder, ou fanatizado por uma superstição, o homem pode sufocar ou perverter sua sociabilidade. Inquieto para colocar o mundo exterior a serviço de suas crenças e desejos, perde a tranquilidade e a prudência do bom observador; julga a partir de preconceitos ou da ambição possessiva, pois não mantém a calma necessária para refletir.

Exemplo desse comportamento, Voltaire oferece no capítulo LIV do *Ensaio sobre os Costumes*: "Da Primeira Cruzada até a tomada de Jerusalém"(42). Todos os grupos envolvidos nas Cruzadas estavam dominados por diferentes *paixões*.

Na Primeira Cruzada, a *multidão* que seguiu Pedro Eremita, embriagou-se com o *entusiasmo religioso* provocado pela *imaginação forte* e pelo *ardor de sentimentos* desse pregador fanático. Segundo Voltaire, Pedro arregimentou *vagabundos* e ignorantes, apresentando-lhes de maneira viva e tocante um final glorioso para suas vidas humildes: vingar a morte de Jesus. A possibilidade de assaltar o rico Oriente também seduziu esses miseráveis. As pregações de Pedro excitaram um *furor epidêmico*, o que arrastou para a aventura "uma multidão de novos senhores inquietos, independentes, amantes da dissipação e da guerra". O Papa Urbano II, percebendo que o furor despertado pela vivacidade de Pedro poderia ser vantajoso, ofereceu aos *novos senhores* "a redenção de todos os seus pecados (...) lhes impondo como penitência seguir a maior de suas paixões: correr às pilhagens"(43). O interesse da Igreja era massacrar os muçulmanos e estabelecer uma monarquia cristã universal. O resultado da campanha do exército de Pedro Eremita foi desastroso: depois de saquear algumas cidades, ele foi destruído pelos turcos.

O fracasso deveu-se à desorganização - Pedro nada sabia a respeito da arte da guerra - e à brutalidade dos

combatentes - movidos apenas pelo entusiasmo e pelo desejo de pilhar. Como um projeto tão mal concebido pôde mobilizar tantas pessoas? Voltaire encontra aqui uma paixão perigosa: o furioso entusiasmo popular inspirado pela imaginação forte. Como surge esse entusiasmo? Vejamos o artigo "Imaginação" do *Dicionário Filosófico*:

Il y a deux sortes d'imagination: l'une, qui consiste à retenir une simple impression des objets; l'autre, qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières. La première a été appelée imagination passive; la seconde, active (grifo do autor). (...) Cette imagination passive n'a certainement besoin de secours de notre volonté, ni dans le sommeil, ni dans la veille (...) c'est un sens intérieur qui agit nécessairement (...). Cette faculté passive, indépendante de la réflexion, est la source de nos passions et de nos erreurs: loin de dépendre de la volonté, elle la détermine, elle nous pousse vers les objets qu'elle peint, ou nous en détourne, selon la manière dont elle les représente. (...) Cette espèce d'imagination servile, partage ordinaire de peuple ignorant, a été l'instrument dont l'imagination forte de certains hommes s'est servie pour dominer. (...) L'imagination active est celle qui joint la réflexion, la combinaison à la mémoire. Elle rapproche plusieurs objets distants; elle sépare ceux qui se mêlent, les compose et les change; elle semble créer quand elle ne fait qu'arranger; car il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées; il ne peut que les modifier(44).

Fonte de muitas paixões, a *imaginação passiva* não compõe as impressões que recebe, ou seja, não há intervenção consciente das faculdades do indivíduo promovendo operações de distanciamento e aproximação entre as sensações - inexistente uma atitude analítica. Como a *vontade* não interfere na *imaginação passiva*, esta assume um caráter servil. Oriundas dessa *imaginação*, as paixões estabelecem uma relação irrefletida entre o indivíduo e o objeto de seu

interesse: a sensibilidade do primeiro é determinada pela representação momentânea do segundo; permanece nessa determinação e orienta suas ações, ou seja, o indivíduo é incapaz de utilizar outras referências para recompor a forma que o objeto apresenta no momento em que é conhecido. Preso ao impacto da primeira representação, o apaixonado não a modifica. Não há problema quando esse impacto expressa apenas os instintos de sobrevivência e de sociabilidade (por exemplo: a fome que a imagem de um alimento estimula; sentimentos paternais diante do filho). Porém, a relação com o objeto torna-se perigosa quando este é apresentado para a *imaginação servil* por uma *imaginação forte*, isto é, quando é representado a partir de idéias e símbolos que dificultam a manifestação daqueles instintos. Nesse caso, o homem ignorante e simples, incapaz de operar com múltiplas referências, pode ser conduzido pelos que sabem fazer das imagens um instrumento de poder: os homens de *imaginação forte*, percebendo que o ignorante assimila passivamente as mensagens chocantes e vivas, compõem representações que provocam satisfação imaginária, seduzindo-o e acorrentando seus interesses a um quadro de desejos obsessivos - a imagem *forte* (artificial) pode conduzir os sentimentos do indivíduo simples e grosseiro.

Voltemos ao discurso historiográfico. Foi a incapacidade de usar a *imaginação ativa* - esta "aproxima muitos objetos distantes, separa aqueles que se misturam, compõe e modifica" - que levou os ignorantes a se

entusiasmarem com a vivacidade de Pedro Eremita. O *entusiasmo* originou-se da passividade diante das representações compostas pelo pregador e, ao mesmo tempo, a ansiedade de salvar a alma e de adquirir riquezas fabulosas lhe oferecem um terreno fértil. A conquista da imaginária *Terra Prometida* - representada a partir dos relatos míticos e bíblicos - foi sentida como um objetivo que precisava ser atingido de qualquer maneira. As mediações foram desprezadas; não houve o tempo necessário para o cálculo das ações. Assim, as palavras de Pedro dominaram a mente de seus comandados, impossibilitando a análise de suas possibilidades de sucesso. A missão por ele anunciada cegou esses homens simples: eles ignoraram e abandonaram os problemas reais de sua existência. A brutalidade foi a consequência da busca irrefletida de uma felicidade ilusória.

Mesmo depois da derrota de Pedro Eremita, quando os cruzados foram conduzidos por chefes "mais políticos, menos entusiastas, mais acostumados ao comando"(45), o espírito de aventura e o fanatismo provocaram pilhagens e carnificinas. A tomada de Jerusalém, por exemplo, se realizou com um "espírito de vertigem, fúria, deboche e irritação"(46): os habitantes da cidade foram inutilmente massacrados; os judeus chegaram a ser queimados vivos. Apesar do cálculo político de alguns comandantes e da Igreja, o *entusiasmo epidêmico* motivou a maioria dos cristãos. A narrativa de Voltaire salienta as destruições e as poucas vantagens

obtidas: os europeus conquistaram a Judéia por um período efêmero; aliás, ela não era um lugar agradável e próspero. Só as cidades italianas (em especial Gênova), centros abastecedores dos cruzados, conseguiram algum lucro com a guerra. Na história, quando o *entusiasmo* passional comanda, o caos se instaura.

Os termos empregados por Voltaire nessa narrativa - *ardor de sentimentos, entusiasmo epidêmico, fúria, deboche, arrebatamento* etc - transmitem a imagem de movimento convulsivo, involuntário. Os cruzados não pensaram nas mortes e nos crimes que provocaram, não avaliaram as consequências destrutivas de sua fúria, nem mesmo se lembraram dos fraternos princípios cristãos. O calor dos sentimentos alienou o senso de justiça e a racionalidade. Voltaire sublinha o comportamento de homens que perderam o controle dos próprios atos. A *imaginação*, tomada por representações vibrantes e irreais, não concebeu um plano de ação razoável, fundado no cruzamento de evidências empíricas. A fantasia e o desejo imediato arrastaram-na sem permitir a análise, ou seja, o ato de separar, aproximar e compor as sensações. A Igreja e alguns fanáticos modelaram objetivos artificialmente necessários (recuperar a Terra Santa e submeter os infiéis à verdadeira religião) que se misturaram à ambição bárbara e predatória.

Desmedido e inflexível, o *entusiasmo* passional não inspira obras duráveis. Por outro lado, um grupo por ele reunido entra em conflito e se dissolve, pois o homem

apaixonado não limita o ímpeto capaz de transformá-lo em algoz do outro. Isso também está exemplificado na narrativa das Cruzadas: mergulhados em suas paixões egoístas, os chefes europeus, depois das primeiras conquistas, passaram a invejar-se reciprocamente; as disputas internas impediram uma defesa eficaz dos territórios ocupados. A permanência de qualquer obra coletiva necessita de regras racionais que regulem os conflitos e expressem os sentimentos sociáveis da espécie.

No artigo "Entusiasmo" do *Dicionário Filosófico*, Voltaire relaciona o tema com o sonho e a embriaguez(47), ou seja, com situações em que o homem perde o controle dos próprios atos e da imaginação. Embriagado ou sonhando, o indivíduo não percebe a realidade com nitidez. Tudo se passa como se o contato entre os sentidos e a razão estivesse bloqueado. Na impossibilidade de ver as coisas como elas são, o homem ignora o mundo exterior. Pode parecer paradoxal, mas isso torna *passiva* sua *imaginação*: seu universo mental se fecha, deixando de operar com os dados que os sentidos comunicam e repetindo obsessivamente um quadro fixo de formas e sentimentos; enfim, o indivíduo pára de controlar o movimento da faculdade de pensar e produzir imagens. Ao sonhar, por exemplo, o homem é apenas um autômato: sua vontade jamais interfere na sequência de imagens que lhe é imposta(48). Estamos longe do conceito de inconsciente; a vontade é sempre algo consciente, jamais se manifesta de outra maneira.

Movidos pelo *entusiasmo epidêmico*, os cruzados foram verdadeiros estúpidos: agiram como que embriagados; perderam o controle das próprias idéias, transmitindo involuntariamente uns aos outros sentimentos e crenças absurdas. *Epidêmico*, esse *entusiasmo* é entendido por Voltaire como uma espécie de peste que se espalha quando os costumes são grosseiros e os homens ignorantes - é o caso da Idade Média européia. Como a doença, o *entusiasmo* pode inflamar os homens até o ponto de inibir suas faculdades naturais. O fanatismo, por exemplo, tem sua origem nesse estado doentio(49).

Assim como o corpo adoece e se deforma, a ordem social, atingida por excessos como o *entusiasmo epidêmico*, entra em desequilíbrio. As doenças e os excessos passionais não podem ser definidos como um estado natural, pois degradam as condições indispensáveis para a vida individual e social. Segundo Voltaire, a doença é uma disfunção, uma ameaça para o arranjo sem o qual o organismo padece. Ela afeta a lógica de funcionamento do corpo; sua permanência não pode ser assimilada e, portanto, o degrada. Semelhante à doença, o excesso passional é uma ameaça para a existência das sociedades. Estas precisam ser tratadas para evitar ou para curar as *epidemias* sociais. O remédio encontra-se no espírito filosófico e na docilidade dos costumes. Quando são capazes de meditar a respeito de suas experiências, analisando antes de agir, os homens evitam a exacerbação crescente dos interesses egoístas e do fanatismo.

Voltaire pensa o *entusiasmo epidêmico* como um fenômeno extraordinário. Quando ele ocorre, toda a comunidade é envolvida por um sentimento doentio, contagioso, que impede o uso da razão. Por vezes, povos inteiros são contaminados por obsessões contrárias aos sentimentos sociáveis da *natureza humana*. Apenas um lento processo de esclarecimento filosófico e de pacificação dos costumes restaura ou mantém o equilíbrio - a saúde - da vida pública, impedindo que os discursos de líderes exaltados ou arrivistas conduzam a imaginação dos homens.

Tendo em vista as passagens analisadas até o momento, é possível apontar três importantes características dos excessos passionais promovidos pela exacerbação da ambição e do fanatismo:

- 1) Eles dificultam os processos que ligam os sentidos e a faculdade de pensar, afastando esta última da realidade exterior.
- 2) Quando prejudicam a ponte entre o sentir e o pensar, sufocam também os sentimentos naturais (por exemplo: a comiseração, o princípio de justiça etc). Ao atingirem esse nível, eles desfiguram o homem e produzem os *monstros* citados pelo personagem de Voltaire.
- 3) Ameaçam as sociedades, pois perturbam a identificação sentimental entre seus membros e liquidam as mediações racionais que regulam seus conflitos e sua dinâmica interna (as leis e instituições públicas).

Essas características não foram sistematizadas por Voltaire, mas podemos encontrá-las quando cruzamos alguns de seus textos.

Podemos agora apontar a irracionalidade dos excessos passionais: enquanto a razão produz mediações entre os diferentes impulsos e sensações do ser humano, eles negam e deturpam a manifestação de parte dos sentimentos naturais.

As paixões, porém, nem sempre produzem resultados tão nefastos.

Desejar o melhor para si é tão natural quanto a *comiseração*. Imaginar a realização desse desejo com alguma excitação é comum entre os homens. Todavia, quando um interesse (não existe aqui uma clara diferença entre interesse e desejo) transforma-se em idéia fixa e determina todas as ações, o homem bloqueia os sentimentos sociáveis e inibe a análise da realidade. Desde então, o que a princípio era uma fraqueza tolerável e comum - imaginar a conquista de algo desejado -, transforma-se em excesso pernicioso. O interesse egoísta nem sempre perturba a sensibilidade natural: o problema ocorre quando ele se manifesta de modo abusivo e desregrado.

Cético, Voltaire admite que o aperfeiçoamento das leis civis e da *politesse* não elimina as paixões egoístas: elas surgem em todos os lugares e períodos. Na verdade, elas nem sempre se manifestam com a mesma intensidade. Algumas sociedades as policiam melhor. Todavia, elas sempre

representam um perigo. Quantos impérios não decaíram por excesso de cobiça, orgulho ou fanatismo?

Voltaire reconhece que as paixões egoístas são inevitáveis, mas devem se limitar às fronteiras do que é possível conquistar com trabalho e respeito às regras sociais. Elas não podem ultrapassar as cercas do jardim.

Hazard observa que a moral ilustrada não despreza os interesses passionais:

As paixões são um fato natural; seria pois um erro pretender suprimi-las: um erro e uma impossibilidade. (...) As paixões são úteis: e, para o provar repetia-se uma metáfora que ia passando de livro para livro, acrescentando cada autor algumas variações ao tema: tal como os pilotos temem as calmarias e invocam os ventos que lhes impelem o barco, muito embora esses ventos tragam por vezes consigo a tempestade, assim as paixões nos animam, quase nos submergem se não tomamos cuidado, mas sem elas não poderíamos navegar(50).

Seria absurdo tentar aniquilar as paixões. Elas impulsionam o movimento humano: o orgulho e a ambição, quando controlados pela autoridade pública, estimulam o comércio e a indústria. Uma ordem civil razoável adapta o jogo de interesses particulares às *noções necessárias* à vida social.

Liberar certas paixões mediante regras que evitem excessos, segundo Voltaire, é a maneira eficiente de promover o bem comum. A razão necessita aproveitar e dirigir a energia dos diferentes impulsos passionais, equilibrando interesses egoístas e sentimentos sociáveis.

No cenário que Voltaire desenha para a história, as paixões representam o movimento e a inconstância de estados, enquanto a razão representa o equilíbrio e a estabilidade. As paixões, quase sempre nomeadas no plural, são múltiplas e contraditórias - mesmo o homem ambicioso tem o sentimento natural de *comiseração*. Quando a razão consegue orientá-las, a vida civilizada floresce(51).

Civilizar é produzir um equilíbrio entre os diferentes impulsos passionais, evitando que eles se exacerbem e perturbem o *senso comum*(52) dos membros de uma sociedade. *Civilizar*, portanto, significa estabelecer instituições, leis, costumes e outros mecanismos sociais que regulem a excitação passional sem tentar extinguir a dimensão patética do comportamento humano. O apelo de Voltaire é pela moderação, não pela castidade.

Civilizar, enfim, é formar indivíduos virtuosos. Entretanto, Voltaire diferencia o virtuoso do casto. Virtuoso não é o homem que nunca se entrega a "deboches secretos consigo mesmo" (por exemplo: beber ou comer demais); é quem pratica "algum ato de virtude que aproveite aos outros homens", pois a *virtude* é "um comércio de benefícios" - o casto solitário jamais será virtuoso(53). O homem vil, manifestando vileza nos limites da vida privada, não pode ser acusado de comprometer a saúde pública. *Civilizar* não significa purificar os indivíduos do egoísmo e dos desejos, mas dirigir o jogo social - não importa com

quais objetivos secretos - de modo a promover a troca benefícios entre os cidadãos.

Ao se preocupar com as paixões, Voltaire enfrenta um dos grandes temas da constituição de uma elite ilustrada. Heterogêneo, o público das *Luzes* procura sua identidade. O problema está articulado com o surgimento de uma esfera pública aberta à ação individual e regulada por leis impessoais. Esfera que aos poucos rompe com os critérios aristocráticos da hierarquia tradicional das sociedades européias, conferindo-lhes plasticidade e novas formas de interdependência. A expansão européia, as relações capitalistas e o Estado nacional dissolvem as pequenas comunidades e o senhorio medieval, produzindo novos hábitos e valores. Esse processo, em diversos de seus aspectos, se inicia na Renascença e percorre os séculos XVII e XVIII.

Nas grandes cortes européias, a partir do século XVII, cresce a interdependência entre a antiga nobreza e as camadas enriquecidas da burguesia. Segundo Norbert Elias, o ambiente cortesão transforma os padrões de manifestação das emoções: se na Idade Média era aceitável que os nobres manifestassem abertamente os instintos ou os prazeres físicos, por vezes confrontando-se com os preceitos da elite clerical, na corte dos monarcas dos séculos XVII e XVIII, "a satisfação direta do desejo pelo prazer foi circunscrita por grande número de barreiras e proibições"(54). O autocontrole é decisivo na sociedade de corte. As dificuldades de viver em um grupo social amplo, diversificado, relativamente

móvel, onde todos disputam prestígio e estão submetidos à autoridade do monarca, exige que os indivíduos se tornem cuidadosos ao expor suas emoções - é preciso satisfazer os desejos sem ofender a majestade real e a sensibilidade dos pares. O cortesão participa de um universo delicado, onde a defesa dos interesses privados deve se adequar às barreiras sociais e à etiqueta.

Vejamos uma passagem de Elias sobre o processo que produz essa convivência social:

... lentamente, durante o século XVI, mais cedo aqui, mais tarde ali em quase toda parte com numerosos reveses até bem dentro do século XVII, uma hierarquia social mais rígida começa a se firmar mais uma vez e, de elementos de origens sociais diversas forma-se uma nova classe superior, uma nova aristocracia. Exatamente por essa razão, a questão de bom comportamento uniforme torna-se cada vez mais candente, especialmente porque a estrutura alterada da nova classe alta expõe cada indivíduo de seus membros, em uma extensão sem precedentes, às pressões dos demais e do controle social. (...) Forçadas a viver de uma maneira em sociedade, as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente, mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais(55).

Os círculos que Voltaire frequenta, em especial até fixar residência na Suíça em 1754, são a última expressão da classe superior comentada por Elias. Vimos no capítulo anterior que, no século XVIII, elementos de origens sociais diferentes continuam a ingressar no cume da hierarquia social: na França, por exemplo, muitos nobres têm origem burguesa e, por outro lado, plebeus ilustres, como Voltaire, frequentam os círculos aristocráticos.

A *virtude* do *Dicionário Filosófico* corresponde, de certa maneira, aos parâmetros do comportamento polido dos salões e cortes, pois não exige a regeneração das intenções individuais, mas sim o refinamento do modo de expressá-las diante de homens do mesmo nível social. Não se recomenda que os indivíduos abandonem seus interesses e sua honra, mas seu comportamento deve ser requintado, obedecendo as normas do *comércio* entre os homens. Eis o ponto central para Voltaire: os membros da elite necessitam manifestar suas ambições e seu orgulho dentro dos limites da vida policiada, possibilitando uma convivência pública em que floresça o debate racional - as *ciências*, as *artes* e a filosofia - e o bom gosto - as *belas-artes* devem possibilitar prazeres delicados.

Esse ideal de *virtude* sinaliza, em alguma medida, o aumento de expectativa de consideração entre os indivíduos promovido pelas relações da sociedade de corte. Ferir a sensibilidade do outro é tomado como erro grave, enquanto a polidez é um mérito, independente das intenções secretas do homem polido.

Porém, o ideal de *virtude* expresso por Voltaire também se articula com a esfera pública que, no século XVIII, emerge na vida mundana das principais capitais européias. A nova esfera pública não é indiferente à corte, mas questiona as formas tradicionais de exercício de poder e de obtenção de prestígio.

Com a criação de instituições independentes da corte dispostas a debater os negócios públicos e as artes - Habermas oferece como exemplos dessas instituições os *coffee-houses* ingleses, os *salons* franceses e os jornais literários e políticos fundados em vários lugares da Europa ocidental -, redefine-se o significado da autoridade: o argumento e a polidez mundana se firmam em oposição ao "cerimonial das hierarquias sociais" e, ao mesmo tempo, "setores que até então não eram questionáveis" - as *belas artes*, a forma de legislar, as medidas estatais para o mundo comercial e financeiro - são problematizados(56). Nesse meio social mundano, os indivíduos, enquanto pessoas privadas e não como detentores de um posto na hierarquia social estabelecida (detentores de cargos no Estado ou títulos de nobreza), se reúnem e discutem em público. Essa nova esfera os absorve como indivíduos igualmente capazes de raciocinar e sentir(57), mas capazes também de adquirir as mercadorias que instrumentalizam o pensamento e a sensibilidade - no século XVIII já existe um mercado de livros, jornais, obras de arte e espetáculos acessível aos proprietários burgueses. Podemos vislumbrar um universo plástico, abrindo-se ao debate, à crítica e à criação de novas identidades entre os participantes da vida urbana.

O homem virtuoso de Voltaire, portanto, não é exatamente o cortesão, ainda que o gosto e a honra deste último continuem a servir de modelo. Mas esse modelo é deslocado para um outro cenário: a esfera pública que

acabamos de mencionar. O deslocamento comporta transformações, pois, a *virtude* de Voltaire não se refere apenas às regras e à habilidade exigidas pelo comportamento cortês, mas principalmente à sensibilidade e à faculdade de raciocinar, assim como aos talentos do proprietário produtivo. A polidez e a emulação respeitosa transcendem o universo da corte e penetram no círculo da *república de letras* e dos detentores dos meios de produção. Na esfera pública, os direitos e os deveres têm como referência a humanidade e não a nobreza dos indivíduos.

Assim, os textos de Voltaire propõem princípios norteadores dessa esfera pública: é preciso coibir expressões muito exaltadas de egoísmo, de orgulho ou de *entusiasmo* por uma crença - é necessário garantir a consideração dos indivíduos pelos seus concidadãos -, mas é útil que opiniões e interesses privados possam se manifestar de maneira moderada. Os homens cultos e capazes de dirigir empreendimentos econômicos não podem ser desprezados e reduzidos ao silêncio. Nas *Cartas Filosóficas*, por exemplo, Voltaire revaloriza a condição dos agentes econômicos:

Je ne sais pourtant lequel est le plus utile à un État, ou un seigneur bien poudré qui sait précisément à quelle heure le roi se leve, à quelle heure il se couche, et qui se donne des airs de grandeur en jouant le rôle d'esclave dans l'antichambre d'un ministre, ou un négociant qui enrichit son pays, donne de son cabinet des ordres à Surate et au Caire, et contribue au bonheur du monde(58).

Ironizando o cortesão francês e comparando-o ao poderoso negociante inglês, Voltaire indica novas

referências para a dignidade de um homem: a autonomia individual e o poder econômico valem mais que a posição na hierarquia tradicional.

Mesmo na sociedade de corte, a ambição e os outros interesses egoístas não são completamente reprimidos. Ao contrário do que sugere o termo *absolutismo*, o rei, mesmo tentando impor um rígido controle sobre algumas áreas (o mundo das letras, por exemplo), negocia com setores da aristocracia e da burguesia(59). O caráter heterogêneo dos membros da corte e dos altos funcionários do Estado exige do monarca uma atitude pendular: endurece nas questões que podem ameaçar diretamente sua imagem de superioridade; concede favores aos grupos sociais mais fortes - ou seja, privilégios em troca de obediência. É claro que o soberano sempre pode utilizar a força. Mas, na maior parte dos casos, a corte está aberta a um jogo delicado: o cortesão, preservando suas opiniões e sentimentos, deve exprimi-los de maneira cuidadosa e persuasiva, adequando-se à dignidade do interlocutor, sem questionar abertamente a autoridade monárquica(60). Assim, a corte e o Estado, pelo menos na monarquia francesa, se constituem como espaços de negociação e de expressão moderada dos interesses dos indivíduos que, mesmo não sendo pessoas privadas em sentido estrito (se mantêm presos aos encargos e papéis sociais de sua posição na hierarquia tradicional)(61), buscam, através do jogo de influências, uma forma de ascensão dentro dos limites impostos pela ordem hierárquica.

As idéias de Voltaire a respeito das paixões procuram abrir o que na corte do Antigo Regime é apenas um pequena fresta: a expressão de interesses e opiniões individuais. O trato entre cortesãos ainda lhe serve de referência, já que os interesses e as opiniões individuais devem ser expostos com refinadas mediações e ganhar uma forma *doce* e persuasiva. O filósofo, porém, atribui um sentido novo e amplo aos sentimentos egoístas: eles estimulam o dinamismo dos homens, fazendo-os agir de modo construtivo. Dessa forma, transformam-se em forças propulsoras do processo civilizatório. Além da honra de colorido aristocrático, os interesses propriamente privados - o desejo de prosperar no mundo comercial e produtivo, de instruir-se e educar os filhos, de bem-estar nas relações afetivas, enfim, o interesse de *cultivar o jardim* - precisam ser considerados pela esfera de decisões do Estado e pelos debates públicos.

Em Voltaire, as paixões não se resumem à incansável busca aristocrática de prestígio nobiliário e glória. Representam também os interesses vinculados à acumulação capitalista e à notoriedade que a esfera pública do século XVIII possibilita. Ser virtuoso significa manifestar esses interesses sem ferir a humanidade do outro. O *comércio* entre os homens deve ser organizado tendo em vista o caráter sensível e patético de todos os indivíduos.

Tous ces peuples ne nous ressemblent que par les passions, et par la raison universelle qui contre-balance les passions, et qui imprime cette loi dans les coeurs: 'ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit'. Ce sont là les deux caractères que la nature empreint dans tant de races d'hommes différents, et les deux liens éternels dont elle les unit, malgré tout ce qui les divise. Tout le reste est le fruit de la terre, et de la coutume(62).

Para Voltaire, comparar os diferentes povos e costumes, assim como a variedade existente no mundo físico, desmente as superstições e os preconceitos, pois demonstra que as paixões e a razão estão em toda parte. A filosofia e a história não devem omitir essas duas características humanas.

Ernst Cassirer sustenta que Voltaire, seguindo Newton, tenta reduzir os fatos históricos a leis,

mas não seria possível, tanto em história quanto em qualquer outra área, chegar-se ao conhecimento das leis sem descobrir um pólo imóvel no fluxo dos fenômenos(63).

Diante da multiplicidade de formas de convivência entre os homens, Voltaire recorre à ajuda da "psicologia" para encontrar esse pólo imóvel. A "psicologia" demonstra que:

...a humanidade não poderia ultrapassar as fronteiras de sua natureza - que essa natureza, entretanto, não é dada de uma vez por todas, que deve, pelo contrário ser elaborada pouco a pouco e continuamente imposta através de obstáculos e resistências.

Assim, a razão é

...por toda parte uma e idêntica, (...) mas, longe de se manifestar exteriormente em sua perenidade e em sua

universalidade. ela dissimula-se por trás da multidão de usos e costumes.

A história de Voltaire mostraria como a razão "sobrepuxa pouco a pouco as resistências, como se torna o que é por natureza"(64).

Cassirer não atenta para o antagonismo e as tensões que Voltaire aponta na condição humana: grande parte dos obstáculos e resistências que a razão encontra para se desenvolver não é exterior ao homem, pois tem origem passional. A influência de Newton conduz à busca de leis racionais para a história; mas Voltaire admite a presença das paixões em todos os grupos humanos. Se o natural é o que ocorre em toda parte, as paixões não são absurdas - apesar de sua exacerbação ser monstruosa e doentia. Em Voltaire, a história não é somente a manifestação da razão oculta entre os diversos costumes; é também a manifestação tensa e inevitável do calor passional. Este último, porém, pode ganhar expressões cada vez mais refinadas e belas.

Um dia os excessos passionais serão completamente eliminados? O filósofo não se propõe a responder esse problema, afinal desconhecemos a finalidade da ordem da natureza.

É difícil sustentar com Cassirer a tese de que Voltaire compreende o processo civilizatório apenas como a progressiva manifestação exterior da razão. Os trabalhos historiográficos do filósofo francês indicam uma sinergia entre os dois componentes da *natureza humana*. Capaz de

governar os impulsos passionais, a razão jamais poderá liquidá-los. O processo civilizatório resulta da expressão razoável desses impulsos, ou seja, permite a manifestação da racionalidade humana, mas esta é incapaz de modelar completamente os interesses e motivações humanas. Aperfeiçoar os homens é fazê-los usar a razão em favor da satisfação de suas necessidades físicas e do refinamento de seus sentimentos, promovendo mais prazer e menos dor.

Além de introduzir no campo historiográfico as concepções de Newton e Locke, Voltaire procura responder aos dramas de uma elite em busca da própria identidade. A formulação de *leis naturais* para a sociabilidade humana não é uma simples decorrência do prestígio da física experimental; é um momento da luta pela constituição da esfera pública autônoma capaz de inverter, segundo a formulação de Habermas, "o princípio da soberania absoluta": o conhecimento das supostas *leis naturais* exige um amplo debate de idéias, questionando a "política do segredo de Estado praticada pela autoridade principesca"; por outro lado, muitos ilustrados (Voltaire, Montesquieu, Locke etc) pretendem que as *leis naturais*, reveladas pelo "raciocínio político do público", estabeleçam paradigmas para os movimentos do soberano(65). Para legitimar seu poder na esfera pública que surge no século XVIII, o governante deve agir tendo como referência a *natureza* das coisas humanas. A definição dessas *leis* significa uma tentativa de oferecer um horizonte comum para os valores e interesses antagônicos dos

participantes do público ilustrado, configurando uma idéia de humanidade que solde e fortaleça esse conjunto heterogêneo. Assim, tal definição tem um importante sentido político.

A proposta de Voltaire, porém, apresenta alguns problemas.

Através do estudo comparativo de vários povos e períodos, Voltaire pretende conhecer a *lei natural* que regula nossa sociabilidade. No entanto, o filósofo admite a existência de *monstruosidades*: as paixões por vezes escapam ao controle racional e geram comportamentos absurdos e violentos. O conhecimento que nos é possível da *lei natural* não faculta explicações razoáveis para os *monstros*. Para Voltaire, a monstruosidade representa um problema insolúvel.

É notável como sua narrativa histórica apresenta uma tensão permanente entre a descrição precisa do caráter de cada sociedade - revelando assim seus aspectos supostamente irracionais - e a aspiração de harmonizar as diferentes formas de vida social à idéia de *lei natural*. No capítulo III do *Ensaio sobre os Costumes*, por exemplo, depois de elogiar a sociedade hindu, Voltaire comenta:

L'Inde, dans tous les temps connus commerçante et industrielle, avait nécessairement une grande police; et ce peuple (...) devait avoir de bonnes lois, sans lesquelles les arts ne sont jamais cultivés; mais les hommes, avec des lois sages, ont toujours eu des coutumes insensées. Celle qui fait aux femmes un point d'honneur et de religion de se brûler sur le corps de leurs maris subsistait dans l'Inde de temps immémorial. (...) Il serait difficile de concilier les idées sublimes que les bramins conservent de être Suprême avec leurs superstitions et leur mythologie fabuleuse, si

l'histoire ne nous montrait pas de pareilles contradictions chez les Grecs e chez les Romains(66).

Ao lado de idéias compartilhadas por todos os povos cultivados e que correspondem à ordem natural, a sociedade hindu apresenta costumes singulares, terríveis, desumanos, que não têm origem na razão e nos sentimentos naturais. Esses costumes insensatos nem expressam um período de decadência nem representam opiniões pontuais, pois estão presentes na Índia desde *tempos imemoriais*. Mesmo afetando princípios fundamentais da *natureza humana*, eles fazem parte das características de uma sociedade *policiada* e de *leis sábias*.

O monstruoso e o racional podem coexistir. Apesar da tese da *lei natural*, ao longo da narrativa histórica, Voltaire indica diversas singularidades sociais irreduzíveis às supostas determinações da natureza. No caso acima, vimos que, apesar do instinto de sobrevivência, a mulher hindu aceita ser queimada junto com o corpo do marido morto. É uma atitude inexplicável, contrária ao sentimento natural de justiça e ao instinto de sobrevivência. Trata-se porém de um costume milenar, estável e aceito por todos os hindus. É impossível portanto considerar essa atitude uma loucura anedótica e efêmera. O filósofo simplesmente não consegue conceituar esse tipo de fenômeno social, deixando sua definição em aberto.

A idéia de humanidade, decisiva para a consolidação das *Luzes*, desemboca em um conjunto de dúvidas(67). Erigindo sua

obra a partir dessa idéia, Voltaire, no curso das narrativas e análises, discute costumes, crenças e comportamentos coletivos que lhe propõem problemas insolúveis. Sendo assim, podemos afirmar que as singularidades culturais tencionam seu trabalho historiográfico.

TERCEIRO CAPÍTULO

A PASSAGEM DA VIDA SELVAGEM A CIVILIZAÇÃO

No capítulo anterior discutimos o caráter antagônico que Voltaire atribui à condição humana: regulada por *leis* inalteráveis e, ao mesmo tempo, perturbada por diferentes paixões, a sociabilidade natural não impede os sentimentos egoístas.

Recusando a idéia de Providência Divina, Voltaire busca uma nova inteligibilidade para a história humana. Um dos objetivos deste capítulo é analisar a noção de processo civilizatório como resposta para esse problema. Veremos também que as teses de Voltaire a respeito da constituição da *vida civilizada* significam um esforço de compreensão da experiência histórica europeia: ele concebe uma interpretação para o processo que integra a expansão ultramarina, a crise da consciência cristã, a acumulação de capital e as relações entre o Estado e a esfera pública nascente. Assim, o drama que Voltaire atribui ao gênero humano é, fundamentalmente, o drama do europeu culto: a difícil sintonia entre a sensibilidade e os interesses individuais e as exigências da estrutura social em formação.

a) Processo histórico: universalidade e diversidade

Voltaire não opõe a história à natureza: esta última, na forma de instintos e sentimentos, é uma estrutura regular imanente que determina as necessidades e delimita as ações humanas. Mas se a história não se opõe à natureza, por que as sociedades se organizam de maneiras diferentes? Como o mesmo princípio produz efeitos diversos?

Pergunta difícil para quem acredita em leis naturais fixas e imutáveis. Vejamos a resposta de Voltaire:

Quoique ce qu'on appelle vertu dans un climat soit précisément ce qu'on appelle vice dans un autre, et que la plupart des règles du bien e du mal different comme les langages et les habillements, cependant il me paraît certain qu'il y a des lois naturelles dont les hommes sont obligés de convenir par tout l'univers, malgré qu'ils en aient. Dieu n'a pas dit à la vérité aux hommes: Voici des lois que je vous donne de ma bouche, par lesquelles je veux que vous vous gouverniez; mais il a fait dans l'homme ce qu'il a fait dans beaucoup d'autres animaux: il a donné aux abeilles un instinct puissant par lequel elles travaillent et se nourrissent ensemble, et il a donné à l'homme certains sentiments dont il ne peut jamais se défaire, et qui sont les liens éternels et les premières lois de la société dans laquelle il a prévu que les hommes vivraient(1).

O instinto das abelhas é comparável aos sentimentos sociáveis dos homens(2); estes são as primeiras leis da sociedade. A vida em comum estrutura-se a partir de fatores orgânicos e sensíveis, pois a sociabilidade, para se manifestar, não necessita de mediações culturais e históricas. Todos os homens sentem o que é indispensável à vida social (benevolência, comiseração, senso do teu e do meu etc). Vimos que os sentimentos sociáveis, derivados da lei natural, são manifestações imediatas e não necessitam do

raciocínio. Voltaire frequentemente os trata como fatores cordiais: o *coração* é a parte do corpo que comporta ou simboliza os princípios morais necessários à convivência humana(3).

No entanto, como indica a passagem acima, a diversidade das regras sociais é algo evidente para Voltaire.

Como outros filósofos do século XVIII (Montesquieu, por exemplo), Voltaire reconhece a influência das condições ambientais sobre a organização dos povos. Suas obras, porém, não expressam um rígido determinismo geográfico. No máximo, o clima, o relevo, a vegetação etc, facilitam ou dificultam o surgimento de costumes e instituições. Um exemplo: para uma nação localizada em uma ilha ou entre altas montanhas é fácil implantar um regime republicano(4).

As paixões também são responsáveis pela variedade de costumes, leis e instituições. As coisas e as imagens que excitam a imaginação e os desejos dos habitantes de uma região, em outra talvez sejam tomadas como algo vulgar. As palavras e os comportamentos ofensivos em certo lugar, exigindo punição severa, podem parecer toleráveis no país vizinho(5).

A maneira como os grupos sociais expressam as *leis naturais* (os sentimentos sociáveis), depende do meio ambiente e das relações entre seus membros (dos interesses e das paixões). Os atributos fundamentais da espécie nem sempre se manifestam do mesmo modo: todos os homens têm duas mãos hábeis, mas nem todos são grandes artesãos; em todos os

povos o pai ama o filho, mas a maneira de externar esse amor varia de sociedade para sociedade.

As diferentes formas de expressão das características da espécie não corrompem a *natureza humana*. Partindo dos recursos disponíveis e enfrentando problemas circunstanciais, os homens utilizam suas faculdades para satisfazer seus instintos e necessidades. Em Voltaire, a *natureza humana* é uma estrutura elementar que se manifesta dentro de contextos permeados por acidentes, adaptando-se às circunstâncias e aos interesses ocasionais.

A multiplicidade social demonstra a existência de diversas - ainda que finitas - possibilidades de desenvolvimento da espécie. As paixões e o meio ambiente interferem na história e no *espírito* das nações. Resta à faculdade de raciocínio ajustar impulsos naturais e circunstâncias de modo a evitar comportamentos monstruosos.

Esse ajuste é processual, algo que pode ser aperfeiçoado. Temos aqui a chave para entender o significado do verbo *perfectionner* na obra de Voltaire. Se é impossível transformar a essência das faculdades e dos sentimentos naturais, o que o processo histórico realmente modifica é a forma pela qual se exprime a relação entre a *natureza* e os aspectos acidentais da existência humana. Quanto mais os homens forem capazes de controlar estes últimos em favor do que a *natureza* impõe como necessário, mais aperfeiçoados eles serão. O processo histórico, portanto, é entendido como a luta para conferir uma forma regular à inconstância da

vida, uma regularidade que responda aos problemas circunstanciais sem afetar e sufocar os instintos da espécie. Essa forma regular corresponde ao ideal de *vida civilizada*.

Para compreender melhor essa correspondência, analisaremos uma oposição muito comum no século XVIII e que também está presente nos textos de Voltaire: *vida selvagem* X *vida civilizada*. Na Europa pós-medieval, a dinâmica da expansão ultramarina confere novo sentido à antiga oposição: além de representar uma forma de nomear as diferenças entre os europeus e os povos de outros continentes, ela assinala a superioridade dos primeiros em relação à maior parte da humanidade. Não se trata simplesmente de uma justificativa que legitima a dominação; é uma tentativa de organizar o domínio europeu, sugerindo objetivos e métodos. Surge a necessidade de pensar a crescente integração planetária, de tornar inteligível e eficaz a interferência européia na história de outros povos. Não estamos afirmando que Voltaire é um teórico do imperialismo, mas, ao afirmar que todos os grupos humanos se organizam a partir da mesma moral elementar instintiva, ele sinaliza uma tarefa humanista para os europeus que comandam a expansão: sem ferir o *princípio de justiça*, eles podem estimular e defender o desenvolvimento das potencialidades naturais do homem em todas as partes do planeta. Com a crise do ideal catequético, teses como as de Voltaire possibilitam uma perspectiva nova e razoável para o domínio colonial.

Parece-nos difícil entender o interesse do filósofo francês pelos processos civilizatórios sem considerar o debate em torno da expansão europeia.

b) A imagem do homem primitivo: Voltaire X Rousseau

Durante o século das Luzes, a *república das letras* discute calorosamente o tema da condição original do gênero humano. Na verdade, o problema não é novo. Como observamos no primeiro capítulo deste trabalho, os autores renascentistas já se preocupavam com o homem primitivo. O pensamento ilustrado confere novos horizontes ao debate. A cultura europeia está redefinindo sua posição no contexto mundial. Dilui-se a polaridade entre cristãos e infieis. Os filósofos repensam as identidades e as diferenças entre os povos. Repensam também os fundamentos da vida social. Trata-se de um debate que evidencia posições antagônicas, dúvidas e inquietações. Nesse sentido, se estudarmos as polêmicas em torno do assunto, compreenderemos melhor as teses de Voltaire e o impacto da expansão europeia sobre o pensamento ocidental.

Os textos de Voltaire escritos depois de 1760 apresentam críticas mordazes à Rousseau. Em uma passagem da "Introdução" ao *Ensaio sobre os Costumes*, mesmo sem citar nomes, ele ataca o genebrês:

Entendez-vous par sauvages des animaux à deux pieds, marchant sur les mains dans le besoin, isolés, errant dans les forêts? (...) On a écrit que cet état est le véritable état de l'homme, et nous n'avons fait que dégénérer misérablement depuis que nous l'avons quitté. Je ne crois pas que cette vie solitaire, attribuée à nous pères, soit dans la nature humaine(6).

Como essas linhas se encontram na "Filosofia da História" (uma introdução ao *Ensaio sobre os Costumes*) publicada em 1765, é provável que Voltaire esteja atacando o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, publicado em 1755.

Vejamos como Rousseau define o homem primitivo:

Concluons qu'errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables(...), l'homme sauvage, sujet à peu de passions et suffisant à lui-même, (...) qu'il ne sentait que ses vrais besoins...(7)

Mas o que se opõe completamente à Voltaire vem a seguir:

Si par hasard il (o primitivo) faisait quelque découverte, il pouvait d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnaissait pas même ses enfants. L'art périssait avec l'inventeur. Il n'y avait ni éducation, ni progrès; les générations se multipliaient inutilement; et, chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges...(8)

Voltaire não compreende o homem primitivo como o ser errante e solitário discutido no segundo *Discurso* de Rousseau, afinal "nós estamos (...) no primeiro patamar (se

é possível dizer) dos animais que vivem em rebanho"(9). O homem é um animal social.

Os primitivos não reconheciam os próprios filhos, portanto não lhes transmitiam o conhecimento adquirido - isto parece absurdo para Voltaire. Ele crê que o homem sempre viveu em família, mesmo antes de ter formado uma língua coerente. Em todos os povos conhecidos, observa-se que os homens se mantêm unidos às mulheres e amam seus filhos; portanto, a vida familiar é algo natural à espécie. A família errante, em conflito com os outros animais, é o primeiro grupo que manifesta os sentimentos naturais de sociabilidade. A origem da organização sociopolítica encontra-se na família. A bem dizer, as instituições públicas apenas aperfeiçoam os princípios de convivência e os sentimentos que florescem no seio familiar. Se homens de hábitos grosseiros procuram esposas e criam filhos, se frequentemente os amam e os protegem, como não admitir que a vida em comum é uma das necessidades naturais da espécie?

Por outro lado, nunca se teve notícia de um grande número de indivíduos isolados, incapazes de reconhecer sua prole e transmitir-lhe suas descobertas. O *estado de natureza* de Rousseau não se baseia nem em documentos nem na observação empírica. Para Voltaire, suas teses são delírios.

Voltaire aponta a semelhança entre o homem primitivo e o civilizado: os dois manifestam os sentimentos naturais que alicerçam a sociabilidade. Existem grandes diferenças nas formas de expressar esses sentimentos, mas eles estão

presentes nos dois casos. Nenhum processo histórico pode eliminar ou transformar completamente os instintos da *natureza humana*.

Para Rousseau, o desenvolvimento humano liquida com a condição original da espécie. O homem primitivo, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, não existe mais. O civilizado tem sentimentos e desejos que o tornam dependente dos demais. Seu comportamento se fundamenta em necessidades e emoções radicalmente diversas dos impulsos instintivos dos primeiros homens. A história abre um abismo entre a *vida civilizada* e o *estado de natureza*.

Voltaire refuta a ruptura entre os dois *estados* anunciada por Rousseau. O filósofo francês pensa a passagem da *vida selvagem* para a *civilizada* como um processo contínuo de aperfeiçoamento dos mesmos sentimentos e faculdades.

Como esses influentes autores do século XVIII elaboram teses tão diferentes?

Em primeiro lugar, Rousseau e Voltaire utilizam métodos diferentes para conduzir suas reflexões sobre o homem primitivo.

Rousseau prefere "afastar todos os fatos", considerando o estado inicial do homem a partir de "raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem"(10). Pretende investigar diretamente a natureza, abstraindo todo atributo ou faculdade adquiridos de modo artificial, isto é, por meio de processos muito longos. Ele

sabe que suas conclusões a respeito do *estado de natureza* são apenas conjecturas prováveis, um esforço da razão para compreender o princípio de nossa espécie. Para iniciar a análise da *natureza humana*, o investigador necessita neutralizar as ilusões provocadas pela aparência atual das relações sociais. Rousseau tenta um mergulho interior capaz de afastar o racicínio das condições exteriores da vida mundana, penetrando no âmago dos instintos e sentimentos do homem. Ele procura em si mesmo uma essência oculta, encoberta pelo progresso das *ciências* e das *artes*.

Voltaire opta pelo cotejamento dos dados empíricos disponíveis: para que se descubra as características dos primeiros homens, as descrições dos povos simples e rústicos devem ser comparadas até revelarem o que existe de comum entre eles. A análise inicia-se com o exame das semelhanças observáveis. O filósofo francês não demonstra tanta desconfiança com as aparências.

Mesmo recorrendo a referências empíricas (em vários momentos do segundo *Discurso*, Rousseau utiliza informações a respeito dos índios americanos para desenvolver suas teses), o genebrês adverte que elas tratam de homens já distantes do *estado de natureza*. É preciso um esforço de autoconhecimento para que se revelem nossos instintos e sentimentos profundos. Só é possível decifrar o estado primitivo da espécie - anterior ao processo de autotransformação - através da neutralização das atuais relações em sociedade. Sem operar esse afastamento do jogo social, o investigador

corre o risco de projetar as características de sua condição histórica sobre um estado anterior a qualquer progresso(11). Os dados empíricos sobre povos selvagens devem ser considerados, mas não podem evidenciar "um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá, e sobre o qual, entretanto, é necessário ter noções justas."(12)

Voltaire ironiza a pretensão de se conhecer profundamente os instintos e os sentimentos humanos através de um mergulho interior. Confia na observação e na experiência empírica - fontes de toda verdade segura -, negligenciando o caráter determinante que o ponto-de-visto do observador - sua condição existencial e histórica - tem para o exame de um fenômeno.

Chegamos assim a um ponto decisivo: para Voltaire é possível recortar, descrever e comparar o visível sem que os paradigmas da cultura do investigador interfiram no processo de conhecimento. Afinal, a razão, ao negar preconceitos e dogmas, produz procedimentos de validade universal.

No entanto, ao recortar e comparar os dados empíricos, Voltaire reafirma uma antiga concepção da cultura européia a respeito das sociedades tribais da América e da África: as imagina como *primitivas*, ou seja, como exemplos vivos do primeiro estado das sociedades humanas(13). Nas páginas da "Introdução" do *Ensaio sobre os Costumes*, sem nenhuma justificativa preliminar, ele afirma a identidade entre as

tribos selvagens encontradas pelos europeus nos outros continentes e os primeiros grupos sociais:

...c'est ce qu'on a observé dans plusieurs endroits de l'Amérique, où le genre humain s'était conservé dans l'état de pure nature(14).

...tous les peuples furent donc pendant des siècles ce que sont aujourd'hui les habitants de plusieurs côtes méridionales de l'Afrique, ceux de plusieurs îles, et la moitié des Américains(15).

Voltaire não apresenta provas empíricas e argumentos que sustentem essa identidade, ele simplesmente a anuncia. Seus contemporâneos - viajantes e filósofos - frequentemente representam o selvagem como expressão do passado da humanidade, de seu primeiro momento(16). Seguindo a mesma tendência, Voltaire reafirma uma idéia que lhe parece óbvia e evidente: as sociedades tribais americanas e africanas são vestígios vivos e puros de um estado original, do princípio de todos os povos civilizados. Voltaire não aponta uma alteridade radical, mas, ao contrário, compreende as sociedades tribais como o ponto de partida comum de todos os processos civilizatórios. Dessa forma, a estrutura social civilizada parece ser a chave para o estudo da estrutura social tribal. A vida selvagem cabe no discurso histórico apenas como o início de outra forma de organização coletiva. É significativo a relativa despreocupação de Voltaire com as diferenças entre as tribos americanas ou africanas, preferindo tratá-las como grupo mais ou menos homogêneo -

todas são exemplos do mesmo estado original. Entretanto, seria preciso investigar até que ponto as fontes de Voltaire possibilitam outra postura.

Antes de prosseguir, salientamos que, apesar de seu caráter homogeneizador e restrito, esse registro do selvagem problematiza a *retórica da negatividade* pela qual muitos escritores dos séculos XVII e XVIII definem os americanos e africanos: enquanto *ser histórico* - exemplo dos primórdios da espécie -, o selvagem, ainda que definido a partir das sociedades civilizadas, não é despossuído de humanidade, isto é, Voltaire evita descrevê-lo como homem indigno desse nome(17).

A constituição da identidade entre o selvagem e o homem *primitivo* depende de um jogo de comparações entre os povos recém-colonizados e a sociedade europeia. Voltaire procura tornar inteligível a inquietante existência dos selvagens (povos sem Estado, sem educação formal, sem direito de propriedade privada etc). Temos aqui uma resposta ao impacto da diferença: imaginado como *primitivo*, o *outro* deixa de ser pura negatividade, consagra-se como possibilidade de conhecimento do princípio da civilização europeia. Voltaire propõe um silogismo importante para o pensamento ilustrado: as tribos selvagens são idênticas aos primórdios da humanidade; as nações europeias fazem parte desta última; portanto o mundo selvagem pode revelar a origem dos europeus. A diferença permanece, mas cristaliza-se um elo entre sociedades antagônicas que se transformam em momentos

do mesmo processo histórico. Apesar de negar as imagens monstruosas que recaem sobre o selvagem, essa representação o define como um ser inferior: é um homem pouco desenvolvido, facilmente dominado pelo civilizado.

Por vezes, a presença dos europeus nas regiões primitivas pode ser interpretada de maneira positiva: é possível que ela refine os rudes selvagens(18). Todavia, Voltaire reconhece que as paixões frequentemente transformam os europeus em carrascos e não em educadores(19). O filósofo explica a violência somente pela excessiva ambição e crueldade dos mais fortes - os europeus -, algo que seria evitado se o bom-senso prevalecesse.

A representação da vida selvagem como o estado original da espécie é possível quando, correta ou incorretamente, seus integrantes são descritos com características que, em alguns aspectos, os assemelham ao homem civilizado: eles também manifestam o *princípio de justiça* e demonstram capacidade de conhecer o mundo a seu redor. O selvagem deixa de ser visto como monstro disforme e perigoso. Sua *natureza* é idêntica a do europeu, mas suas faculdades carecem de aperfeiçoamento. Para Voltaire, a diferença, portanto, é de estágio de desenvolvimento: no selvagem, por exemplo, os sentimentos naturais se expressam de modo grosseiro e infantil.

Tendo chegado a este ponto, podemos perguntar: qual é a principal discordância entre as idéias que acabamos de comentar e as teses de Rousseau?

O genebrês questiona a identidade triangular entre primitivo, selvagem e civilizado. O desenvolvimento das faculdades ganha aqui outro significado. As necessidades e os sentimentos que movem o primitivo são radicalmente diferentes das motivações do civilizado: o primeiro jamais necessita do reconhecimento de outro indivíduo. O selvagem, que Voltaire identifica imediatamente com o homem primitivo, recebe em Rousseau um estatuto ambíguo: pode servir de referência para refletir alguns comportamentos primitivos; no entanto, isso é apenas uma analogia criada pelo raciocínio - um constructo razoável -, pois não temos evidências empíricas a respeito dos primeiros homens. Sem rejeitar completamente os paralelos entre as tribos americanas e o *estado de natureza*, Rousseau submete à crítica o ponto-de-vista da maioria dos ilustrados. Para ele, pensadores como Voltaire fazem a obra do intelecto passar por fato natural. Assim, modos de agir e sentir que resultaram do trabalho e das relações humanas, são apresentados como atitudes e sentimentos instintivos. Ainda que seu *estado de natureza* seja completamente imaginário - ele próprio admite que é apenas hipotético -, sua crítica coloca em cheque os pressupostos que fundamentam a concepção ilustrada de *natureza humana*: a confiança na comparação entre as sociedades existentes. No passado, o homem pode ter experimentado uma condição singular que desapareceu completamente, não sendo mais possível observá-la e cotejá-la com outras experiências. É possível apenas criar

hipóteses a partir da investigação de si, de suas inclinações imediatas, abstraindo todos os artifícios da convivência social.

A obra de Rousseau (em especial *O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade*), ao tratar do homem primitivo, se opõe aos trabalhos de Voltaire em dois pontos importantes:

1) Interpreta o homem primitivo como ser singular, completamente diferente do homem civilizado. O primeiro se distingue deste último pelo isolamento e pela independência frente aos indivíduos de sua espécie.

2) Crítica a concepção de *natureza humana* que se fundamenta em um empirismo ilusório. As sociedades conhecidas ou observáveis provavelmente não apresentam o homem em seu estado primitivo, portanto são incapazes de oferecer dados plenamente confiáveis sobre a nossa condição original.

Dessa forma, as teses de Voltaire a respeito do progresso humano - o processo civilizatório - entram necessariamente em confronto com os argumentos de Rousseau.

c) *Vida selvagem como origem da vida civilizada*

No *Ensaio sobre os Costumes*, depois de descrever a vida miserável e servil dos camponeses europeus, Voltaire aponta dois tipos de homens designados pelo termo *selvagem*:

Il y a de ces sauvages-là dans toute l'Europe. Il faut convenir surtout que les peuples du Canada et les Cafres, qu'il nous a plu d'appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres. L'Huron, l'Algonquin, l'Illinois, le Cafre, l'Huttenton, ont l'art de fabriquer eux-mêmes tout ce dont ils ont besoin, et cet art manque à nous rustres. Les peuplades d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont pas même idée de la liberté.

Les prétendus sauvages d'Amérique (...) connaissent l'honneur, dont jamais nos sauvages d'Europe n'ont entendu parler. Ils ont une patrie, ils l'aiment, ils la défendent, ils font de traites, ils se battent avec courage, et parlent souvent avec une énergie héroïque (...).

Ces Canadiens étaient des Spartiates, en comparaison de nos rustres qui végètent dans nos villages, et des sybarites qui s'énervent dans nos villes(20).

Para Voltaire, o selvagem é um ser social, ainda que tal característica se manifeste de modo muito restrito: se agrupam em pequenos núcleos familiares ou tribais. No seio dessa vida comunitária e familiar, os selvagens lentamente sofisticam e desenvolvem suas potencialidades naturais. O comércio interpessoal é o primeiro dinamismo do progresso.

Mas esse comércio é produtivo quando os indivíduos podem usar livremente suas faculdades. A passagem acima indica que o selvagem experimenta uma liberdade que o camponês da Europa desconhece. Diferente do estado de natureza de Rousseau, essa liberdade primitiva não se caracteriza pela total independência individual, ou seja, pela ausência de sólidas relações interpessoais. O selvagem é livre por três razões:

1) Não é obrigado a obedecer as ordens de um soberano. No mundo selvagem somente os instintos de sociabilidade e de sobrevivência guiam a vida comunitária. A única autoridade existente é a paterna - Voltaire considera o pai o

governante natural do filho, pois a aceitação de sua autoridade é instintiva.

2) Não é obrigado a defender ou a satisfazer interesses alheios. Os únicos beneficiados com o produto de seu trabalho e com o sucesso na guerra são seus parentes e amigos.

3) Apesar de sua ignorância, ninguém o ilude com fantasias. Seu raciocínio ainda não é capaz de combinar e codificar as sensações de modo complexo; mas é livre para conhecer o que lhe interessar, afinal, seu grupo social não tem sacerdotes e dirigentes interessados na manutenção de preconceitos e superstições.

O selvagem de Voltaire está livre dos artifícios pelos quais os homens controlam e humilham seus semelhantes. Apenas as forças naturais o submetem. A liberdade primitiva, porém, não é solitária. O instinto de preservação da espécie conduz para a vida familiar e tribal.

Já o camponês europeu, que Voltaire ironicamente chama de *selvagem*, está submetido à hierarquia: seus superiores - os nobres e o clero - impedem que ele pense livremente, pois o obrigam a crer em coisas absurdas; por outro lado, a nobreza e o Estado dilapidam o modesto resultado de seu trabalho. Dessa forma, o camponês não encontra oportunidade e estímulo para desenvolver suas faculdades.

O selvagem é rude, mas sua vida comunitária desconhece as crenças e as instituições que provocam ignorância, servilismo e miséria. Ostenta uma forma primitiva de

dignidade, pois tem astúcia para prover-se e defende corajosamente seus familiares e companheiros. Os selvagens conhecem a *honra* e são soberanos em sua *pátria*. Para Voltaire, nada representa melhor a liberdade primitiva do que essa *honra*: o homem da sociedade selvagem defende seus interesses naturais - protege suas terras, sua família e a autonomia do grupo - e não embota suas faculdades em favor de uma obediência cega. Nenhuma vontade estranha e incompreensível lhe é imposta.

Sendo assim, podemos dizer que Voltaire considera a *vida selvagem* melhor do que a das camadas subalternas da Europa?

Sim. O século XVIII, porém, não é pior do que os primórdios da história humana. O selvagem é ignorante e vive de modo desconfortável, mas o grau de desenvolvimento de suas faculdades não permite outra condição. Na maior parte do tempo, os instintos o conduzem. No caso do camponês do século XVIII, a dura dominação de seus senhores impede que ele desfrute das conquistas da *vida civilizada*. Sua rudeza é artificialmente mantida, pois é forçado a viver em um estado de miséria e ignorância inaceitável diante do progresso das *ciências* e das *artes*. O selvagem americano - assim como o homem primitivo - é digno de sua condição, afinal ele sustenta e cuida de sua prole, amando e honrando o legado de seus ancestrais. O camponês tem uma vida indigna para um europeu: a filosofia e os meios de produção poderiam conferir uma existência mais confortável e ilustrada. Dessa

forma, Voltaire sugere que apenas uma parte dos europeus desfrutam das vantagens do processo civilizatório.

A questão camponesa, um dos problemas mais explosivos da França do século XVIII, é objeto de interesse do filósofo. O problema deve ser resolvido pelo acesso à ciência e à propriedade privada, isto é, a educação e as leis podem preparar o camponês para agir livremente e superar sua *selvageria*. Existem poucas semelhanças entre esta última e a do homem primitivo. As crenças e as taxas impostas aos camponeses estão alienadas de seus interesses naturais. A maior parte do fruto de seu trabalho é apreendida pelos senhores e, por outro lado, os pobres do campo devem se submeter às regras morais ditadas por uma metafísica incompreensível. Que *honra* pode haver nessa condição? O que eles tem de seu para amar?

A crítica de Voltaire não aponta o processo civilizatório como corruptor de nosso estado natural. A triste situação do camponês europeu não é um efeito necessário do progresso da Europa - é um erro reversível. A miséria e a ignorância dos camponeses podem ser superadas pelo aprofundamento e extensão do próprio processo civilizatório. Voltaire não reivindica uma mudança radical e completa dos rumos da história, nem condena a *vida civilizada* por sua funesta desigualdade ou por seu exterior enganador e frívolo(21). O processo civilizatório gera problemas para grupos específicos, não para toda humanidade. O problema camponês é grave, porém, é pontual. O

aperfeiçoamento das instituições existentes pode solucioná-lo.

Comparando a degradação espiritual e material das camadas subalternas da Europa com a modesta felicidade selvagem, Voltaire não condena o processo civilizatório europeu, mas questiona e satiriza a atitude repressiva e obscurantista dos poderes tracionais: o clero e os detentores de direitos senhoriais. Voltaire não é o primeiro a comparar os selvagens com os gregos antigos(22), utilizando essa imagem favorável como instrumento de ataque aos poderes estabelecidos. Segundo o filósofo, as relações de dominação impostas pela nobreza e pela Igreja reprimem o progresso das faculdades humanas, prejudicando a subsistência e a autonomia dos indivíduos. Quando as faculdades se manifestam com naturalidade, quando os homens são livres para agir e pensar (como na Grécia antiga e no mundo selvagem), o progresso é possível. Sendo assim, a imagem do selvagem serve de contraponto crítico no interior do discurso político(23).

Porém, ao afirmar a superioridade das nações européias perante os povos selvagens da América e África, Voltaire articula a crítica moral e política à crítica histórica: não correspondendo nem mesmo à dignidade selvagem, a situação dos camponeses não contraria apenas os padrões de uma justiça abstrata e universal, fundada na idéia de *natureza humana*; ela é historicamente condenável, pois representa um descompasso no interior das nações civilizadas, criando

barreiras para o seu desenvolvimento(24). Apesar de viver em um contexto que oferece grandes possibilidades de aperfeiçoamento, o camponês é inferior ao homem primitivo, já que sua condição indigna reprime as inclinações naturais da espécie. Assim, a comparação camponês/selvagem possibilita um duplo ataque aos poderes tradicionais, pois além de serem acusados de impedir a manifestação das faculdades naturais dos camponeses (ataque de significado moral), Voltaire os apresenta como forças reacionárias que dificultam o progresso social e econômico (ataque de significado histórico).

O percurso dessa análise afirma também a superioridade da *elite ilustrada*. Nas nações européias, nenhum outro grupo social experimenta integralmente o processo civilizatório, pois as camadas subalternas e a elite ignorante (a maioria do clero e parte da aristocracia de sangue) permanecem presas às superstições e aos antigos direitos. A crítica social de Voltaire apresenta os rústicos camponeses inteiramente submetidos aos poderes tradicionais. Detentores de uma *honra* simples e grosseira, os selvagens ainda são considerados sujeitos de sua história, condição que, segundo Voltaire, os camponeses haviam perdido. O filósofo não pretende algum tipo de volta ao passado; seu objetivo é possibilitar aos camponeses as conquistas do presente, quebrando o bloqueio imposto pelos poderes tradicionais (a Igreja, em especial). Só uma elite abastada e instruída teria a independência e os conhecimentos necessários para

educar as outras camadas sociais e elaborar uma crítica eficiente ao obscurantismo. A constituição desse verdadeiro sujeito da história talvez seja o principal problema dos trabalhos historiográficos do autor.

Apesar dos elogios, a vida selvagem aparece nos textos do filósofo apenas como o ponto de partida do desenvolvimento humano; não constitui uma espécie de paraíso perdido. Voltaire sugere uma certa continuidade entre os selvagens e a *elite ilustrada* - a segunda aperfeiçoa atributos que os primeiros já demonstravam. Todavia, mesmo não sendo entendida como um universo inteiramente singular e distinto, Voltaire representa a vida selvagem como uma etapa histórica caracterizada pela simplicidade e por diversas carências.

No *Dicionário Filosófico*, ao comentar as primeiras manifestações religiosas do homem (verbete "Religião"), Voltaire desenha a imagem de uma sociedade simples, amedrontada diante das forças da natureza:

Il est indubitable qu'il y eut de bourgades avant qu'on eût bâti de grandes villes, et que tous les hommes ont été divisés en petits républiques avant qu'ils fussent réunis dans de grands empires. Il est bien naturel qu'une bourgade, effrayée de tonnerre, affligée de la perte de ses moissons, maltraitée par la bourgade voisine, sentant tous les jours sa faiblesse, sentant partout un pouvoir invisible, ait bêtôt dit: "Il y a quelque être au-dessus de nous qui nous fait du bien et du mal."

Il me paraît impossible qu'elle ait dit: "Il y a deux pouvoirs." Car pourquoi plusieurs? On commence en tout genre par le simple, ensuite vient le composé, et souvent enfin on revient au simple par des lumières supérieures. Telle est la marche de l'esprit humain(25).

Temos aqui a imagem de seres limitados, agindo a partir sentimentos simples. A simplicidade dos selvagens é própria do estágio inicial da *marcha do espirito humano*: vivendo em pequenos grupos, tomando contato com um universo restrito, eles desconhecem as *leis* da natureza, pois seu repertório de fenômenos conhecidos é modesto. Ignorantes, sua imaginação é incapaz de ir muito além dos sentidos imediatos, de promover complexas combinações e análises.

Esse último aspecto é importante para diferenciar o mundo primitivo do civilizado. Voltaire apresenta o selvagem como um ser que não transcende a dimensão imediata da existência. Vejamos um comentário sobre os índios do Brasil:

Au reste, nulles lois chez Brésiliens que celles qui s'établissaient au hasard pour le moment présent par la peuplade assemblée; l'instinct seul les gouvernait. Cet instinct les portait à chasser quand ils avaient faim, à se joindre à des femmes quand le besoin le demandait, et à satisfaire ce besoin passager avec de jeunes gens(26).

O selvagem não controla seus impulsos em favor de uma conquista futura. Age de acordo com as necessidades imediatas, pois objetiva somente sobreviver e manter a prole. Enquanto permanece nesse imediatismo, o selvagem jamais utiliza a força ou a astúcia para submeter os outros homens. Ele pode ser brutal e feroz, mas sua violência não visa o domínio de seus semelhantes, pois ataca para responder a um impulso natural e momentâneo (a fome ou o apetite sexual). Seu intelecto ainda não produz mediações capazes de governar de modo permanente os outros homens. O

selvagem mata, mas não domina. Em geral, encontra-se ao sabor das circunstâncias do mundo exterior ou das necessidades do momento.

Uma outra representação liga-se àquela do selvagem imediatista e carente: o homem primitivo é infantil. Voltemos ao artigo "Religião" do *Dicionário de Voltaire*:

Examinons ce qui se passe dans les enfants; ils sont à peu près ce que sont les hommes ignorants. Ils ne sont frappés ni de la beauté, ni de l'utilité de l'astre qui anime la nature, ni des secours que la lune nous prête, ni des variations régulières de son cours, ils n'y pensent pas, ils y sont trop accoutumés. On n'adore, on n'invoque, on ne veut apaiser que ce qu'on craint; tous les enfants voient le ciel avec indifférence; mais que le tonnerre gronde, ils tremblent, ils vont se cacher. Les premiers hommes en ont sans doute agi de même(27).

Tal como os selvagens da América e da África, as crianças são compreendidas como seres análogos aos homens primitivos. Voltaire associa a atividade cognitiva destes três tipos humanos - o selvagem, a criança e o homem primitivo. Eles representam o ser bruto, ignorante, incapaz de mediar a manifestação de seus instintos.

A criança não se impressiona e não se preocupa com a regularidade dos fenômenos (por exemplo: o movimento celeste ou o círculo de vida das plantas), mas atenta para o extraordinário, principalmente para o que lhe provoca temor. O homem primitivo também é desatento ao ordinário e regular. Sua razão é estimulada pelos fatos que promovem um forte impacto sobre os sentidos. Dominados pelas sensações imediatas, crianças e selvagens não têm ainda a capacidade

de examinar a ordem natural de modo detalhado e paciente. Portanto, tendem a personificar as forças naturais: se uma tempestade atingi uma aldeia, é porque algum ente superior, um senhor, se irritou; para acalmá-lo, é preciso oferecer presentes, tal como se faz com as pessoas iradas. Essa maneira de representar o mundo resulta de uma aproximação ingênua entre os grandes fenômenos naturais e a convivência em uma pequena comunidade. Como são ignorantes, é restrito o repertório a partir do qual comparam os fenômenos, recorrendo a alegorias bastante imperfeitas no esforço de representar os objetos e os fatos. A ordem da natureza, como observamos acima, é vista como resultado dos sentimentos e impulsos de um deus que se assemelha aos homens. Temos aqui uma espécie de idiotia, ou seja, os selvagens pensam que a dinâmica do universo e o movimento passional dos seres humanos têm a mesma natureza, assim o senhor do universo age como um homem poderoso. Enfim, eles não transcendem o seu próprio ser ao meditar sobre os fenômenos.

Nessa passagem, Voltaire sugere uma analogia um tanto quanto arbitrária entre progresso social e desenvolvimento dos indivíduos. A sociedade primitiva é infantil, a civilizada é adulta. Uma criança tem todos os órgãos e faculdades de um adulto, mas suas potencialidades se encontram em estado embrionário. O indivíduo - seus sentimentos, suas faculdades e sua forma de desenvolvimento - aparece como a chave para a compreensão da dinâmica

social. Pelo menos nesse aspecto, existe uma grande distância entre Voltaire e a sociologia de Durkheim(28).

O fundamento da vida social encontra-se no indivíduo. Os instintos que se manifestam nos indivíduos representam a ponte entre a sociedade primitiva e a civilizada. Voltemos aos selvagens:

L'homme, en général, a toujours été ce qu'il est (...). Mais il toujours eu le même instinct, qui le porte à s'aimer dans soi-même, dans la compagnie de son plaisir, dans ses enfants, dans ses petits-fils, dans les oeuvres de ses mains. Voilà ce qui jamais ne change d'un bout de l'univers à l'autre. Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours quelque société; nous n'étions donc point faits pour vivre à la manière des ours(29).

Se os mesmos instintos fundamentam todos os tipos de sociedade, o que diferencia os povos não afeta as características elementares da espécie. O processo civilizatório, portanto, encontra um princípio que não muda de um lugar para o outro, um ponto de partida universal para a história das nações.

Segundo Voltaire, na vida civilizada, as instituições públicas, o mundo da produção, a ciência e os costumes satisfazem os instintos individuais de maneira adequada e eficiente. Mas o que Voltaire chama de instintos?

Tout animal n'a-t-il pas son instinct irrésistible auquel il obéit nécessairement? Qu'est-ce que cet instinct? L'arrangement des organes dont le jeu se déploie par le temps(30).

Na verdade, esses instintos são um desdobramento da organização corporal dos indivíduos. Como o *arranjo dos órgãos* não é transformado pela história, ele assegura a identidade entre o homem primitivo e o homem do século das Luzes. Em Voltaire a noção de um processo que liga esses dois estados, pressupõe a existência de um elemento permanente, estável, que em todas as etapas impõe as mesmas exigências: o corpo dos indivíduos. Selvagem ou civilizado, o homem precisa satisfazer os impulsos e as necessidades derivadas de seus órgãos. O selvagem realiza essa tarefa fundamental de maneira infantil, ou seja, sem criar mediações complexas, sem pensar longamente sobre o problema.

Retomemos a análise do sentimento religioso dos selvagens. Em primeiro lugar, eles não têm doutrinas ou instituições religiosas. No entanto, "Deus nos deu um princípio de razão universal, como deu plumas aos pássaros"(31). Ao presenciar os acontecimentos naturais mais violentos - um trovão, por exemplo -, a consciência infantil dos selvagens é abalada pelo medo. A partir de então, o instinto de sobrevivência estimula as tribos ignorantes a procurar um contato harmônico com o poder que gerou o acontecimento. Venerar um ser superior a quem é preciso agradar e apaziguar, é uma tentativa grosseira de criar um elo com as forças cósmicas. Representa também a consciência primitiva da ordem superior do universo. Não temos aqui apenas o primeiro sinal de religiosidade. Acima de tudo, Voltaire pensa as religiões tribais como tentativas tímidas

da razão para compreender o funcionamento da natureza, permitindo a superação do temor instintivo das forças e dos fatos que ameaçam a vida - cultuando seu deus e agradando-o, os selvagens sentem-se mais protegidos contra as desgraças naturais(32). Não tendo formulado ainda a idéia de *lei* (ele não admira o que é regular), o primitivo age como uma criança em busca da proteção de um ser mais forte. Somente o lento exercício da racionalidade incita os homens mais agudos a examinar uma ordem que, pela sua constância, não pode resultar da vontade arbitrária de um deus - nasce, então, a filosofia.

Voltaire não acredita em uma completa cisão entre o mundo civilizado e o selvagem: a passagem de um para o outro é um processo que não exige violentas rupturas; ocorre com o lento desenvolvimento de tendências naturais. A organização corporal dos homens - o *arranjo* de seus sentidos e faculdades - comporta os princípios dinâmicos dessa passagem.

A *vida civilizada* não modifica essa organização, mas ela a aperfeiçoa, pois desenvolve todas as suas potencialidades, possibilitando a manifestação mais delicada, longa e intensa dos sentidos e faculdades. *Civilizar* não significa negar ou transcender os instintos e as sensações do corpo; é criar meios cada vez mais sofisticados para que eles se manifestem sem provocar desordem social. É cuidar do corpo humano, gerando conforto e prazer. Portanto, o homem civilizado refina sua

sensibilidade corporal, aproveitando-a em favor de uma convivência mais agradável com seus semelhantes. é o que observamos no verbete "Amor" do *Dicionário Filosófico*:

Comme les hommes ont reçu le don de perfectionner tout ce que la nature leur accorde, ils ont perfectionné l'amour. La propreté, le soin de soi-même, en rendant la peau plus délicate, augmente la plaisir du tact, et l'attention sur sa santé rend les organes de la volupté plus sensibles(33).

Aperfeiçoar é embelezar o mundo exterior e polir a própria sensibilidade, estendendo e intensificando a capacidade do corpo experimentar. O civilizado é um animal tal como o selvagem, pois sente pelos mesmos órgãos(34), só que estes, por terem sido cultivados, assimilam com maior delicadeza e precisão o mundo exterior. O selvagem, por outro lado, é grosseiro, distingue com dificuldade os fatos e os objetos, formando noções ao mesmo tempo simples e confusas, agindo de modo imediato e, muitas vezes, violento.

Voltaire compreende a passagem da selvageria à vida civilizada como um movimento de racionalização e controle dos impulsos passionais, mas também de refinamento da sensibilidade. Não é apenas a razão que se aperfeiçoa, é o corpo todo. O processo civilizatório redimensiona a capacidade do corpo humano sentir, proporcionando sensações menos explosivas, porém mais requintadas e profundas.

Para terminar, elucidemos a maneira como Voltaire interpreta as relações entre os europeus e as comunidades selvagens de suas colônias.

O século XVIII amplia a presença europeia nos outros continentes. Para Voltaire esse processo representa uma dominação e, frequentemente, uma dominação violenta(35). Mesmo afirmando a superioridade do europeu sobre americanos e africanos(36), Voltaire denuncia a conquista da América e da África como uma forma de usurpação. Tratando da colônia da Pensilvânia fundada pelo quacre Guilherme Penn, o filósofo afirma:

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 de indigènes, et devint le propriétaire le plus légitime(37).

Legitimada pelo direito de propriedade privada e pelo comércio, a Pensilvânia, colônia consentida pelos americanos, aparece como uma ilha em um mar de conquistas sangrentas. Apesar de inferiores, os selvagens tinham direito sobre suas terras e sua liberdade; a conquista é fruto da força(38). O direito de propriedade, um das regras necessárias à vida social, havia sido ferido pela expansão europeia. A denúncia de Voltaire funda-se na concepção de que a mercadoria - a propriedade particular passível de compra e venda no mercado capitalista - é algo natural e, portanto, universal.

Entretanto, a incorporação ao mundo europeu de grande parte das novas sociedades, lamentável em diversos aspectos, apresenta alguns pontos salutares: instruídos pelas nações europeias, os povos selvagens poderiam acelerar o

aperfeiçoamento de que tratamos a pouco. Os selvagens são as crianças da grande família humana; uma vez bem orientadas, rapidamente chegariam a um grau de civilização considerável(39).

A conquista da América e da África pelos europeus é um processo que exemplifica a dramaticidade da história humana: mistura elementos salutarres e doentios, violência e racionalidade, barbárie e civilização. A obra historiográfica de Voltaire comporta as mesmas figuras paradoxais de seus contos e romances.

Seja como for, o filósofo reserva um lugar para os povos selvagens no quadro de uma humanidade unificada, pois admite integrá-los como representantes de um momento já ultrapassado pela civilização europeia. Ele considera injusto submetê-los através da violência - afinal exibem uma honrosa liberdade primitiva -, mas almeja estabelecer relações que os aperfeiçoem pelo exemplo e pela convivência pacífica(40). A idéia de uma ponte histórica entre as sociedades tribais e as civilizadas configura-se como proposta de assimilação: o colonizador deve civilizar partindo das *noções necessárias* que os selvagens instintivamente são capazes de reconhecer, oferecendo-lhes um *comércio de benefícios* vantajoso e produtivo. Como o selvagem não é um *monstro* desnaturado(41), ou seja, como ele não se caracteriza pela alteridade radical e absoluta, os europeus e as sociedades tribais podem encontrar princípios comuns que regulem e sustentem esse *comércio*. A idéia de

processo civilizatório reage às questões antropológicas - o impacto da descoberta do *outro* - que a expansão marítima promove.

d) A constituição da *vida civilizada*: aperfeiçoamento ou corrupção?

Procuramos demonstrar que Voltaire não compreende a passagem do mundo selvagem para o civilizado como um processo de ruptura. O selvagem é infantil mas suas faculdades podem ser desenvolvidas pela experiência. As sociedades se civilizam tal como a criança se transforma em adulto. O processo é paulatino, apesar de comportar sobressaltos e recaídas. Em Voltaire o microcosmos se identifica com o macrocosmos; as faculdades do corpo e as formas de organização social são aperfeiçoáveis.

O processo civilizatório é o aperfeiçoamento dos atributos naturais do homem - eis a proposição inicial de Voltaire para analisar a história.

Para aprofundar a análise dos significados da passagem da selvageria à civilização, retomaremos o debate entre Voltaire e Rousseau. Nenhum discurso se estrutura sem interlocutores. Alguns interpretes - Collingwood, por exemplo(42) - pensam que os trabalhos historiográficos de Voltaire são apenas textos de um polemista em campanha contra as instituições religiosas. No entanto, o debate entre os próprios intelectuais ilustrados parece-nos

fundamental para a formulação de suas obras. Em algumas passagens do *Ensaio sobre os Costumes* e do *Dicionário Filosófico*, Voltaire manifesta irritação com o segundo *Discurso* de Rousseau(43). Mesmo reconhecendo os diversos problemas criados pela *vida civilizada*, o francês procura demonstrar que o aperfeiçoamento das faculdades não corrompe a *natureza humana*. Nesse sentido, a concepção de progresso de Voltaire contesta - a nosso ver, propositadamente - as teses dos dois primeiros *Discursos* de Rousseau. Portanto, comparar as teses dos dois autores ajuda a elucidá-los.

Para Jean-Jacques os atributos humanos que se manifestam no *estado de natureza* não foram simplesmente desenvolvidos pela *vida civilizada*: os instintos do selvagem, assim como as outras forças naturais que nele se manifestam, acabam sendo pervertidos pelas relações sociais e pelo progresso das *ciências* e das *artes*. A história não é simplesmente um aperfeiçoamento da constituição original dos seres humanos; é um processo que altera sua sensibilidade e seus interesses. Ao civilizar-se, o homem promove uma espécie de ruptura com seu estado primitivo. Vejamos um trecho do "Prefácio" do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*:

... l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y trouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et

majestueuse simplicité dont son auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion que croit raisonner, et de l'entendement en délire(44).

Rompendo com os *princípios certos e invariáveis*, a ação humana inicia uma história que não pode ser entendida como contínuo aperfeiçoamento do estado original. Diferente de Voltaire, Rousseau concebe a ordem civilizada como o resultado da alteração profunda da ordem primitiva. A alma humana penetra em um universo mutante, histórico, acabando com sua estabilidade original.

No segundo *Discurso* o fim do *estado de natureza* não é um movimento brusco. Trata-se do lento processo que propicia a propriedade privada e a desigualdade entre os homens(45). A ruptura decorre da maneira como as faculdades do homem respondem às condições objetivas de subsistência. Dotado de raciocínio, o ser humano pode aperfeiçoar suas faculdades. Para superar os obstáculos à sobrevivência, ele utiliza todos os recursos disponíveis. Aprendendo com a experiência, domina os elementos da natureza e, interferindo na manifestação dos instintos, controla seus impulsos imediatos. Aos poucos desenvolve artificios que tornam sua vida cotidiana mais confortável e segura. No decorrer desse processo, ele sofisticava a produção de artefatos e controla suas reações imediatas: enquanto agente livre, o homem escolhe e produz novos alimentos, novas moradias, enfim, novas formas de viver. A vontade, enquanto princípio dinâmico *espiritual*, se impõe ao instinto(46). A superação

do *estado de natureza* é realizada, em grande medida, por homens que agem de maneira voluntária. As necessidades naturais não promovem o progresso. Lembremos uma passagem de Michèle Duchet a respeito da posição de Rousseau:

Dès l'origine l'histoire de l'homme se trouve ainsi placée sous le signe de la liberté, et non celui de la nécessité(47).

Na segunda parte do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*, Rousseau projeta, passo a passo, o processo de afastamento do *estado de natureza*. A argumentação visa demonstrar o nascimento das desigualdades sociais e a vida artificial do homem civilizado. Para comparar os dois filósofos, colocaremos em foco apenas três aspectos do processo descrito por Rousseau, sempre cruzando seus argumentos com os de Voltaire.

Analisaremos primeiro o problema da propriedade.

Para Voltaire os primeiros grupos humanos foram famílias errantes nas florestas(48), situação que dificultou o estabelecimento de propriedades particulares. No entanto, suas necessidades, não se satisfazendo plenamente por esse nomadismo, inclinaram naturalmente a família errante a controlar e cultivar um território. Sendo assim, Voltaire define a propriedade particular como instituição indispensável ao homem primitivo, pois lhe assegurou a sobrevivência individual e familiar. É preciso compreender bem esse ponto: a propriedade foi a única resposta realmente

eficaz às necessidades naturais, se estabeleceu como exigência do instinto de preservação da espécie. Voltaire a considera uma instituição justa, racional e aceita universalmente(49).

Rousseau concebe o surgimento da propriedade como uma espécie de astúcia: a necessidade de preservação esteve vinculada ao processo, no entanto, a instauração da propriedade privada não foi apenas um momento da luta pela sobrevivência, mas principalmente um artifício criado por alguns homens para proteger seus interesses. Ao invés de ser apresentada como exigência natural, ela é definida como um ato de vontade.

Na primeira parte do segundo *Discurso*, Rousseau esclarece que o homem primitivo, sem se fixar e sem constituir família, pôde garantir sua sobrevivência e perpetuar a espécie. O desenvolvimento técnico possibilitou a primeira forma de propriedade: graças à observação e à experiência, o homem primitivo aprendeu a produzir ferramentas e construir habitações. Posteriormente, nasceram a metalurgia e a agricultura. Estas artes parecem ser as responsáveis pela posse individual das terras:

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...(50)

A fome ou o instinto não levaram o homem a cultivar a terra e a produzir instrumentos de metal; isto resultou da

capacidade de observar os processos da natureza (o endurecimento das lavras do vulcão, a germinação dos vegetais etc) e da decisão de tirar algum proveito do conhecimento adquirido. O homem nunca esteve predestinado a se tornar proprietário. Ele se transformou em proprietário depois de um longo processo em que aprendeu a sufocar seus instintos imediatos em vista de um benefício futuro. Portanto, os instintos não promoveram o surgimento da propriedade particular, já que esta resultou de decisões voluntárias que se desdobraram em processos históricos. Entre os primeiros indivíduos da espécie, nada indicava a constituição dessa forma de se apropriar dos recursos materiais. Sendo assim, é um equívoco considerar a instituição da propriedade simplesmente como consequência da primitiva luta pela sobrevivência. É absurdo pensar esta última como embrião da economia civilizada(51).

Em segundo lugar, Rousseau, opondo-se à Voltaire, não considera a família um agrupamento natural. No *estado de natureza*, a reprodução da espécie se realizava através de encontros fortuitos entre homens e mulheres. A mãe cuidava da prole até a idade em que os filhos pudessem se sustentar, depois, saíam a vagar pelo mundo e, quando o azar promovia um encontro, nem chegavam a se reconhecer(52).

Os sentimentos vinculados à família, definidos por Voltaire como laços sociais de caráter natural, surgiram, para Rousseau, depois que os primitivos fixaram-se em

residências e passaram a repartir o mesmo espaço. Esses sentimentos advêm dos costumes e não dos instintos:

Les premiers développements du coeur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les pères et les enfants. L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté les seules liens...(53)

O texto de Rousseau indica uma situação nova que reuniu os indivíduos nômades em comunidades familiares. Os indivíduos passaram a assumir papéis e funções sociais: os homens se tornaram pais e maridos, as mulheres mães e esposas. Nada disso foi instintivo, já que a novidade exigiu o reconhecimento desses papéis e funções e, por outro lado, promoveu desenvolvimentos do coração a princípio inexistentes - doces sentimentos nascidos do hábito e da convivência, como o amor conjugal e o paternal. Mais uma vez, a responsável pela mudança parece ser a capacidade do homem observar os acontecimentos e deles tirar proveito:

Quoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous, et qu'il n'eût guère plus de commerce avec eux qu'avec les autres animaux, ils ne furent pas oubliés dans ses observations. Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre eux, da femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'apercevait pas; et voyant qu'ils se conduisaient tous comme il aurait fait en pareilles circonstances, conclut que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne; et cette importante vérité, bien établie dans son esprit, lui fit suivre, par un pressentiment aussi sûr et plus prompt que la dialectique, les meilleures règles de conduite que, pour son avantage et sa sûreté, il lui convînt de garder avec eux(54).

Graças ao aperfeiçoamento da percepção do mundo exterior e dos outros homens, constituiu-se lentamente a identificação que viabilizou a vida social. Mesmo a identidade mais primitiva, aquela existente no âmbito familiar, não foi instintiva, surgiu de um processo de observação e reconhecimento mútuo. Segundo o texto de Rousseau, os machos *concluíram* que tinham maneiras de pensar e sentir em conformidade com as fêmeas. A condição básica para que isso ocorresse já existia: homens e mulheres, por natureza, são seres da mesma espécie. No entanto, a percepção e a consciência dessa identidade foi obra humana. Tal descoberta fundou uma nova ordem de relações e possibilitou o aparecimento dos grupos sociais. Rousseau pensa que o homem, ao longo do tempo, se transformou em ser social, pois a vontade e os interesses gerados no decorrer do processo de reconhecimento mútuo levaram-no a criar a vida comunitária(55).

O filósofo genebrês aponta a constituição da família como ato voluntário, realizado livremente a partir de conclusões retiradas da experiência e do *comércio* entre os homens. Os indivíduos decidiram reunir-se em grupos familiares quando perceberam a conformidade entre os sexos. Os laços sentimentais nasceram do relacionamento habitual que se instituiu a partir desse ato. Nessa perspectiva, a família e os sentimentos que a cercam, podem ser

considerados como produtos de um processo e de uma interferência proposital sobre o estado de natureza.

Voltaire entende que o nascimento da vida social não exigiu a completa transformação do homem primitivo. Os primeiros grupos familiares se formaram antes que a humanidade começasse a raciocinar de modo complexo. Vejamos uma passagem do *Ensaio sobre os Costumes*:

Par quelle loi, par quels liens secrets, par quel instinct l'homme aura-t-il toujours vécu en famille sans le secours des arts, et sans avoir encore formé un langage? C'est par sa propre nature, par le goût qui le porte à s'unir avec une femme; c'est par l'attachement qu'un Morlaque, un Islandais, un Lapon, un Hottentot, sent pour sa compagne lorsque son ventre, grossissant, lui donne l'espérance de voir naître de son sang un être semblable à lui; c'est par le besoin que cet homme et cette femme ont l'un de l'autre, par l'amour que la nature leur inspire pour leur petit, dès qu'il est né, par l'autorité que la nature leur donne sur ce petit, par l'habitude de l'aimer, par l'habitude que le petit prend nécessairement d'obéir au père et à la mère, par les secours qu'ils en reçoivent dès qu'il a cinq ou six ans, par les nouveaux enfants que font cet homme et cette femme; c'est enfin parce que, dans un âge avancé, ils voient avec plaisir leurs fils et leurs filles faire ensemble d'autres enfants, qui ont le même instinct que leurs pères et leurs mères(56).

Ainda que o hábito participe da consolidação das relações familiares, foram os instintos que conduziram homens e mulheres a se reunirem em casais permanentes, criando e educando seus filhos e netos. A vida familiar se instaurou sem o auxílio das artes e da língua. Fundamentada no instinto de preservação da espécie e em afecções naturais, ela não resultou de nenhum artifício ou julgamento. No interior da família, uma cadeia de sentimentos amorosos (entre esposo e esposa; entre filhos e

pais; entre irmãos) permitiu a identificação imediata entre os indivíduos. O apetite sexual e a consanguinidade geraram uma convivência prazerosa; o hábito apenas fortaleceu os laços sentimentais decorrentes do parentesco. Voltaire apresenta a família como grupo que dispensa qualquer mediação cultural ou intelectual, grupo organizado a partir de ligações corporais e instintivas - a identidade familiar teve sua origem no corpo e no instinto de reprodução.

Sociedades mais complexas, como os Estados nacionais, sofisticaram e estenderam sentimentos que já existiam na família. Elas aperfeiçoaram certas relações (a autoridade paterna, por exemplo) fundamentais para a sociabilidade da espécie.

Uma nação nem sempre pode ser tomada como uma grande família. Mas Voltaire pensa a família como o agrupamento social que serve de princípio para outras formas de vida coletiva. Os sentimentos (paterno, fraterno etc) e os objetivos (assegurar a vida de todos os membros etc) que sustentam a união e a identidade familiar, de alguma forma se transferem para as relações no interior de grupos mais complexos. Há, portanto, uma ponte entre as relações no mundo público e as relações existentes no seio familiar. Em alguns Estados nacionais, a estrutura hierárquica tem origem na autoridade paterna. Por vezes Voltaire apresenta o bom governante como o soberano que orienta seus súditos tal como o pai educa seus filhos. Por outro lado, a cidadania liga-se ao sentimento de fraternidade: ela é plenamente

experimentada quando os indivíduos - em especial os magistrados - encaram seus concidadãos como irmãos, com quem, aliás, repartem interesses comuns. Voltaire, estudando o governo da China, observa essas correspondências entre a vida pública e a familiar:

Leur vaste et peuplé empire était déjà gouverné comme une famille dont le monarque était le père, et dont quarante tribunaux de législation étaient regardés comme les frères aînés, quand nous étions errants en petit nombre dans la forêt des Ardennes(57).

Tendo uma organização estatal mais antiga e estável do que as nações européias, a China demonstra que os sentimentos nascidos no seio familiar podem transcendê-lo, ganhando uma forma legal e administrativa no interior do Estado nacional.

Considerando a atitude de Voltaire diante do caso chinês, é possível afirmar que o filósofo francês procura no instinto e nos sentimentos naturais os princípios orientadores da vida coletiva. O mundo público civilizado não cria uma nova ordem para a vida humana, pois nele a ordem natural, presente no mundo primitivo, encontra o cenário em que amplia e refina sua manifestação. Os selvagens são dotados de predisposições capazes de instaurar as instituições básicas da sociedade. A razão aperfeiçoa os vínculos decorrentes dessas predisposições instintivas, operando em conformidade com a *lei natural*. Sendo assim, a fundação das sociedades não é pensada como fruto da vontade

consciente, ou seja, como um contrato que a razão viabiliza. Para Voltaire a vida comunitária é antes de tudo uma necessidade: os homens primitivos sentem que precisam viver em grupo sem avaliar as vantagens que isto lhes possibilita. Agrupar-se, portanto, é uma atitude imediata e instintiva, algo que o cultivo das faculdades é capaz de aperfeiçoar.

Rousseau, por sua vez, sustenta que a observação e a vontade modificam radicalmente a maneira do homem se relacionar com o mundo e com seus semelhantes. A origem convencional dos deveres sociais permite um campo de manobra a partir do qual pode-se instaurar a dominação e a desigualdade - como é denunciado no segundo *Discurso* - ou - como se especula no *Contrato Social* - a *vontade geral* superior aos interesses individuais. De qualquer forma, não é a natureza, mas a vontade - egoísta ou coletiva - que cria e determina o mundo público.

Discutiremos agora o terceiro aspecto da comparação que estamos propondo: o nascimento das *ciências* e das *artes*.

Para Rousseau, as dificuldades enfrentadas pelos homens primitivos - a luta pela sobrevivência - desenvolveram a indústria e esclareceram o espírito. Esse aperfeiçoamento representou um ponto de inflexão. A bem dizer, o desvio representou uma resposta ao movimento oscilante das condições naturais(58). Mais tarde, o orgulho também foi importante para o progresso das *artes* e das *ciências*, mas ele não o iniciou.

O desenvolvimento das faculdades transformou profundamente os interesses e os sentimentos do homem primitivo:

... 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, et l'ataraxie même du stoicien n'approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet. 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. (...) Telle est, en effet, véritable cause de toutes ces différences: le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence(59).

Sem ordenar suas experiências em um conjunto de conhecimentos transmissíveis, o homem selvagem procurava apenas manter a própria vida. Conhecer é transcender tal dimensão existencial, é descobrir prazeres e emoções que superam a satisfação imediata das necessidades. O progresso das ciências e das artes não significa em Rousseau uma simples evolução dos meios de subsistência e das formas de exprimir idéias e sentimentos, pois modifica a vontade e os desejos humanos. Vimos, por exemplo, que a felicidade do cidadão civilizado é bastante diferente da do selvagem: para o primeiro, o sucesso vale mais que o repouso e a liberdade.

Quando o homem estabelece conhecimentos memorizáveis e transmissíveis, sua vontade deixa de se resumir ao instinto de sobrevivência e se transforma no desejo de viver cada vez

melhor. Então, ele começa a tomar consciência da possibilidade de dominar os animais e, depois, os seus semelhantes. Tal consciência promove interesses que transcendem as necessidades orgânicas.

Vejamos melhor esse ponto. A sensação possibilita o conhecimento na medida em que é representada pelo intelecto. Representando o que vê e sente, o homem aos poucos deixa de se interessar pelas coisas na forma imediata como se apresentam, pois mentaliza e projeta o aproveitamento de suas qualidades. A partir daí, a vontade busca a efetivação de uma certa idéia a respeito dos objetos de seu interesse. Quando o homem deixa de querer os objetos tal como se apresentam de imediato, ele precisa criar uma série de artifícios e meios que efetivem os projetos idealizados. Nesse estado, as artes não se desenvolvem simplesmente como respostas à luta pela sobrevivência; elas procuram concretizar as finalidades traçadas pelo intelecto.

O conhecimento promove a ruptura do homem com sua condição original - o puro *estado de natureza*. A ruptura o transforma em um ser inquieto: não é mais o absolutamente necessário que motiva suas ações; o fruto do intelecto o atrai e o agita mesmo quando as necessidades elementares estão satisfeitas (mesmo bem alimentado, por exemplo, o agricultor trabalha para conquistar um alimento de melhor qualidade). O que a princípio era um ato instintivo, com o raciocínio e a imaginação, transforma-se em atitude estimulada e/ou dirigida por idealizações(60). Transcendendo

a espontaneidade das carências orgânicas, a vontade do homem sociável obriga-o a trabalhar e a raciocinar cada vez mais. O esforço para efetivar um desejo imaginado exige o uso intenso e crescente das faculdades humanas, promovendo e ampliando a ruptura entre a nova existência determinada pelos constructos mentais e o *estado de natureza*.

Já que o desenvolvimento das faculdades possibilita idealizações e novos desejos(61), a vontade, segundo Rousseau, não é mecanicamente determinada pelas necessidades físicas.

é discutível se Rousseau entende essas transformações como reversíveis ou não, ou seja, como mudanças substanciais ou aparentes. O próprio autor parece vacilar entre as duas hipóteses(62). Não pretendemos entrar no debate, mais apropriado aos trabalhos específicos sobre Rousseau.

No entanto, é possível perceber que o progresso das *ciências* e das *artes* não é compreendido pelo genebrês como a consequência natural e inevitável da luta pela sobrevivência. O conhecimento e as relações sociais criam novos interesses que corrompem ou encobrem - conforme as próprias vacilações do autor - os instintos naturais. As *ciências* e as *artes* nascem da vontade de satisfazer esses novos interesses. Esse processo altera o quadro das motivações humanas: os desejos imaginados tornam-se mais importantes que as necessidades elementares.

Em Rousseau, a faculdade de raciocinar possibilita a independência da vontade frente ao instinto. A transformação

progressiva das faculdades não representa apenas o nascimento da vida pública, das *ciências* e das *artes*. Ela converte em produtos históricos - em desejos mutáveis - as necessidades e os sentimentos primitivos da espécie.

Voltaire, por sua vez, considera o nascimento das *artes* um efeito natural de nossa faculdade de combinar idéias e sensações(63). A luta pela sobrevivência coloca problemas que estimulam essa faculdade. Mas, contrariando Rousseau, Voltaire pensa que o progresso das *artes* apenas desenvolve e amplia *noções* existentes no mundo selvagem.

No século XVIII a terminologia científica e filosófica está sendo redefinida. Insatisfeitos com os conceitos metafísicos propostos pelas universidades cristãs - "les mots impertinents que non seulement l'ignorance rendait respectables, mais qu'un mélange ridicule avec la religion avait rendus presque sacrés"(64) -, os pensadores procuram redefinir a linguagem filosófica, por vezes expressando idéias importantes através de imagens e metáforas.

Em Voltaire, por exemplo, a atividade da razão é frequentemente caracterizada como *polimento*. O que esse termo exprime? Quando alguém trabalha uma pedra não muda sua substância, apenas altera sua aparência exterior, tornando-a agradável e/ou útil. Suas qualidades básicas permanecem as mesmas, porém a ação de polir adapta a pedra à satisfação de certos desejos ou necessidades. Polir não é modificar a natureza da pedra, mas aproveitá-la melhor. A pedra rude não incorpora nenhum trabalho consciente, ou

seja, não tem uma utilidade e não nos transmite uma mensagem.

O homem é capaz de polir seus instintos e suas faculdades pelo uso da razão. As experiências sensíveis (as necessidades, as sensações, as observações etc) ativam a razão e estimulam a constituição de uma vida agradável e produtiva. A razão pode desvendar as leis que regulam o movimento dos componentes da natureza, colocando-os a serviço do homem. Porém, não é capaz de modificar as imutáveis determinações da ordem natural. Ela pode investigar os instintos e os sentimentos que nos movem e, sem tentar eliminá-los, orientar o seu *polimento*. *Polir* significa trabalhar para que eles se manifestem de modo a produzir cada vez mais prazeres e benefícios (conforto, segurança, abundância, beleza, boas maneiras, paz etc), sem que modifiquem suas características essenciais.

Sabemos que a noção de trabalho enquanto *polimento* formativo do gênero humano é recuperada por Georg W. F. Hegel e outros expoentes da filosofia alemã, representando uma tarefa educativa de dimensão transcendental: trabalhar é reprimir o desejo voraz que busca satisfação imediata; obrigado a mediar sua relação com o mundo exterior, ou seja, a conhecer para satisfazer-se, o homem começa a tomar consciência do outro e de si, colocando-se em condições de criar uma *segunda natureza* por sua própria atividade e consciência(65). Não nos propomos a analisar as teses de Hegel, mas parece-nos claro que, em Voltaire, *polir* não

faculta a produção de uma *segunda natureza*. O *polimento* representa aqui autocontrole e deriva do conhecimento, mas não se caracteriza como negação dolorosa dos impulsos corporais. Ao contrário disto, as mediações culturais e intelectivas, mesmo criando regras e zonas de expressão limitadas para os instintos, intensificam e multiplicam as sensações e os impulsos do corpo. De um autor para o outro, há um considerável deslocamento do sentido da palavra.

Assim, Voltaire entende que as *ciências* e as *artes* aprimoram a satisfação das carências orgânicas e tornam mais delicada a sensibilidade dos indivíduos. Trata-se de um *polimento* do corpo em favor do corpo. A história desdobra-se a partir dos impulsos e sentidos corporais. A *natureza humana* se aperfeiçoa - manifesta e desenvolve seu potencial -, mas não se recria.

Para Voltaire, a propriedade privada, a vida social, as *ciências* e as *artes*, dilatam as possibilidades de manifestação dos sentimentos e atributos primitivos do homem. Rousseau propõe que esses importantes aspectos da *vida civilizada* alteram a *alma humana* e rompem com o *estado de natureza*. O primeiro concebe o progresso como incrementação das qualidades inatas da espécie; para o segundo, o homem, a partir de um ponto de inflexão, lentamente se distancia de sua condição original.

Alertamos que esse distanciamento não significa exatamente decadência: o processo civilizatório corrompe o homem primitivo porque compromete a sua independência (ele

passa a necessitar de outros homens para satisfazer seus desejos); o civilizado, porém, desenvolve suas faculdades. Rousseau acusa uma superioridade que implica em perda da autonomia original. O movimento histórico não representa uma diminuição da capacidade de agir, mas um desvio que perverte a configuração invariável da existência humana. O civilizado é intelectualmente superior ao selvagem, todavia, é mais infeliz.

Nos textos de Voltaire a diferença entre a vida primitiva e a civilizada é de grau e não de essência. Movimentos como o crescimento da abundância material - propiciado pela propriedade particular e pelas artes - e a constituição do Estado e de suas leis aparecem como *necessários*, afinal promovem a segurança e o bem-estar dos grupos sociais. A crítica de Rousseau, segundo o francês, ataca, em nome de uma autonomia ilusória, o processo que melhora as condições de existência da espécie.

A atitude de Voltaire representa uma cautelosa defesa dos processos de expansão das relações capitalistas e de fortalecimento dos Estados europeus. A análise de Rousseau nega à propriedade particular e ao progresso técnico e científico - os pilares da acumulação do capital e do estado de direito moderno - um caráter natural, apresentando a sociedade europeia como produto de uma degeneração da independência primitiva. Contestar as teses do genebrês, negando a imagem da *vida civilizada* como ruptura total com o *estado de natureza*, significa defender um movimento

histórico que há séculos (pelo menos desde o século XV) estava em curso na Europa. Do ponto de vista de Voltaire, esse movimento, em suas linhas gerais, sempre fora regulado por uma *lei natural*, portanto é um equívoco representá-lo como corrupção.

Essa defesa não é indiferente aos problemas produzidos pelo processo civilizatório europeu. Já tivemos a oportunidade de comentar a maneira pela qual Voltaire desaprova a situação dos camponeses e o massacre de alguns povos americanos. Todavia, o filósofo compreende a expansão capitalista, o fortalecimento estatal, o surgimento da ciência moderna, a *politesse* etc, como decorrências necessárias da *natureza humana*. Assim, com ironias e argumentos, golpeia duramente os discursos que apresentam como degenerados e antinaturais os processos constitutivos da propriedade particular, dos Estados e dos costumes e ideais da elite européia.

Voltaire não concebe a dinâmica da história ocidental como a única possibilidade de aperfeiçoamento da *natureza humana*. A história da Europa é apenas uma das formas assumidas pelo processo civilizatório. Mas analisando o modo pelo qual Voltaire narra essa história, podemos apontar os fatores que ele considera decisivos para a constituição da *vida civilizada*:

- 19) O direito de propriedade particular estabelecido;
- 20) Estados regulados por leis mais ou menos estáveis;

- 3º) Costumes e hábitos polidos garantindo o *comercio de beneficios* entre um número significativo de indivíduos;
- 4º) A crença racional em um Ser Supremo criador do universo;
- 5º) Um número crescente de letrados se dedicando ao progresso das *artes*, das *ciências* e da filosofia, ajudando a amenizar os efeitos das superstições e do fanatismo.

Esses cinco fatores se desenvolvem de diferentes maneiras, mas todos de alguma forma estão presentes nas nações que merecem o nome de *civilizadas*.

Vimos que Rousseau nega a naturalidade de pelo menos três desses fatores (o primeiro, o terceiro e o quinto). No século das *Luzes*, o debate a respeito desses temas é decisivo: a propriedade, o Estado, a *politesse*, as *ciências* e as *artes*, refinam a *natureza humana* ou são artifícios que desviam o homem de sua independência primitiva? Voltaire defende enfaticamente a primeira proposição.

e) *Histoire philosophique* e processo civilizatório

Discutimos como a concepção de Voltaire a respeito do aperfeiçoamento da espécie representa uma resposta aos ataques dos *Discursos* de Rousseau a algumas instituições da Europa (a propriedade particular, a hierarquia social etc). Consolidar a idéia da passagem do *mundo selvagem* para o *civilizado* como continuidade dinâmica e não como ruptura com

as origens salvaguarda o movimento histórico apoiado pela elite ilustrada.

Mas o que é exatamente o aperfeiçoamento preconizado pelo filósofo francês?

Produzir costumes, leis e instituições públicas que possibilitem o polimento das faculdades e dos impulsos patéticos da espécie. Para tal, o processo civilizatório deve chegar a formas razoáveis de manifestação das diferentes paixões.

Nas próximas páginas analisaremos esse aspecto da constituição da *vida civilizada*.

Por um momento, retornemos a Rousseau e ao debate entre os pensadores do século XVIII.

Segundo o filósofo suíço, as paixões são necessidades e sentimentos primitivos radicalmente modificados pela engenhosidade humana. Não pertencem ao *estado de natureza*; sua criação é um fenômeno histórico(66). Inicialmente, o homem sentia apenas *amor de si*. Uma vez civilizado, ele experimenta o *amor próprio*. O primitivo buscava simplesmente a sobrevivência. Com o processo civilizatório, o indivíduo deixa de se interessar somente por si mesmo e se dedica à conquista de honra, riquezas, notoriedade etc. Surge então o homem apaixonado, para quem a própria vida tem menos valor que os atributos artificialmente adquiridos.

No decorrer do processo de desvio e ruptura que origina as paixões, Rousseau aponta o nascimento de dois hábitos decisivos: observar os outros e se preparar para ser

observado. Esses hábitos, assim como os sentimentos que os acompanham (a vaidade, o desprezo, a vergonha, a inveja etc), resultam do raciocínio e aparecem após a reunião dos homens em grupos(67). Estando cada vez mais presos à aparência, dependendo da opinião dos outros, os indivíduos intensificam sua atividade para satisfazer o *amor próprio*. A luta pela sobrevivência é substituída pelo desejo de ter ou de brilhar. O homem começa a avaliar sua existência a partir do julgamento alheio. Aos poucos mobiliza todas as forças para a conquista de objetos e honras a princípio dispensáveis. Assim, as paixões tornam-se os principais estímulos da ação humana, redefinindo sua finalidade.

Para Voltaire, o homem limitado ao *amor de si* não existe e nunca poderia ter existido. Em primeiro lugar, o indivíduo solitário e selvagem de Rousseau é uma fantasia, pois o homem é um animal social. As emoções e os interesses que determinam suas atitudes, sempre vinculam-se às experiências da vida coletiva, mesmo que esta se restrinja à convivência no interior da família.

Voltaire não considera degenerado o indivíduo que, com alguma moderação, zela pela sua imagem, preocupando-se com a opinião pública. Se a sociabilidade participa da *natureza humana*, a estima pública, assim como a dignidade, são tão necessárias aos homens quanto a busca de alimento ou de proteção para o corpo. Acompanhemos uma passagem do *Tratado de Metafísica*:

Or, Dieu nous a sagement doués d'un orgueil qui ne peut jamais souffrir que les autres hommes nous haïssent et nous méprisent; être méprisé de ceux avec qui l'on vit est une chose que personne n'a jamais pu et ne pourra jamais supporter. C'est peut-être le plus grand frein que la nature ait mis aux injustices des hommes (...). Un esprit droit est honnête homme par la même raison que celui qui n'a point le goût dépravé préfère d'excellent vin des Nuits à du vin de Brie, et des perdrix du Mans à de la chair de cheval. Une saine éducation perpétue ces sentiments chez tous les hommes, et de là est venu ce sentiment universel qu'on appelle honneur, dont les plus corrompus ne peuvent se défaire, et qui est le pivot de la société(68).

Por mais primitivo que seja, o indivíduo sempre procura manter e aumentar o reconhecimento que sua comunidade lhe confere. A *honra* é inerente e indispensável à vida social, é o *sentimento universal* que garante o respeito entre os indivíduos e regula e estabiliza suas relações.

Voltaire considera a *honra* tão natural quanto o *amor de si* de Rousseau. O esforço em parecer digno da estima e do afeto dos membros do grupo não resulta da vontade que transcende as necessidades corporais, é manifestação espontânea da sensibilidade humana. Considerar artificial essa estima significa, do ponto de vista de Voltaire, ignorar uma característica evidente da *natureza humana*: a sociabilidade(69).

Talvez os outros animais procurem apenas sobreviver e manter a prole, mas o homem é diferente:

L'homme n'est pas comme les autres animaux qui n'ont que l'instinct de l'amour-propre et celui de l'accouplement, non-seulement il a cet amour-propre nécessaire pour sa conservation, mais il a aussi, pour son espèce, une bienveillance naturelle qui ne se remarque point dans les bêtes(70).

Aqui o termo *amor próprio* não ganha o mesmo significado que em Rousseau: representa apenas o instinto de conservação.

Por outro lado, o que distingue os homens das *bestas* é *benevolência natural* pelos semelhantes. Vimos que no *Ensaio sobre os Costumes*, Voltaire se refere à *comiseração*. Em um texto anterior - *Tratado de Metafísica*(71) -, a *benevolência natural* aparece como origem dos *sentimentos de piedade*. O homem é um ser dotado de empatia natural pelos membros de sua espécie. A preocupação do indivíduo com os sentimentos que os outros nutrem por ele, é uma das decorrências dessa empatia. Assim como é capaz de reconhecer e dor e o prazer alheio, sendo tocado por tais sensações, o ser humano necessita do reconhecimento dos outros e da *honra* que estes lhe atribuem. Existe uma dependência emocional instintiva entre os homens.

Sensíveis ao comportamento do próximo e dependentes da convivência social, os membros da espécie, mesmo em um passado remoto, não poderiam manifestar a profunda indiferença que Rousseau atribui aos selvagens.

Voltaire nega a distinção estabelecida pelo suíço entre *amor de si* e *amor-próprio*. A sensibilidade natural dos homens não os inclina a um modo de vida inteiramente voltado para a satisfação individual de suas necessidades básicas. Sendo capaz de reconhecer seus semelhantes, o indivíduo - mesmo o selvagem - manifesta sentimentos piedosos e

sociáveis - a *comiseração* e a *benevolência*. Vivendo desde o princípio em comunidade, estando propenso a ligar-se sentimentalmente a outros indivíduos, o homem deseja e sempre desejou ser honrado pelos seus companheiros e familiares. Amando-se, ama também a sua reputação e a sua posição no interior do grupo social - ninguém suporta o ódio e desprezo do próximo. Do mesmo modo, ama a comunidade na medida em que se reconhece como seu membro - mesmo os selvagens, por exemplo, exprimem um *amor à pátria* e a defendem com *energia heróica*.

Voltaire não condena os indivíduos que buscam melhorar sua imagem pública. Em geral, ele encara os interesses privados de modo favorável: capaz de ser tocado pelas alegrias e aflições alheias, vaidoso o suficiente para desejar o reconhecimento dos outros indivíduos, o ser humano constitui a vida comunitária antes de estabelecer os artifícios da dominação ou o *contrato social*. A vida coletiva não se fundamenta na completa submissão a um senhor ou Estado, potências exteriores ao indivíduo. Ela não precisa ser imposta ou racionalmente decidida, pois é prazerosa e necessária aos membros da espécie. É um equívoco pensar a sociabilidade como o produto de atos voluntários que reprimem ou transcendem os impulsos naturais, afinal ela é um aspecto decisivo da *natureza humana*. O interesse - o *amor* - que o homem manifesta por si sempre está condicionado pelos sentimentos experimentados no interior de seu grupo social; por outro lado, este último é vigoroso e dinâmico

quando viabiliza o desenvolvimento do interesse individual. Existe certa sinergia entre indivíduo e grupo social - a vitalidade de um depende da vitalidade do outro.

Entretanto, mesmo negando a distinção entre *amor de si* e *amor próprio*, Voltaire aponta diferenças entre os sentimentos sociáveis e egoístas:

Tout homme naît avec un penchant assez violent pour la domination, la richesse et les plaisirs, et avec beaucoup de goût pour la paresse; par conséquent tout homme voudrait avoir l'argent et les femmes ou les filles des autres, être leur maître, les assujettir à tous ses caprices, et ne rien faire, ou du moins ne faire que des choses très agréables(72).

A passagem irônica do artigo "Igualdade" do *Dicionário Filosófico* apresenta um importante aspecto do coração humano: todo indivíduo nasce com uma *inclinação* - ou *tendência* - para a dominação, a riqueza e os prazeres. Ainda que estejam naturalmente atrelados a seus semelhantes por certos sentimentos sociáveis e piedosos, os indivíduos tentam, quase sempre, distinguir-se e aproveitar-se dos demais. A presença universal dessa *inclinação*, porém, é apenas um aspecto da sociabilidade humana.

Desde o princípio, o homem se interessou pelos membros de seu grupo e, paradoxalmente, pelo controle das coisas e das pessoas com as quais convivia. Passional, a muito foi arrastado por sentimentos opostos: compaixão e ambição, benevolência e orgulho. Ele nunca viveu de modo completamente solitário e independente; seus interesses

sempre estiveram relacionados com as sensações provenientes da identidade e da disputa com seus semelhantes. Trata-se de um jogo de paradoxos: necessitando dos demais, ele procura seduzi-los ou conquistá-los pela força; é sensível às misérias e alegrias do próximo, mas ambiciona servir-se do objeto de sua afecção. A relação patética com o outro adquire, portanto, duplo sentido: estima mútua e desejo de domínio.

Como observei no capítulo anterior, Voltaire não apresenta uma tese definitiva sobre a origem das paixões. Não podemos, por exemplo, entender perfeitamente como a *imaginação passiva* opera.

Seja como for, Voltaire e Rousseau desenvolvem teses divergentes. Para o primeiro, a atividade da memória ou da imaginação surge com o desenvolvimento do homem, pois, no *estado de natureza*, elas eram potencialidades adormecidas, imperando a necessidade imediata. Voltaire, ao contrário, pensa a memória como faculdade sempre ativa: os homens nunca deixaram de manifestá-la, pois sempre recordam alguns elementos da imagem dos objetos já experimentados. Decorrente do ato de recordar, a imaginação pode ser aperfeiçoada na medida em que compõe de várias maneiras as recordações, transformando a simples impressão dos objetos em um arranjo complexo de idéias.

As paixões, do ponto de vista de Voltaire, não significam necessariamente uma corrupção, já que converter em imaginação as sensações experimentadas, atribuindo-lhes

um sentido patético, é uma atividade para qual estamos naturalmente inclinados. Elas são perigosas quando os indivíduos anulam completamente sua capacidade de dirigir o processo que converte experiência sensível em imagem mental, fazendo desta última uma realidade acima de qualquer suspeita. O próprio progresso da faculdade de imaginar, cruzando-se com o acúmulo de novos conhecimentos, pode controlar esse perigo: ao comparar e combinar novas imagens com as que já se fixaram na memória, modificamos a nossa percepção das coisas e estimulamos o raciocínio, diminuindo o risco do arrebatamento obsessivo - o *entusiasmo* passional - que certas convicções imaginárias podem promover. Se a *imaginação passiva* se manifesta de modo involuntário, eliminar completamente as paixões - os produtos principais dessa faculdade - é algo impossível. Mas o raciocínio, ao combinar e comparar os quadros da memória, ou seja, ao controlar a imaginação, é capaz de impor limites aos impulsos passionais.

Voltaire, porém, atribui às paixões um sentido positivo. Como participam do progresso da espécie?

Retomemos mais uma vez o *Tratado de Metafísica*:

Mais cette bienveillance serait encore un faible secours pour nous faire vivre en société; elle n'aurait jamais pu servir à fonder de grands empires et des villes florissantes, si nous n'avions pas eu de grandes passions. Ces passions, dont l'abus fait à la vérité tant de mal, sont en effet la principale cause de l'ordre que nous voyons aujourd'hui sur la terre. L'orgueil est surtout le principal instrument avec lequel on a bâti ce bel édifice de la société. A peine les besoins eurent rassemblé quelques hommes que les plus adroits d'entre eux s'aperçurent que

tous ces hommes étaient nés avec un orgueil indomptable aussi bien qu'avec un penchant invincible pour le bien-être. (...) Le envie de commander, qui est une des branches de l'orgueil, et qui se remarque aussi visiblement dans un pédant de collège et dans bailli de village que dans un pape et dans un empereur, excita encore puissamment l'industrie humaine pour amener les hommes à obéir à d'autres hommes: il fallut leur faire connaître clairement qu'on en savait plus qu'eux, et qu'on leur serait utile.

(...) Cette envie réveilla la paresse et aiguisa le génie de quiconque vit son voisin puissant et heureux. Ainsi, de proche en proche, les passions seules réunirent les hommes, et tirèrent du sien de la terre tous les arts et tous les plaisirs. C'est avec ce ressort que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternel machiniste, a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines(73).

Dois impulsos patéticos coexistem no interior das sociedades: a dependência emocional instintiva entre os indivíduos e os interesses egoístas. Mas é o orgulho, a inveja e o desejo de comandar que impulsionam o aperfeiçoamento das faculdades humanas. Para Voltaire, essas paixões são as molas da engenhosidade. Quando não se manifestam de modo abusivo, são fatores decisivos para a constituição da ordem civilizada, pois estimulam a atividade humana e movimentam a vida social.

O desejo de dominar e o de distinguir-se provocam atritos, mas também evitam a inércia. A metáfora da engrenagem, em oposição às metáforas orgânicas que dominam as observações sobre a benevolência natural, indica o sentido da mensagem de Voltaire: um homem ou grupo, ao aplicar passionalmente sua força ou engenhosidade contra seus semelhantes, os estimula a reagir ou a fazer o mesmo sobre outro homem ou grupo; se as ações e reações são

limitadas por regras protetoras dos laços estabelecidos pelos sentimentos sociáveis, evitando seu desgaste excessivo, o resultado global desses atritos é o movimento crescente de toda sociedade. Tal como nas máquinas, é a cadeia de atritos das diferentes engrenagens que movimenta o sistema.

A metáfora ainda ajuda a esclarecer o lugar das paixões egoístas na história: elas não determinam um sentido racional para a vida coletiva, mas liberam as forças propulsoras da sociedade. Os desejos contraditórios, as disputas entre os mais talentosos, a busca de conhecimentos que elevem seus detentores, as faculdades aperfeiçoadas para satisfazer os interesses particulares, compõem um jogo de relações que movimenta os agentes sociais. Sem o interesse egoísta, os homens não teriam o ânimo necessário para as grandes obras. Como dissemos anteriormente, Voltaire concebe uma relação sinérgica entre as paixões egoístas e as sociáveis. A ação simultânea dos dois impulsos garante o progresso sem promover desintegração social.

Todavia, a liberação dessas forças propulsoras comporta diversos perigos. O *orgulho* e o *desejo de dominar* podem gerar ambições e conflitos ameaçadores para a ordem social. As paixões egoístas, portanto, são construtivas quando racionalmente regradas, isto é, quando se manifestam dentro de certos limites. As regras, por sua vez, devem estar fundamentadas na sociabilidade natural. Apenas a razão pode empreender o cálculo capaz de estabelecer os limites que,

dentro das circunstâncias específicas, garantam a sinergia entre esses dois impulsos patéticos indispensáveis.

Para Voltaire, o processo civilizatório é, em grande medida, a conquista desse difícil equilíbrio entre a liberação e a limitação das paixões. Encontrar uma resposta para esse dilema é um dos principais problemas de todas as sociedades. Porém, se o problema é universal, as formas de enfrentá-lo nem sempre se assemelham. A maneira de operar com as faculdades e os sentimentos humanos difere de acordo com as condições ambientais e o caráter de cada povo.

A partir do que foi dito acima, é possível compreender o que Voltaire denomina de *história filosófica*: ela se preocupa com o resultado global do jogo de interesses humanos, tomando como secundário os episódios desse jogo. O episódico merece ser investigado quando revela as relações entre paixões egoístas e sociáveis e o esforço da razão para manter a sinergia entre essas duas categorias de impulsos.

A história filosófica não procura abstrair dessa dinâmica apenas o caráter racional das ações, desprezando seus aspectos patéticos. Seu objetivo é entender integralmente o processo. O historiador precisa estar atento para as atitudes conscientes e calculadas, assim como para os sentimentos e as necessidades dos povos. As sociedades não se movimentam apenas a partir de projetos racionais, pois se constituem graças aos instintos e às paixões; as formas da sensibilidade e das afecções de seus membros têm grande interesse histórico.

Para frisar as características e a singularidade da história filosófica de Voltaire, consideramos útil compará-la com outra concepção de história presente no século XVIII: a *Geschichte*, analisada aqui a partir de um importante texto de Immanuel Kant - *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*.

Na primeira, não há comprometimento com um *dever ser* capaz de orientar a interpretação histórica(74). Voltaire promove a viagem da razão pelos acontecimentos e espírito das nações, mas não propõe claramente uma finalidade para o movimento global do gênero humano.

A *Geschichte* elege a *Kultur* como problema principal, palavra alemã de significado bastante diferente do termo *Zivilisation*. Segundo Nöbert Elias(75), grande parte dos pensadores alemães da segunda metade do século XVIII compreende a *Kultur* como o desenvolvimento da virtude autêntica; a *Zivilisation* é apresentada como cortesia aparente e enganadora. Essa diferença conceitual, que parece absorver a crítica de Rousseau ao mundo civilizado, recebe acolhida nos meios literários da pequena burguesia alemã. Afastados das cortes, onde predominam as idéias e modelos de comportamento importados da França, os literatos burgueses não exercem grande influência sobre as decisões políticas. Para o público culto burguês da Alemanha, o trabalho de enriquecimento interior, de formação intelectual e moral dos homens (*Bildung*) nutre a *Kultur*. A *Zivilisation* é apenas polidez de fachada, jogo de aparências e máscaras que os

indivíduos utilizam para assegurar sua posição social. Em *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant expressa a diferença entre as duas palavras:

Mediante a arte e a ciência, nós somos cultivados em alto grau. Nós somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenahnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização(76) (grifo nosso).

A ligação entre *Geschichte* e *Kultur* revela uma preocupação com a *moralidade*, algo que transcende o comportamento afável e o conforto material. Kant, refletindo sobre a *História Universal*, não tem o bem-estar exterior como foco principal de interesse. Para o estudioso da *Geschichte* não basta conhecer o processo de constituição das organizações civis, o cultivo das *ciências* e das *artes*, o refinamento dos hábitos sociais etc. Ele deve pensar sobre a relação desses processos com o desenvolvimento da *Kultur*, a efetivação de uma *moralidade* autêntica, fruto da livre manifestação da vontade humana. Para que tal moralidade se efetive, é necessário uma ordem civil que congregue e regule os interesses particulares e, por outro lado, uma *ilustração* capaz de orientar a formação interior dos indivíduos. Limitada ao amor à honra - termo próximo ao amor próprio de Rousseau -, a *Zivilisation* (a *aparência de moralidade*) é um tema secundário.

A *história filosófica* de Voltaire objetiva a análise da *civilisation* - o termo começa a aparecer em obras publicadas por autores franceses a partir de 1760. Segundo Elías, a maior parte dos pensadores franceses ligada aos interesses burgueses e à administração do Estado pensa a economia, a demografia e os costumes como um "todo inter-relacionado, desenvolvendo ciclicamente"(77). Tendo defensores na própria corte, o pensamento ilustrado - Elías cita Quesnay, Mirabeau, Holbach e Voltaire - afirma que a "sociedade e a economia têm leis próprias que resistem à interferência irracional dos governantes e da força"(78). Esclarecendo as *leis naturais* da vida social, os filósofos franceses pretendem aumentar a eficácia da administração pública e estabelecer parâmetros para a ação dos governantes e, por outro lado, polir as relações interpessoais. Um governo esclarecido deve acompanhar os avanços da filosofia das *Luzes*, conduzindo os negócios públicos de acordo com os princípios desta última. Assim, estudar as *leis naturais* da sociabilidade representa uma tentativa de racionalizar o poder público. Mas também é necessário refinar a sensibilidade dos cidadãos, evitando a violência passional e cultivando relações interpessoais agradáveis e abertas ao debate filosófico.

O processo civilizatório preconizado representa o "refinamento de maneiras e a pacificação interna do país pelos reis"(79). É preciso lembrar que, durante os séculos XVII e XVIII, a monarquia francesa avança consideravelmente

no sentido de consagrar a unidade nacional e a submissão da nobreza ao Estado. Portanto, para os pensadores franceses, trata-se de aperfeiçoar as instituições que possibilitaram esse processo. Racionalizar o poder central através do conhecimento das *leis naturais* significa, no contexto das Luzes francesas, sustentar e acelerar uma experiência histórica já em curso.

Feita essa observação, ainda podemos perguntar: qual é exatamente a diferença entre a *Geschichte* de Kant e a *história filosófica* dos franceses? A segunda não se preocupa também com a formação interior do homem?

Não existe em Voltaire nada que lembre a *Bildung*. Ele procura mobilizar as forças sociais para o aperfeiçoamento das instituições e dos costumes já existentes. Cético, sugere que o Estado, lidando com seres passionais, crie regras para a manifestação pública da ambição e do orgulho, pois é impossível purificar completamente o mundo interior dos indivíduos, livrando-os das paixões. Parece inútil refletir a respeito de uma moralização interior autêntica. A *natureza humana* determina os princípios morais indispensáveis para a vida coletiva. Portanto, a história nem precisa nem pode se constituir como processo moralizador. Os seres humanos necessitam apenas de meios de expressão desses princípios, ou seja, de estruturas institucionais que se organizem a partir das *leis naturais* e não reprimam as tendências instintivas. Como observamos acima, o *virtuoso*, para Voltaire, é o indivíduo que, mesmo

motivado por intenções egoístas, participa do *comércio de benefícios* na esfera pública. Do ponto de vista histórico e social, o importante é polir e racionalizar o comportamento nessa esfera, tornando-a capaz de exprimir de maneira moderada as paixões e as necessidades, sem projetar transformações profundas dos intentos particulares. De resto, os homens precisam conviver com inclinações paradoxais: os sentimentos sociáveis e o egoísmo.

A *Bildung* e a *Kultur*, ao contrario, preconizam uma lenta e difícil mudança de intenções: a conquista de uma moralidade que resulte da ação do homem sobre si, que corresponda à vontade consciente e não se limite à coação exterior e aos instintos. Ao longo do processo histórico, é necessário superar a dicotomia entre a aparente moralidade exibida no mundo público e as inclinações passionais.

Para tornar aceitável esse desafio, Kant pensa a *Geschichte* a partir de um *fio condutor a priori* proposto pela razão: "um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana"(80); um *dever ser* que, obtido a partir de reflexões racionais e de indícios historicamente comprováveis, não é uma simples crença, mas uma possibilidade para a qual todos que pensam que a natureza não procede sem um *plano*, devem voltar-se para superar o dissabor do *curso absurdo das coisas humanas*.

Kant lembra Voltaire quando apresenta o atrito passional como dinamo do progresso: dotados de uma *insociável sociabilidade*, os homens sustentam inclinações

egoístas que promovem a *oposição geral* entre eles; essa relação conflituosa obriga o desenvolvimento das *disposições naturais* da espécie(81). O Estado é apresentado como o artifício (o instrumento) capaz de submeter as *pretensões egoístas* e talvez estabelecer uma *constituição civil perfeita*. Em Voltaire, o Estado regula a manifestação dos sentimentos humanos na esfera pública, tornado as paixões toleráveis e produtivas. Kant pensa a história do Estado como o processo pelo qual a espécie pode superar os dilemas e conflitos provocados pelos impulsos passionais. A *Geschichte* não se resume à determinação de limites exteriores que façam da *insociável sociabilidade* uma tendência tolerável e útil. A história universal kantiana viabiliza o surgimento de uma vontade consciente que dispensa a *aparência de moralidade* na vida civil.

O incômodo de Kant com a *Zivilisation* parece uma reação ao fosso existente entre os pensadores burgueses alemães e a esfera de decisões de seus Estados - a corte organizada a partir do modelo francês. Por outro lado, estimula a crítica à idéia de que o homem está irremediavelmente determinado pelos antagonismos de sua *natureza*, restando-lhe a tarefa de criar relações civilizadas que, sem superar esses antagonismos, os tornem suportáveis e produtivos. Para além do controle dos *abusos* passionais, Kant propõe a possibilidade de uma lenta transformação da vontade, uma mudança dos propósitos humanos promovida pela experiência do conflito entre interesses particulares, até "a realização de

um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita"(82).

Como salienta Weil, Kant atrela a história e a política ao problema moral:

... il est clair que ce qui intéresse Kant, ce n'est pas la politique en tant que telle, malgré ses prises de position parfois très décidées, ni même l'histoire et le progrès des lumières, c'est-à-dire de la raison elle-même dans son existence empirique, mais bien la morale(83).

Na perspectiva kantiana, a história ganha um sentido propriamente filosófico - *Geschichte* - quando projeta a superação do problema moral: o aparente antagonismo entre as inclinações passionais e a racionalidade da espécie. A bem dizer, a *constituição política perfeita*, enquanto finalidade, é proposta como efetivação da autonomia do ser racional (o sujeito moral), definido em um campo temático independente dos acontecimentos históricos(84).

Para Voltaire, "a moral vem de Deus, como a luz", encontrando-se "no coração de todos os homens"(85). Os povos e os indivíduos expressam os fundamentos da moral com maior ou menor brilho. Talvez os sufoquem por algum tempo. Entretanto, como esses fundamentos sempre estão presentes no *coração*, não há porquê esperar uma profunda mudança dos propósitos humanos ao longo da história. A *cultura* não representa a conquista paulatina da *moralidade*, afinal é possível chegar aos princípios morais verdadeiros apenas seguindo os impulsos cordiais.

Ainda que contraditórias, as inclinações naturais do homem não são revertidas pela experiência histórica, criando uma espécie de *segunda natureza*. Elas são aprimoradas ou moderadas pelas instituições públicas. A *vida civilizada*, mesmo sem produzir a *constituição política perfeita*, estabelece relações interpessoais que facultam o desenvolvimento das potencialidades dos homens sem alterar suas tensões interiores (sentimentos sociáveis contra interesses particulares), impulsos elementares da espécie. Incapaz de eliminar o egoísmo e as disputas apaixonadas entre os indivíduos, a *vida civilizada* avança no sentido de tornar a existência mais agradável e menos violenta. Trata-se de criar mediações que ajudem os homens a experimentar suas angústias e fraquezas. O orgulho e o desejo de domínio, por exemplo, podem se manifestar de modo menos explosivo, mas não tendem à eliminação.

Voltaire pretende representar o mundo *tal como ele é*. Denuncia a barbárie e aplaude as grandes obras. Indica os perigos gerados pela ignorância e pelas paixões exacerbadas. Mas almeja uma historiografia que sinalize possibilidades de ação para a elite (aristocrática e burguesa) capaz de governar.

O trabalho historiográfico de Voltaire nem representa um programa revolucionário para uma classe ascendente nem coroa os valores aristocráticos. É escrito para um público com recursos para se instruir e que, mesmo sujeito à instabilidade dos interesses dos príncipes e da corte,

apresenta um envolvimento crescente com a administração do Estado. Seus textos pretendem informar e orientar uma opinião pública - burguesa e aristocrática - que começa a interferir nos negócios nacionais. Seu objetivo principal é influenciar essa elite. Mobilizado para o aprimoramento da sociedade em que vive, o historiador filósofo não se coloca o problema de transcendê-la.

Por outro lado, temos aqui uma historiografia da comparação, retirando suas teses fundamentais da multiplicidade social. Como sugerimos acima, avaliar as diferentes formas de vida coletiva amplia os horizontes intelectuais dos ilustrados. Voltaire não se preocupa em postular um fim para a história humana. Ele se interessa pelas respostas que as nações encontram para as necessidades elementares da espécie. Cruzando-as, prepara uma espécie de quadro das possibilidades de desenvolvimento humano. As experiências são tomadas como cambiáveis, mas nunca sintetizadas em um movimento escatológico e universal.

Diferente da *Geschichte*, a *história filosófica* não procura pensar o processo pelo qual a espécie, de modo autônomo, pode superar o antagonismo entre razão e paixões. Esse antagonismo é pensado como inevitável. Parece impossível projetar o fim da história. Nem *estado de natureza* nem *dever ser* - o homem de Voltaire nunca é pensado alguém ou além das tramas da história. O discurso histórico, quando ganha uma dimensão filosófica, é capaz de esclarecer

os problemas decisivos do gênero humano, ajudando a vivenciá-los mesmo que não aponte soluções definitivas.

Mas o que é exatamente essa dimensão filosófica?

Relembremos o início d'*O Século de Luís XIV*:

Tout ce qui s'est fait ne mérite pas de d'être écrit. On ne s'attachera, dans cette histoire, qu'à ce qui mérite l'attention de tous les temps, à ce qui peut peindre le génie et les mœurs des hommes, à ce qui peut servir d'instruction et conseiller l'amour de la vertu, des arts et de la patrie(86).

A história filosófica necessita pintar o gênio e os costumes das épocas de mérito - os periodos civilizados - para a instrução da posteridade. Além de relevar as singularidades dessas épocas - o seu espírito, como está anunciado no título do *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* -, a história filosófica busca compreender a potencialidade natural do homem no âmago dos processos históricos.

f) Progresso e decadência em Voltaire

Explorando a idéia de processo, Voltaire apresenta as grandes obras humanas como resultados de uma longa caminhada evolutiva. No artigo "História" do *Dicionário Filosófico*, os monumentos mais antigos da humanidade (os textos astronômicos mesopotâmicos e chineses, as inscrições dos gregos e as pirâmides do Egito) são definidos como produtos

do desenvolvimento continuo das sociedades(87). A realização de grandes obras artisticas e cientificas exigem algumas condições preliminares: na miséria ou na ignorância, o gênio individual não consegue se aprimorar. Ao comentar as *observações astronômicas* dos antigos *babilônicos*, Voltaire afirma:

Cette suite d'observations, qui remonte à deux mille deux cent trente-quatre ans avant notre ère vulgaire, prouve invinciblement que les Babyloniens existaient en corps de peuple plusieurs siècles auparavant: car les arts ne sont que l'ouvrage du temps, et la paresse naturelle aux hommes les laisse des milliers d'années sans autres connaissances et sans autres talents que ceux de se nourrir, de se défendre des injures de l'air, et de s'égorger(88).

A manifestação das potencialidades humanas - os talentos - está sempre relacionada com as possibilidades oferecidas pelas condições naturais e históricas. No seio de um povo selvagem, por exemplo, não surge um artista requintado. As obras humanas correspondem ao nível de conhecimento e organização que uma dada sociedade apresenta. Mas o homem pode, ao utilizar as suas faculdades, melhorar paulatinamente as suas condições de existência. Essa evolução é *obra do tempo*: séculos de experiência na vida civilizada foram necessários para que os *babilônicos* produzissem uma astronomia precisa.

Essa reciprocidade e interdependência entre as condições históricas e o *talento* dos agentes sociais é o elemento decisivo da idéia de progresso em Voltaire. O uso do potencial do ser humano não rompe de maneira violenta e

imediate com as condições em que ele está inserido, mas, ao contrário, aperfeiçoa estas últimas, melhorando as possibilidades oferecidas pelo meio natural e pela ordem social. Portanto, o progresso não se efetiva através de saltos repentinos e bruscos. O *talento* dos agentes, acumulando e refinando os recursos e os conhecimentos disponíveis, aos poucos amplia o elenco de oportunidades de ação.

A importância do *talento* - termo de significado impreciso em Voltaire - para o progresso, conduz a outro tema fundamental presente nas obras do filósofo francês: a relação entre hierarquia social e o processo civilizatório. Poucos indivíduos apresentam a capacidade de aproveitar ao máximo os recursos e os conhecimentos que lhe são oferecidos, conseguindo ampliá-los e melhorá-los. Sendo assim, os indivíduos mais capazes, quando incorporados ao cume da hierarquia social, são os principais agentes do processo civilizatório das nações.

Analisemos esse problema mais demoradamente.

Voltaire acredita que todos os homens têm as mesmas faculdades naturais, mas a maior parte não consegue superar o nível rudimentar de manifestação dessas faculdades(89). Para haver progresso, é indispensável a constituição de uma elite que oriente e governe os menos capacitados; um grupo disposto a se esclarecer e capaz de sustentar o avanço do conhecimento científico, das artes, da administração estatal etc. Ele não considera secundária a ação do soberano, mas

para ser bem sucedida, ela precisa de súditos cultos e ativos que viabilizem suas decisões.

Todos os processos civilizatórios se caracterizam pelo surgimento da desigualdade(90). Entretanto, a hierarquia social se constitui de múltiplas maneiras. Cada processo tem suas singularidades.

Vimos anteriormente que Voltaire admite que as debilidades e os recursos naturais de um espaço geográfico interferem na constituição do *espírito das nações*. Um exemplo: em um clima pródigo, quente e úmido como o da Índia, o povo, sem enfrentar grandes barreiras ambientais na luta pela sobrevivência, tende a ser dócil e passivo(91).

Mas o espaço geográfico não é o único fator determinante. A maneira como as paixões se manifestam também interfere nas instituições, leis e costumes. As estruturas hierárquicas das sociedades civilizadas procuram disciplinar os impulsos passionais, submetendo o orgulho e as ambições a mecanismos de ascensão social regrados racionalmente. Assim, a dinâmica do progresso depende da criação de uma hierarquia que, sem promover conflitos violentos, estimule o desenvolvimento dos talentos individuais através do processo de disputa por uma posição no nível mais alto da escala social, ou seja, a hierarquia deve, ao mesmo tempo, possibilitar e moderar a manifestação das ambições dos homens mais capazes. Constituir uma elite coesa e motivada pela concorrência entre seus membros - uma hierarquia

estável e dinâmica - não é algo simples. O filósofo busca compreender como as sociedades enfrentaram esse desafio.

Para penetrar no pensamento de Voltaire, analisaremos textos que interpretam algumas dessas experiências históricas. Voltaire não pretende encontrar um modelo a ser seguido: as formas de constituição da hierarquia social sempre produzem novos problemas, recolocando, em alguma medida, a dificuldade em se atingir um equilíbrio entre dinamismo e estabilidade. Dessa forma, permanece como um desafio a fixação de regras adequadas para o processo de concorrência entre os talentos e manifestação das paixões.

Retomemos a bela imagem que Voltaire desenha da hierarquia e do governo dos chineses. Suas leis são uniformes e muito antigas, freiam os piores vícios e induzem o povo a um comportamento dócil e grave. A solidez das hierarquias na China funda-se no respeito à autoridade paterna e às tradições:

Ce qu'ils ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c'est la morale e les lois. Le respect des enfants pour pères est le fondement du gouvernement chinois(92).

Mas a veneração à tradição e às leis, que possibilita a harmonia social, também imobiliza o progresso das ciências e das artes:

Si on cherche pourquoi tant d'arts et de sciences, cultivés sans interruption depuis si longtemps à la Chine, ont cependant fait si peu de progrès, il y en a peut-être deux raisons: l'une est le respect prodigieux que les peuples ont

pour ce qui leur a été transmis par leurs pères, et qui rend parfait à leurs yeux tout ce qui est ancien; l'autre est la nature de leur langue, premier principe de toutes les connaissances(93).

Não investigaremos neste trabalho a questão da língua e da escrita. Salientamos apenas que Voltaire considera o chinês escrito muito difícil de ser aprendido, o que impede a circulação rápida e em larga escala das informações. Analisaremos a primeira razão apontada pelo autor.

O progresso civilizatório chinês parece ter atingido um estado civil estável e pacífico; ocorrem conturbações sérias apenas quando conquistadores estrangeiros assolam o país. Na Europa, ao contrário, as guerras civis são frequentes; as paixões ainda provocam conflitos políticos e religiosos. No entanto, o clima de disputa passional, que estimula a negação dos modos tradicionais de pensar e agir, golpeando, por vezes, a autoridade estabelecida, alimenta o desenvolvimento das artes e das ciências, ou seja, a engenhosidade humana prospera graças à ambição. Na China, esta última encontra-se extremamente disciplinada pelo respeito à ordem hierárquica tradicional. Isso é positivo na medida em que assegura estabilidade política e social, mas, por outro lado, leva à estagnação técnica e artística. Entre os chineses não existe espaço e estímulo para a disputa aberta entre os talentos.

Eles poderão retomar o avanço científico e o progresso técnico? A China necessita abrir sua hierarquia social à

emulação e aos impulsos passionais egoístas? Os textos de Voltaire não oferecem repostas para essas questões.

De qualquer maneira, a comparação entre China e Europa evidencia a diversidade dos processos civilizatórios. Diversidade não só de caminhos, mas também de resultados: o progresso dos europeus não parece conduzi-los a um estado idêntico ao dos chineses, ainda que conquistem alguns benefícios semelhantes (conforto material, polidez etc). A Europa pode aprender com a sociedade chinesa, porém precisa estar consciente das características distintas das duas civilizações. A China não é exatamente um modelo a ser seguido. A forma louvável como constituiu uma elite pacífica e coesa, termina por estagnar a engenhosidade e o conhecimento científico. A experiência chinesa ajuda a pensar, mas é impossível e ridículo copiá-la.

Além de apresentar variantes geográficas e históricas, o processo civilizatório nem sempre progride de modo constante e uniforme: uma nação ou um amplo grupo de nações análogas podem experimentar períodos de progresso, estagnação e até de decadência.

É possível observar essa caminhada oscilante na periodização da história europeia presente no primeiro capítulo d' *O Século de Luís XIV* (94): dois grandes períodos de desenvolvimento civilizatório – a Antiguidade Clássica e o período que se inicia com o Renascimento – estão divididos por uma época obscura e bárbara – a Idade Média. Por sua vez, os dois períodos em que a Europa se aperfeiçoa, também

estão repartidos internamente: em cada um deles, há um primeiro momento em que a *vida civilizada* se restringe a um espaço limitado - a Grécia na Antiguidade e a Itália na época moderna -, seguido por uma expansão continental liderada por uma grande nação - primeiro Roma republicana e imperial, depois a França de Luís XIV. A expansão civilizatória nem sempre se realiza pela submissão, já que a França do século XVII civiliza graças à influência política e cultural, enquanto Roma conquista e governa os vizinhos. Um povo pode civilizar o outro pelo domínio ou pelo *comércio de benefícios*. Repete-se o mesmo modelo interpretativo utilizado para analisar a presença europeia na América (lembramos da diferença entre a colonização da Pensilvânia e a do Paraguai).

Voltaire, para o plano continental, adota uma variante da fórmula comentada a pouco: a partir de um núcleo (no caso, uma nação) mais desenvolvido, a *vida civilizada* se expande. A idéia de que o processo civilizatório ocorre em cadeia a partir de uma vanguarda bastante ativa, é recorrente nos textos do filósofo. Ela representa uma das chaves para a interpretação de seu trabalho historiográfico.

O progresso ocorrido a partir do século XVI, por exemplo, é descrito no *Ensaio sobre os Costumes* como um processo iniciado em alguns centros dinâmicos continentais e transmitido para o resto da Europa:

...ce même génie qui faisait fleurir les beaux-arts à Rome, à Naples, à Florence, à Venise, à Ferrare, et qui de là

portait sa lumière dans l'Europe, adoucît d'abord les mœurs des hommes dans presque toutes les provinces de l'Europe chrétienne. La galanterie de la cour de François I opéra en partie ce grand changement. Il y eut entre Charles-Quint et lui une émulation de gloire, d'esprit de chavellerie, de courtoisie, au milieu même de leurs plus furieuses dissensions; et cette émulation, que se communiqua à tous les courtisans, donna à ce siècle un air de grandeur et de politesse inconnu jusqu'alors(95).

Nota-se como a *emulação* entre indivíduos e grupos pode ter um efeito positivo para o processo civilizatório. Um sentimento egoísta - o desejo de *glória* - coloca as cortes da França e da Espanha em concorrência: o *gênio* e o espírito de *cortesia* da elite próxima ao rei é estimulado, promovendo o florescimento das *belas-artes* e da *politesse*. Os cortesãos não abandonam seus interesses particulares, mas são obrigados a cultivar hábitos mais polidos caso pretendam ser bem sucedidos e superar o prestígio da corte adversária.

Notável também é o modo como os membros do nível superior da escala social (o rei e a corte) *comunicam* seus sentimentos aos níveis inferiores (todos os cortesãos e as *provincias*), promovendo transformações paulatinas de cima para baixo.

Esse progresso em cadeia, no entanto, comporta flutuações, isto é, nem sempre se processa como movimento ininterrupto e crescente. Voltemos à análise global do processo civilizatório europeu: ele nasce (Grécia antiga), cresce (Império Romano) e se apaga quase completamente (Idade Média), para depois renascer com mais força (Renascimento e o que vem a seguir). Entre os séculos

memoráveis (Grecia de Péricles e Platão; Roma de Augusto e Cícero; Itália dos Médices; França de Luís XIV), o último é aquele que:

... s'approche le plus de la perfection. Enrichi des découvertes des trois autres, il a plus fait en certains genres que les trois ensemble(96).

Esse progresso não é contínuo, mas, cada vez que é retomado graças à emulação, o gênio de seus novos agentes reaproveita as obras antigas e supera o nível anterior de aperfeiçoamento das faculdades. Reaproveitar significa instruir-se com as experiências artísticas, econômicas e políticas expressas pelos monumentos, pela filosofia e pela história das antigas sociedades. Mesmo admitindo a possibilidade de decadência - em vista do Império Romano, a Idade Média representa uma regressão à barbárie -, Voltaire acredita que a herança cultural da elite pode impulsionar o progresso em uma nação decaída. Morrer e renascer são caminhos possíveis para a vida civilizada.

Renascimento ou não, o progresso significa sempre uma aproximação da perfeição. Vimos que o termo não se refere às intenções. Os grandes personagens (Alexandre, César, os Médices, Luís XIV) e as elites que lideraram os quatro séculos mais esclarecidos, nem sempre foram exemplos de prudência e piedade. No entanto, ao governarem, foram virtuosos, pois o resultado global de suas obras trouxe benefícios a seus concidadãos.

Nos séculos felizes o orgulho, a ambição e a vaidade estão presentes. Mas o comércio de benefícios entre os homens se aprimora. A perfeição de Voltaire refere-se ao jogo de relações públicas que promove o bem-estar social, não depende dos interesses mais ou menos velados dos participantes dessas relações. O filósofo não apresenta uma longa e detalhada exposição sobre a perfeição da virtude. Ela é apenas "o que faz o bem da sociedade"(97), ou seja, as atividades e os costumes que satisfazem os instintos e necessidades corporais e, posteriormente, propiciam o belo e o agradável. Motivados pela oportunidade de ascender socialmente, os indivíduos terminam sendo úteis uns aos outros e beneficiando toda comunidade. Uma vida social próxima da perfeição garante abundância e prazer para um grande número de pessoas. Portanto, o aperfeiçoamento significa, acima de tudo, o bem-estar corporal dos indivíduos, o cultivo da *politesse* e o respeito à dignidade de todos. Não se projeta a depuração dos interesses egoístas.

O comércio de benefícios, promovendo a progressiva dependência entre os homens, necessita do aperfeiçoamento de todas as artes - tanto das artes úteis como das belas-artes - e da *sã filosofia*. Acompanham o progresso das artes e da filosofia as transformações do gosto, costume, comércio, governo, leis, religião e até da forma de conduzir a guerra(98). Na verdade, o progresso resulta da dinâmica que envolve toda rede de relações sociais: a vida produtiva, por

exemplo, possibilita recursos para as *belas-artes* que, por sua vez, refinam o gosto; a partir de então, as pessoas passam a exigir do mundo da produção produtos de melhor qualidade. De qualquer forma, as *artes* que satisfazem as necessidades elementares sempre antecedem e possibilitam as *artes* destinadas à contemplação e à vida intelectual. Analisando a superioridade da literatura oriental frente a literatura européia durante a Idade Média, Voltaire comenta:

Si les belles-lettres étaient ainsi cultivées sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, c'est une preuve que les autres arts qui contribuent aux agréments de la vie étaient très connus. On n'a le superflu qu'après le nécessaire; mais ce nécessaire manquait encore dans presque toute l'Europe(99).

O fruto mais doce do progresso da vida civilizada, a beleza da criação artística, é algo raro e depende do *gênio* dos grandes criadores(100). Este *gênio* pode aparecer em diferentes momentos, pois uma obra recente não é necessariamente melhor que uma antiga. Entretanto, em uma sociedade que não desenvolveu nem as *artes* necessárias à sobrevivência - a Europa medieval, por exemplo - é improvável encontrar obras de rara beleza. A passagem acima sugere que a plena manifestação do *gênio* artístico exige condições preliminares: a comunidade já deve ter conquistado o conhecimento das operações elementares das *belas-artes* e, por outro lado, produzir recursos materiais suficientes - o *superfluo* - para que os indivíduos se dediquem à criação artística. Estas conquistas, porém, são gradativas e

necessitam de muitos séculos de esforço coletivo(101). A obra de arte de rara beleza não surge em qualquer momento histórico, assim como não é uma consequência mecânica, automática, do progresso material e artístico. Ela depende de condições favoráveis (a existência de recursos abundantes e o acúmulo de conhecimentos da arte em questão), sem que estas a determinem por completo. O progresso das *belas-artes* depende também da engenhosidade do *talento* individual; aproveitando as possibilidades que lhe são oferecidas, ele aprimora os modelos de sua *arte* - infelizmente, esse *talento* é raro. De resto, Voltaire sugere que os artistas modernos, talvez por conhecerem as obras dos criadores da Antiguidade clássica, tendem a superá-los(102). Comparados aos medievais, os modernos, mesmo os medíocres, são sempre superiores.

Outro elemento importante da *vida civilizada*, o conhecimento científico, apresenta, da Antiguidade para a Europa Moderna, um progresso nitido. A *ciência* também depende do *talento* individual, mas Voltaire traça sua linha evolutiva com maior firmeza. Vejamos sua análise da *Física* de Aristóteles:

Aristote dut faire nécessairement une très-mauvaise physique de detail; et c'est ce qui lui a été commun avec tous les philosophes, jusqu'au temps où les Galilée, les Torricelli, les Gueric, les Drebellius, les Boyle, l'Academie del Cimento, commencèrent à faire des expériences. La physique est une mine dans laquelle on ne peut descendre qu'avec des machines que les anciens n'ont jamais connues. Ils sont restés sur le bord de l'abîme, et ont raisonné sur ce qu'il contenait sans le voir(103).

Não faltou capacidade individual à Aristóteles; faltou instrumentos adequados para investigar a natureza. A física dos filósofos greco-romanos é *necessariamente* inferior, pois não estavam equipados com conhecimentos e objetos de precisão sofisticados e eficazes. A *ciência* moderna vê melhor que a antiga, por isso é superior. Aqui o progresso dos europeus é indiscutível. O aperfeiçoamento dos recursos técnicos e intelectuais são determinantes para a evolução das *ciências*.

Voltaire enfatiza também o progresso das relações na esfera pública e dos Estados europeus a partir do fim do período medieval. Esse movimento histórico, já o afirmamos antes, conjuga interesses particulares e controle das paixões. Racionalizar a vida coletiva, aproximar as sociedades da *perfeição*, é cunhar uma convivência na qual cada indivíduo possa exprimir publicamente seus sentimentos e necessidades sem impossibilitar que os outros façam o mesmo(104).

Os Estados europeus criaram diferentes instituições que lentamente possibilitaram essa racionalização. No século XIV, por exemplo, o rei francês Felipe o Belo permitiu que o *terceiro estado* participasse dos Estados Gerais ao lado das outras *ordens* (os senhores dos feudos e o clero). Vejamos como Voltaire avalia esse processo:

Il faut avouer qu'il était triste pour l'humanité qu'il n'y eût que deux ordres dans l'état (...). Le corps de la nation avait donc été compté pour rien jusque-là. C'était une des véritables raisons qui avaient fait languir le royaume de

France en étouffant toute industrie. (...) Philippe le Bel (...) fit donc beaucoup du bien à la nation en appelant le tiers état aux assemblées générales de la France(105).

A oportunidade de participação de setores não-aristocráticos nas instituições estatais é compreendida como um avanço. Além dos interesses das ordens aristocráticas (os *senhores dos feudos e o clero*), o Estado começou a considerar os interesses do *terceiro estado* - Voltaire esclarece um pouco antes que foram chamadas para a assembleia as *comunidades das cidades*. Isso ajudou a estimular a *indústria* de França, ou seja, as camadas produtivas do país. Trata-se do primeiro passo, ainda tímido, para a aperfeiçoamento dos princípios regentes da hierarquia social: o *corpo da nação* começou a *contar*; ganhou expressão pública os sentimentos e as necessidades dos homens silenciados pelos privilégios medievais. O Estado francês se abriu a um grupo importante do ponto de vista econômico até então reprimido, tornando o jogo social mais dinâmico e abrangente. Voltaire celebra a incorporação da elite urbana à esfera de decisões do país; a abertura do Estado para setores excluídos do universo aristocrático é pensada como um dos sinais do progresso.

Mas o desenvolvimento do mundo civil não se limitou a essa abertura. O Estado moderno, além de assimilar os interesses do *terceiro estado*, precisou conter as paixões desordenadas da nobreza. Desse forma, nos séculos XV e XVI, novas medidas foram tomadas:

La police generale de l'Europe s etait perfectionnee, en ce que les guerres particulieres des seigneurs feudaux n'etaient plus permises nulle part par les lois...(106)

A constituição dos Estados europeus exigiu o fim das guerras dos *senhores feudais* e o surgimento de uma emulação pacífica entre os diferentes grupos sociais. A violência e os privilégios feudais tiveram que ceder lugar aos direitos dos indivíduos e do *corpo da nação*. Apesar da manutenção de muitas vantagens absurdas da nobreza e do clero, suas interesses paulatinamente se adaptaram a uma ordem civil mais equilibrada e menos anárquica. Aos poucos, as instituições públicas enfrentaram e limitaram o orgulho e as ambições desenfreadas da aristocracia de sangue. Voltaire acredita que o controle publico dessas paixões é indispensável para o progresso.

Diante desse quadro, resta ainda uma pergunta: por que as civilizações decaem?

O aperfeiçoamento das faculdades multiplica a ambição humana. Se as paixões não forem controladas por um governo esclarecido, capaz de regular os interesses privados e as disputas entre *partidos* (Voltaire denomina dessa forma grupos institucionais ou não que se formam para defender certas opiniões políticas ou religiosas), a sociedade mergulhará na anarquia e na violência, desorganizando sua economia e tornando-se presa fácil para seus inimigos.

Na maioria das análises de Voltaire sobre o problema da decadência, o que chamaremos aqui de crise das elites aparece como a causa principal do desgoverno das paixões. A

vida farta e tranquila da elite deve ser acompanhada do trabalho intelectual. Apenas a *sã filosofia* (em alguns casos Voltaire se refere à *sagesse*) esclarece as *leis naturais* que regulam as relações humanas. O esforço em favor desse esclarecimento evita três tipos de perigos: a ociosidade e a dissimulação advindas de um cotidiano de muito requinte e pouca disciplina; o desprezo arrogante pela vida e pelos problemas dos concidadãos inferiores, sentimento que favorece a ambição cega ou a imprevidência administrativa; o fanatismo intolerante incapaz de conviver com as crenças, os preceitos e os costumes alheios.

Para elucidar o problema da crise das elites, analisaremos novamente um caso específico: a queda do Império Romano.

Segundo Voltaire, com a expansão do cristianismo a partir de Constantino, as disputas teológicas tornaram-se o centro das preocupações da elite imperial: as superstições e a religião mobilizaram os homens mais talentosos e instruídos. A reflexão sobre os problemas reais deste mundo foi negligenciada. Delirantes discussões entre as várias seitas dominaram os espíritos. Todos tentaram impor sua opinião a respeito de temas muito obscuros. Afastando os indivíduos ricos e cultos dos debates sobre assuntos decisivos para o Estado romano (a defesa das fronteiras, a produção de riquezas, a legislação e os negócios públicos), o cristianismo "abria o céu, mas perdia o império"(107).

Observemos como Voltaire explica a facilidade com que os bárbaros destruíram a vida civilizada dos romanos:

Mais pourquoi les Romains ne les exterminèrent-ils pas, comme Marius extermina les Cimbres? C'est qu'il ne se trouvait point de Marius, c'est que les mœurs étaient changées; c'est que l'empire était partagé entre les ariens et les athanasiens. On ne se occupait que de deux objets, les courses du cirque et les trois hypostases. L'empire romain avait alors plus de moines que de soldats, et ces moines couraient en troupes de ville en ville pour soutenir ou pour détruire la consubstantialité du Verbe(108).

As disputas teológicas, além de dividirem o império em partidos rivais, deslocaram a atenção dos homens cultos para problemas metafísicos. A paixão de ver sua opinião aceita universalmente foi a origem da negligência para com o exército, as leis, as estradas etc. Entre os que não se envolveram com a teologia, predominou o ócio e se corrompeu a antiga firmeza dos romanos. Dividida, a elite de Roma permitiu o enfraquecimento do poder central. Mergulhada em debates metafísicos ou no ócio, se alienou da realidade do império. Enfim, ela não estava suficientemente preparada e coesa para organizar uma resistência eficaz à violência bárbara.

Mais do que os conhecidos ataques de Voltaire à Igreja, vale observar a crítica ao obscurantismo derivado da superstição: os romanos perderam seu império porque abandonaram a existência humana e seus problemas em favor de um mundo imaginário. A fantasia substituiu a experiência, o entusiasmo nascido da imaginação sufocou a atitude racional.

A *moleza* que se espalhou entre os membros da elite imperial, permitiu esse comportamento servil diante dos teólogos. A crise das elites correspondeu ao desinteresse pelos problemas cotidianos da vida pública.

Vimos que Voltaire lamenta as superstições e a ignorância dos camponeses europeus. Mas quando a elite governante torna-se supersticiosa e ignorante, a própria *vida civilizada* está comprometida: a superstição e a opressão dos camponeses dificultam o crescimento do *comércio de benefícios*; a perda da autonomia e do vigor intelectual da elite provoca a anarquia que impossibilita esse *comércio*. A bagagem cultural dos fanáticos letrados, mesmo quando deteriorada, confere uma aparência nobre e complexa às superstições, legando-lhes alguma respeitabilidade. Os recursos e o poder desses homens oferecem os meios - militares e políticos - necessários para reprimir e silenciar os que insistem em *usar a razão*. Portanto, é grande a possibilidade de uma elite pouco diligente e fanática comprometer o processo civilizatório - é o caso da história da Europa medieval. O progresso exige o cultivo da razão e o combate ao fanatismo, ao ócio e à soberba.

Voltaire aposta na atuação de uma camada de homens cultos e talentosos que, ocupando os principais postos do Estado e o topo da hierarquia social (seja qual for sua forma), ilustrem e eduquem toda a nação através de seus costumes, do gerenciamento dos negócios públicos e do exemplo de suas obras. Para tal, é preciso que exista algum

tipo de palco nacional onde as *Luzes* sejam apreciadas pelo público - vimos acima o caso das cortes de Francisco I e Carlos V no século XVI. A desmantelamento desse palco - a dissolução do poder central (anarquia) ou a violência contra a liberdade de pensar e escrever (tirania) -, com o posterior apagamento das *Luzes*, representam o ponto culminante da crise das elites(109).

Assim, o centro do poder - que além de assegurar a obediência às leis, garante o palco político e cultural da elite - precisa estar forte, respeitável e unido, para manter a autoridade sem a qual é impossível governar o processo civilizatório. Voltaire acredita que a decadência romana se materializou quando os imperadores foram humilhados pela Igreja e pelos bárbaros, algo mais corrosivo que a própria derrota militar, pois destruiu o orgulho dos súditos e inviabilizou a figura do soberano como condutor de toda nação(110).

O poder central e a elite que o cerca aparecem como o núcleo capaz de irradiar as *Luzes* para toda a sociedade. É vital cultivar a razão e a sensibilidade no seio desse grupo. Quando isso não ocorre, a *vida civilizada* se conserva em poucos focos de resistência (no caso da Idade Média, em alguns mosteiros e no frágil Império Bizantino), tornando-se fragmentada e débil.

O progresso não é linear e contínuo: o fanatismo religioso, a ambição dos *partidos* e a *moleza* da elite corromperam os romanos e permitiram que seu Estado fosse

destruído. A imagem do império decaído interessa a muitos filósofos das Luzes (Montesquieu e Gibbon, por exemplo) e adverte para os riscos e oscilações da história. A confiança na razão humana nem sempre conduz à crença na marcha irreversível do progresso.

Se o processo civilizatório pode entrar em decadência, ele também renasce quando encontra condições apropriadas. Como observamos acima, Voltaire compreende que a Europa pós-medieval experimenta um período de progresso. Vejamos uma passagem do fim do *Ensaio sobre os Costumes*:

Il est aisé de juger par le tableau que nous avons fait de l'Europe, depuis le temps de Charlemagne jusqu'au nos jours, que cette partie du monde est incomparablement plus peuplée, plus civilisée, plus riche, plus éclairée, qu'elle ne l'était alors, et que même elle est beaucoup supérieure à ce qu'était l'empire romain, si vous en exceptez l'Italie(111).

O que importa é o resultado global do processo histórico. Após o período medieval, a história europeia ainda apresenta episódios lastimáveis, mas o historiador-filósofo detecta um lento e difícil progresso das condições materiais - a Europa está *mais rica e mais povoada* - e do mundo intelectual - está *mais esclarecida*. A preocupação em pesquisar e entender a tendência dominante de um processo histórico coloca em segundo plano os aspectos episódicos. Voltaire e outros filósofos do século XVIII - podemos citar Condorcet e Gibbon - rejeitam a ideia de que a história é apenas uma coleção de eventos e de biografias de grandes personagens.

Atento às diferentes maneiras pelas quais as sociedades cultivam as potencialidades humanas, Voltaire investiga as tendências que emergem de cada um desses processos, mas não arrisca sínteses sobre as etapas necessárias à plena realização do destino da espécie, ou seja, sobre o fim da história. A noção de *vida civilizada* articula-se com a confiança na existência de uma estrutura instintiva que sustenta a rede de relações humanas: a rota e a constância da dinâmica das trocas no interior da rede dependem do caráter de cada povo, de suas experiências e escolhas, assim como dos recursos disponíveis - as histórias nacionais apresentam tendências diferentes. O movimento da história permanece como um jogo de múltiplas possibilidades, permitidas e limitadas pelo quadro de atributos naturais do homem.

Todavia a confiança na razão e na sociabilidade natural alimenta a convicção de que um movimento de decadência, mesmo sendo longo, pode ser revertido. Segundo Voltaire, a partir do século XIII, a Europa soube se reerguer, pois encontrou nas ruínas do antigo império - nos focos de resistência da *vida civilizada* - a sabedoria necessária para restaurar as *ciências*, as *artes*, a *politesse* e o direito civil (a chegada de intelectuais gregos depois da queda de Constantinopla apenas acelerou o processo). O *furor* e os *abusos* passionais são ameaças constantes ao processo civilizatório, mas a razão e o *amor à ordem*(112) permitem a

restauração de qualquer ordem civil corrompida. Observemos outra passagem do *Ensaio sobre os Costumes*:

Les guerres civiles ont très longtemps désolé l'Allemagne, l'Angleterre, la France; mais ces malheurs ont été bientôt réparés, et l'état florissant de ces pays prouve que l'industrie des hommes a été beaucoup plus loin encore que leur fureur. Il n'en est pas ainsi de la Perse, par exemple, qui depuis quarante ans est en proie aux dévastations; mais si elle se réunit sous un prince sage, elle reprendra sa consistance en moins de temps qu'elle ne l'a perdue(113).

A passagem, além de indicar a capacidade da razão reparar os erros humanos - ela não pode evitá-los completamente -, deixa transparecer mais um aspecto da perspectiva elitista de Voltaire: um governante racional, conhecendo os princípios que regulam a vida social e a experiência histórica de seu povo (seus costumes, suas instituições, suas leis e suas artes), saberá a melhor maneira de cultivar sua nação, isto é, de aproveitar de modo construtivo suas tendências históricas.

Voltaire pensa o grande homem como o governante capaz de ativar e reunir as forças sociais adormecidas ou dispersas, reorganizando o progresso. O renascimento civilizatório necessita de direção, de um controle hierárquico que discipline os impulsos passionais - o mundo público precisa de *policciamento*. Mas o soberano deve *policar* de maneira razoável, ou seja, sem ferir nem a natureza humana nem o espírito da nação. A disciplina das paixões, apesar de imposta pelo cume da hierarquia social, não se resume à repressão. Recuperar a atividade criativa

dos cidadãos, evitando abusos, é imprescindível. Assim, é necessário criar leis e instituições respeitáveis. Para se tornar um agente histórico importante, o soberano precisa se transformar em uma mistura de filósofo, educador e legislador da sociedade, sabendo recuperar as características fundamentais - o *esprito* - dos governados. Deve também ser exemplo da *virtude* que se espera dos cidadãos. Voltaire, já o dissemos, retoma a figura paterna para caracterizar esse *grande homem*: não é o único agente do processo civilizatório; todavia, ele o dirige, pois, como um pai, ele orienta e serve de referência - seu comportamento, sem indicar santidade, deve transmitir segurança e lucidez -, além de disciplinar os conflitos entre os súditos. Voltaire não é exatamente um defensor dos princípios democráticos que farão fortuna a partir do fim do século XVIII.

Antes de finalizar, retornaremos a uma de nossas observações: o cauteloso otimismo de Voltaire representa uma defesa das tendências predominantes da história europeia depois dos séculos XIV e XV.

Em primeiro lugar, o progresso da Europa, segundo a leitura de Voltaire, é conflituoso: interesses de fundo passional ligados à velha hierarquia medieval frequentemente resistem à dinâmica geral da história europeia, colocando-a em risco(114). Voltaire não opera com a idéia de diferentes projetos racionais disputando o controle dessa dinâmica. Ele entende que a história da Europa tem um sentido razoável e

construtivo: a constituição de Estados nacionais capazes de desenvolver as faculdades humanas. Porém, em determinados períodos ou lugares da Europa esse processo pode sucumbir ou perder sua vitalidade(115), por isso ele não é implacável, constituindo apenas uma tendência observável no movimento de longo prazo.

Em segundo lugar, mais uma vez é importante assinalar que Voltaire, com seus trabalhos historiográficos, pretende ajudar a formar uma elite ilustrada e civilizadora. Sua obra não é exatamente um instrumento da burguesia às vésperas de assumir o poder. Antes de serem instrumentos, os textos de Voltaire qualificam e procuram afirmar a existência de um agente histórico; com eles o filósofo propõe a configuração de um grupo social superior e coeso, com meios concretos para governar o povo ignorante e superar as resistências ao processo civilizatório. A partir da interpretação histórica, Voltaire esclarece os interesses que lhe parecem legítimos no jogo social e úteis para o conjunto da sociedade. Talvez possamos ir além: analisando a origem e o comportamento de reis, aristocratas e burgueses, procura indicar os sujeitos históricos capazes de sustentar e dirigir o progresso europeu. Voltaire está tentando constituir a imagem de uma elite. A partir de indícios encontrados na história europeia, ele qualifica e busca orientar o grupo social em condições de efetivar as propostas da filosofia das *Luzes*.

Dessa forma, a historiografia de Voltaire busca identificar e fortalecer um movimento social, oferecendo um

quadro analítico das tendências históricas. Não escreve apenas para os príncipes, mas para todos que têm recursos materiais e influência para interferir em algum aspecto do processo em curso. A noção de progresso deriva dessa perspectiva. A obra de Voltaire não se limita a propor a reforma da ordem social vigente com o objetivo de mantê-la; não é também uma dura condenação dessa ordem ou uma aposta na ação popular. É radical na medida em que propõe o aprofundamento das tendências históricas consideradas salutares (o direito de propriedade particular; a instituição de monarquias reguladas por leis; a expansão do comércio ultramarino; a *politesse* transcendendo o universo da corte etc) e, visando fortalecê-las, aponta na história europeia um grupo social, talvez ainda um pouco disperso, capaz de aperfeiçoar a condição humana: os burgueses e aristocratas reunidos na *república das letras*, partidários do criticismo das *Luzes* - o público ilustrado.

Nem conservadora nem revolucionária, a elite pensada por Voltaire deve abrir a ordem social para o aperfeiçoamento constante. Sem destruir violentamente as instituições tradicionais - isso possibilitaria o *entusiasmo* passional -, precisa submetê-las à crítica, às comparações, dissolvendo com prudência o que impede a melhora da vida dos indivíduos e de suas relações interpessoais.

Investigar o caráter e os fundamentos dessa elite, ator decisivo dessa concepção de história, é o objetivo de um estudo futuro.

As obras de Voltaire, apesar de admitirem as diversas formas do processo civilizatório, definem um quadro das possibilidades e necessidades humanas. Tal definição, porém, não aponta um processo síntese que supere a alteridade e concretize a história universal. O discurso se limita a apontar semelhanças, afirmando a existência de uma ordem natural - expressa em sentimentos e instintos -, origem da vida coletiva e de sua dinâmica. O problema é que essa ordem manifesta pelo corpo é parcialmente obscura para o investigador - o que pensar da *alma*, do *coração*? -, portanto, restam profundas lacunas no entendimento dos princípios dos processos civilizatórios. Dentro desse limite, Voltaire, o historiador-filósofo, não escreve sobre o progresso de toda a humanidade, sabe que poderá apenas compor ensaios comparando as histórias nacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diversos autores apontam o *Ensaio sobre os Costumes e o Século de Luis XIV* como textos que preparam o conceito de *civilização*(1). Voltaire, porém, não utiliza esta palavra, recorre com frequência ao verbo *civiliser*, empregando o particípio *civilisé* para adjetivar povos e costumes. Partimos dessa adjetivação; investigamos nos textos do filósofo a rede de significados ligada ao verbo.

Procuramos demonstrar que a *vida civilizada* é pensada como estado histórico instável, sujeito à decadência e ao progresso, mas sempre regulado por princípios sem os quais seria impossível utilizar o verbo *civiliser*. Apesar da inconstância dos homens, *civiliser* significa atender suas paixões e necessidades dentro dos limites fixados pelas *leis naturais*, cultivando as faculdades da espécie.

Tentando interpretar o jogo de significados atribuídos ao verbo *civiliser*, apontamos que a idéia de processo civilizatório aparece entre escritores renascentistas envolvidos com a estruturação dos Estados nacionais (juristas, funcionários etc), por vezes refratários à ortodoxia da Contra-Reforma católica. Vimos que a historiografia da Renascença francesa preocupa-se com o desenvolvimento das *ciências* e das *artes*, com as raízes da França enquanto nação, mas evita os debates teológicos. Lembramos também a importância da *Revolução Científica*: ela

aperfeiçoa os métodos de observação dos fenômenos e, definindo o mundo natural a partir de *leis* imutáveis, questiona a imagem do universo dirigido por Deus em função das vicissitudes da Salvação cristã. Voltaire e a historiografia das *Luzes* recolhem elementos dessas duas tradições.

Para entender essa historiografia, discutimos as inquietações da *república das letras* no século XVIII. Dois problemas nos parecem decisivos: o impacto da alteridade promovido pela expansão ultramarina europeia; a constituição de um público ilustrado - produto dos contatos entre burguesia e aristocracia - movido pelo interesse de participar dos negócios do Estado nacional.

Partindo das proposições do humanismo renascentista - a idéia de processo civilizatório - e do pensamento científico do século XVII - a idéia de *lei natural* -, Voltaire esboça a trilha do aperfeiçoamento das sociedades. Reconhece, porém, que essa trilha assume características particulares nas diferentes experiências históricas. O filósofo entende a articulação entre elite ilustrada e Estado nacional como centro dinâmico desse processo de aperfeiçoamento: a instituição do segundo garante à primeira os meios para agenciar o progresso das faculdades humanas. A história nacional - ou melhor, a história dos proprietários dos meios de produção, dos magistrados e dos círculos de literatos e cientistas - é o tema principal da historiografia que se pretende *filosófica*. Negando a

existência de um *povo eleito* - instrumento ou objeto privilegiado da Providência Divina -, essa historiografia busca no próprio mundo secular - no Estado e na esfera pública laica - a perspectiva universal. A historiografia anterior ao século XIX nem sempre é caudataria da teleologia cristã.

Assim, podemos afirmar que Voltaire compreende o processo civilizatório das nações e o desenvolvimento das faculdades naturais como movimentos interdependentes e inseparáveis.

Essa concepção da história fundamenta-se na idéia de que a manifestação da *natureza humana* é passível de aperfeiçoamento, isto é, as faculdades podem se desenvolver ao ponto de expressar os instintos de maneira cultivada, sem o imediatismo e a violência do comportamento selvagem. Criar mediações para exprimir os impulsos instintivos torna mais eficaz as atividades naturalmente *necessárias* à espécie. Voltaire não pensa a história como superação ou corrupção da natureza primitiva do homem, ou seja, como dinâmica que recria livremente a sua existência. A história é um processo capaz de facultar novos conhecimentos e aprimorar os recursos materiais disponíveis; entretanto, ela jamais modifica a ordem natural.

Capaz de cultivar e aperfeiçoar suas faculdades, o ser humano sempre está determinado pelas mesmas necessidades e pelos mesmos instintos. Ao contrário de Condorcet(2), Voltaire não imagina um progresso ilimitado. *Civiliser*

apenas evita os principais flagelos que atingem a espécie - a miséria, as superstições, a tirania, a violência brutal etc -, jamais assegurando uma existência paradisíaca, isenta de conflitos, inquietações e necessidades. Sem criar uma *vida nova*, o desenvolvimento das sociedades civilizadas responde aos problemas enfrentados pela espécie desde sua origem. A *vida civilizada* adquire, portanto, um significado reativo.

Aplaudindo os avanços do século das Luzes, Voltaire, na verdade, é cauteloso: não idealiza um progresso universal e inexorável para o conjunto das nações do planeta. Admite que qualquer país *civilizado* pode entrar em decadência, devendo evitá-la através da formação de uma elite capaz de resistir à barbárie e de sustentar o processo civilizatório. Quando o cume da hierarquia social não produz mecanismos capazes de mobilizar as paixões para atividades construtivas, é impossível evitar os conflitos passionais e a desordem generalizada. Por outro lado, é tolice imaginar uma sociedade plenamente racional, onde as paixões estejam completamente apaziguadas, afinal elas fazem parte da condição humana. É mais útil buscar objetivos viáveis e instruir os indivíduos em condições de ingressar na elite ilustrada, polindo sua sensibilidade e estimulando seu raciocínio de modo a moderar o *entusiasmo* passional. Essa elite, disciplinada pelo autocontrole, pode policiar e orientar os outros indivíduos através das instituições da

esfera pública e, paralelo a isto, organizar o trabalho produtivo na esfera privada.

Enfim, vislumbramos o projeto de Voltaire: *cultivar* ou *civilizar* as camadas mais instruídas e abastadas dos Estados nacionais, sem pretender transformar todos os cidadãos em homens esclarecidos e aptos a interferir nos negócios públicos; estimular as *virtudes* do homem público, abandonando o ideal de um processo moralizador que neutralize as paixões; dinamizar o mundo da produção. A *vida civilizada* subsiste quando o egoísmo humano torna-se útil ao bem-estar coletivo, ou seja, quando a *virtude* pública se transforma em objeto dos interesses passionais.

Civilizar não promove a moralização universal, pois não transforma as intenções humanas, extirpando a perigosa presença dos impulsos passionais. Representa a constituição de um espaço de controle e expressão racional das paixões mundanas e dos sentimentos primitivos do homem. As leis, a *politesse*, o debate literário, a apreciação das *belas artes*, a exploração da propriedade privada etc, devem possibilitar a manifestação serena dos interesses e das emoções egoístas ou altruístas.

Polir, cultivar, civilizar - imagens literárias do processo histórico experimentado pela Europa moderna. Todavia, Voltaire considera esse processo incapaz de modificar as determinações naturais da espécie humana. Na sua extensa obra historiográfica e filosófica, as necessidades e os sentimentos primitivos são pensados como

limites intransponíveis para o desenvolvimento das faculdades - o homem é incapaz de superar a sua essência animal.

NOTAS DA INTRODUÇÃO

(1) François-Marie Arquet, conhecido como Voltaire, nasceu em Paris em 21 de novembro de 1694. Educado por jesuítas, teve uma juventude conturbada: frequentou grupos libertinos, esteve preso na Bastilha, circulou nos meios aristocráticos e se projetou como poeta e dramaturgo. Em 1726, depois de um conflito com um nobre francês, partiu para a Inglaterra, voltando em 1728. Apesar dos problemas com a censura da monarquia, obteve sucesso nas atividades literárias e teatrais, tornando-se figura destacada nos círculos cultos da França e de toda Europa. Em 1750, seduzido pelas propostas de Frederico II e desgostoso com a morte de Mme. du Châtelet (seu relacionamento amoroso mais longo e profundo), fixou residência na corte da Prússia. Desentendeu-se com o monarca e transferiu-se para a Suíça em 1753. Mais tarde, comprou as terras e o castelo de Ferney, na fronteira da França com Genebra. Atingiu a maturidade como polemista, filósofo e erudito no período posterior à saída da Prússia; foi o momento mais profícuo de sua carreira literária. Faleceu em Paris em 1778, durante uma visita em que recebeu o aplauso da capital francesa. Deixou uma obra imensa (dezenas de publicações, entre livros e panfletos). Alguns de seus textos foram constantemente reeditados durante os séculos XIX e XX.

(2) Analisando os ataques de uma das obras mais conhecidas de Voltaire - *Candide ou l'Optimisme* - às teses de Leibniz, Auerbach comenta: "o pensamento tranquilo é asfixiado no riso, e o leitor divertido chega dificilmente ou nem chega a compreender que Voltaire não faz justiça de forma alguma ao pensamento de Leibniz, nem, em geral, ao pensamento da harmonia universal metafísica, sobretudo porque uma obra tão divertida como a de Voltaire encontra muito mais leitores do que os trabalhos dos seus adversários filosóficos, que exigem um trabalho muito mais difícil e sério" (Auerbach, Erich, *Mimesis - A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*, S. Paulo, Perspectiva/Edusp, 1971, p. 356).

(3) *Ibid.*, p. 357.

(4) *Ibid.*, p. 359.

(5) *Ibid.*, p. 358.

(6) Voltaire, *Essai sur les Moeurs 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. 180.

(7) Cf. Colli, Giorgio, *O Nascimento da Filosofia*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1996, pp. 81 a 89.

(8) *Ibid.*, p. 86.

(9) *Ibid.*, p. 92.

NOTAS DO PRIMEIRO CAPÍTULO

(1) Utilizamos a edição francesa: Huppert, Georges, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, Paris, Flammarion, 1973.

(2) Cf. Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 22. Traduções consultadas: Brasília, UnB/Hucitec, 1986, p. 28 (tradutor: Mário da Gama Kury); Paris, Librairie Hachette, 1904, pp. 12-3 (tradutor: E.-A. Bétant); Hobbes, Thomas, *The English Works*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1996, v. III, pp. 25-6 (tradutor: Thomas Hobbes).

(3) A respeito do significado do trabalho de Tucídides, cf. Finley, Moses I., "Tucídides, o Moralista" in *Aspectos da Antiguidade*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, pp. 53-67. Sobre as condições permanentes do comportamento humano, cf. Tucídides, *História...*, III, 88. Sobre a concepção de monumento na literatura clássica, cf. Achar, Francisco, "Lírica e Imortalidade: *Exegi Monumentum*" in *Lírica e Lugar-Comum - Alguns Temas de Horácio em sua Presença em Português*, São Paulo, 1992, tese de doutoramento apresentada à FFLCH da USP. Em uma passagem de Luciano de Samosata (século II d. C.), podemos observar o sentido modelar que o texto de Tucídides assumiu na Antiguidade clássica e a ampla aceitação da idéia da história como monumento para o futuro: "Il (Tucídides) déclare qu'il élève un monument éternel et non pas une pièce d'apparat pour le moment présent, qu'il répudie les fables et veut laisser à la postérité le récit véritable des événements. Il parle ensuite de son utilité et du but qu'un homme sensé doit assigner à l'histoire: si jamais des événements semblables se reproduisent, on pourra, dit-il, en se reportant à ceux qui ont été relatés précédemment, tirer un bon parti des événements présents." (Lucien de Samosate, "Comment Il Faut Ecrire l'Histoire" in *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, s/d, tomo II, p. 23 - não localizamos uma tradução em português desse texto).

(4) Quando não trata da história sagrada (a Bíblia; a vida dos santos) e da perspectiva escatológica que a vinda de Cristo estabeleceu, a crônica medieval apresenta o mundo de modo caótico, não conseguindo explicar os acontecimentos humanos sem a intervenção de Deus e sem a esperança de Salvação. A teologia era o único campo de pensamento que conferia sentido à existência humana: "numa época dominada e impregnada até às suas fibras mais íntimas pela religião, esse modelo (o modelo humano universal) era, evidentemente, definido pela religião e acima de tudo, pela mais alta experiência religiosa: a teologia. (...) Para a antropologia cristã medieval o que é, então, o homem? É a criatura de

Deus" (Le Goff, Jacques, *O Homem Medieval*, Lisboa, Presença, 1989, pp. 10-1).

(5) Auerbach, Erich, *Figura*, São Paulo, Atica, 1997, p. 46.

(6) *Ibid.*, pp. 50-1.

(7) *Ibid.*, p. 50.

(8) Huppert, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, p. 106. É preciso tomar cuidado com a expressão conceito de civilização: se entendermos por conceito uma definição sintética e precisa capaz de determinar o seu objeto não importa o modo como apareça, certamente a palavra não cabe no caso de Bodin. Bodin e outros renascentistas não têm uma idéia precisa e universal de *civilité* - no século XVI o termo era utilizado em uma infinidade de casos.

(9) Vale lembrar como Bodin orienta o início do estudo da história das sociedades: "puisque les débuts de la politique, des sciences et des arts (Huppert comenta: "em breve da civilização, humanitas") semblent être le fait de Chaldéens, des Assyriens, des Phéniciens et des Egyptiens, nous commencerons par étudier l'histoire des ces peuples" (Bodin, *Methodus...*, citado por Huppert, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, p. 107).

(10) La Popelinière, Lancelot V. de, "L'Idée de l'Histoire Accomplie" in *L'Histoire des Histoires*, Paris, Fayard, 1989, tomo II, p. 69. A primeira edição dessa obra ocorre em 1599. Nossa leitura de La Popelinière deve muito à interpretação de Huppert (cf. *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, pp. 141 a 156).

(11) *Ibid.*, t. II, p. 71.

(12) Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 72-3.

(13) *Ibid.*, t. II, p. 78.

(14) La Popelinière, Lancelot V. de, "Du Dessein de l'Histoire Nouvelle des François" in *L'Histoire des Histoires*, Paris, Fayard, 1989, tomo II, p. 278.

(15) Cf. "Lettre de La Popelinière à Scaliger" in Huppert, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, Apêndice, pp. 201 a 203.

(16) *Ibid.*, p. 201.

(17) A indicação da existência de uma natureza humana universal reaparece no primeiro livro de *L'Idée de l'Histoire Accomplie*: "la nature des hommes a esté, est et sera toujours semblable, bien qu'il semble à plusieurs, qu'elle s'empire et diminue de jour en jour. Chacun accident passé retourne. Les motifs et occasions sont pareils. Les fautes et imperfections des hommes, ne croissent ny diminuent. Mais se renouvellent seulement par quelque diversité des formes" (La Popelinière, *L'Histoire des Histoires*, t. II, p. 35). Nota-se que, mesmo expressando uma concepção de processo ao tratar da história nacional, La Popelinière, por vezes, adere à concepção de tempo cíclico - não podemos perder de vista essas ambiguidades.

(18) Huppert, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, p. 173.

(19) *Ibid.*, p. 190.

(20) Cf. *ibid.*, pp. 177 a 190.

(21) Ariès, Philippe, "A Atitude diante da História" in *O Tempo da História*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, s/d, p. 143.

(22) Lefebvre, Georges, *La Naissance de l'Historiographie Moderne*, Paris, Flammarion, 1971, p. 96.

(23) Garasse, *Les Recherches des Recherches et Autre Oeuvres de Me. Estienne Pasquier*. Citado por Huppert, *L'Idée de Histoire Parfaite*, p. 181.

(24) Para Robert Mandrou, "aucun pays de l'Europe ne saurait à cette époque (primeira metade do século XVII) être présenté comme une terre de liberté où le savant pourrait à se guise travailler et publier" (Mandrou, Robert, *Des Humanistes aux Hommes des Sciences - XVIe et XVIIe Siècles*, Paris, Éditions de Seuil, 1973, p. 166). Na Espanha e França, porém, a vigilância era mais severa. A expressão mais clara dessa vigilância era o controle sobre a publicação de livros. Na França, a partir de 1604, os livros deveriam ser depositados na Biblioteca Central e examinados por um leitor. A partir 1623, a censura do Estado se organizou melhor: todo livro novo seria submetido ao *barreau de librairie*, que concedia ou não um privilégio ao editor. O *barreau* passava para a autoridade da *Chancellerie* em 1629, que especializava leitores em teologia, política, literatura e ciências. A partir da década de 1660, Colbert aperfeiçoava esses serviços estatais que não se mostravam muito eficientes. Ele restringiu o número das oficinas de impressão na capital e nas províncias (cf. *Ibid.*, pp. 166-177). Em 1666, Paris tinha 86 impressores. Em 1686, o número foi reduzido para 36. A diminuição tinha o objetivo de suavizar a concorrência, privilegiando um grupo de impressores, mas também de melhorar a vigilância sobre o que era publicado. Como lembra Robert Darnton: "em troca das benesses que jorravam da pródiga cornucópia estatal, os beneficiários do monopólio exerciam a função de guardiões da pureza ideológica do regime - pois não eram doidos de pôr em risco suas vantagens, desrespeitando ostensivamente os mandamentos daquele que lhes dera vida e dinheiro" (Darnton, Robert, *Boemia Literária e Revolução - O Submundo das Letras no Antigo Regime*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 187).

(25) Bodin, por exemplo, discute o problema do "poder soberano" e as formas de constituição dos Estados a partir da análise de experiências históricas bem documentadas - como a do Estado romano nos períodos republicano e imperial. Para a discussão de Bodin a respeito da soberania, cf. Barros, Alberto Ribeiro de, "O Conceito de Soberania no *Methodus* de Jean Bodin" in *Discurso*, S. Paulo, nº 27, 1996, pp. 139-155.

(26) Cf. Benrekassa, Georges, *Le Concentrique et l'Excentrique: Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, pp. 31 a 52.

(27) Cf. Huppert, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, p. 188.

(28) Cf. Hazard, Paul. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Lisboa, Presença, 1974 (em especial: v. I, pp. 43-64 e 175-194); Collingwood, R. G., *A Idéia de História*, Lisboa, Presença, 1986 (em especial: pp. 97-109); Chaunu, Pierre, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982 (em especial: pp. 175-231); Deené, Roland, "La Philosophie Française au XVIIIe Siècle" in Chatelet, F. (org.), *Histoire de la Philosophie - Les Lumières (Le XVIIIe Siècle)*, Paris, Hachette, 1974.

(29) Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, v. I, pp. 7-149.

(30) Vejamos uma enfática passagem de Hazard a respeito do rompimento ilustrado com a ortodoxia cristã: "o século XVIII não podia contentar-se com uma simples reforma, o que ele quis lançar por terra foi a cruz; o que ele pretendeu suprimir foi a idéia de uma comunicação Divina ao homem, de uma Revelação, o que ele tentou destruir foi uma concepção religiosa da vida" (*Ibid.*, v. I, p. 8).

(31) Acentuando a continuidade do movimento intelectual iniciado na Renascença, Robert Mandrou também oferece um quadro do final do século XVII no quinto capítulo de seu livro *Des Humanistes aux Hommes des Sciences*, pp. 179 e seguintes. Ele procura atenuar a imagem de um período de ruptura divulgada por Hazard.

(32) D'Alembert, no "Discurso Preliminar" para a *Enciclopédia*, afirma claramente essa postura: "rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations; ainsi, pour prouver qu'elles sont le principe de toutes nos connoissances, il suffit de démontrer qu'elles peuvent l'être: car en bonne Philosophie, toute deduction qui a pour base des faits ou des vérités reconnues, est préférable à ce qui n'est appuyé que sur des hupothèses, même ingénieuses. Pourquoi supposer que nous ayons d'avance des notions purement intellectuelles, si nous n'avons besoin pour les former, que de réfléchir sur nos sensation?" (D'Alembert e Diderot, *Enciclopédia ou Dicionário Raciocinado das Ciências, das Artes e dos Ofícios - Discurso Preliminar e Outros Textos*, S. Paulo, Editora da Unesp, 1989 - edição bilingue -, p. 22).

(33) Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, v. I, p. 64.

(34) Um exemplo dessa atitude podemos encontrar em Arno Wehling. Vejamos como ele explica o interesse do século das Luzes pelo conhecimento histórico: "o mecanicismo do século XVIII havia estabelecido um indiscutível primado da explicação sistemática do real. Os fenômenos existiam interligados num delicado mecanismo auto-regulado por leis científicas, aliás cognoscíveis indutivamente conforme a lógica baconiana. Restavam, porém, irresolutos os problemas sociais cuja interpretação dependia da hipertrofia da variável temporal sobre as demais: como explicar a sucessão biológica e a sucessão história à luz de uma abordagem sistemática? A impossibilidade de, em linguagem atual, resolver sincronicamente problemas diacrônicos foi o

substrato teórico que permitiu, ainda no século XVIII, o amadurecimento de uma abordagem transformista (logo, no século seguinte, evolucionista) para vastas regiões da biologia e para o estudo do homem" (Wehling, Arno, *A Invenção da História - Estudos Sobre o Historicismo*, Rio de Janeiro, Eduff/Universidade Gama Filho, 1994, pp 30-1). Aqui o conhecimento histórico moderno aparece como superação teórica do *mecanicismo*. As concepções de história do século XVIII surgem apenas como respostas às impossibilidades de uma postura intelectual (o *mecanicismo*), ignorando-se as outras inquietações a elas relacionadas. Wehling nos apresenta a história da ciência como o desdobramento de um debate entre intelectuais preocupados simplesmente com a descoberta da verdade: os modernos corrigem os defeitos dos antigos. A passagem apresenta ainda outro problema: não nos parece correto classificar o conjunto da ilustração francesa de *mecanicista*.

(35) Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, pp. 35-70.

(36) *Ibid.*, p. 58.

(37) *Ibid.*, pp. 69-70.

(38) As viagens para terras distantes e o contato com outros povos foram marcantes para os europeus do século XVI. O historiador Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes - O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição* (São Paulo, Companhia das Letras, 1993), identifica o profundo impacto que a leitura d' *As Viagens de Sir John Mandeville* - obra do século XIV com várias edições até o século XVI - teve sobre um humilde moleiro do norte da Itália. No livro, o suposto cavaleiro Mandeville (não se tem certeza da existência deste personagem) descreveu suas viagens pela Ásia, onde teria conhecido a "diversidade das crenças e dos costumes". As aventuras de Mandeville levaram o moleiro a "interrogar o fundamento de suas próprias crenças e de seu comportamento" (Ginzburg, *O Queijo e os Vermes*, p. 106). O fato de um moleiro ter revisto seus valores e suas crenças a partir do contraponto oferecido pela notícia - muitas vezes fantasiosa - de outros povos, é um sinal de que o *choque relativista* vivenciado no século XVI ultrapassou os limites da *república das letras*, afetando o imaginário europeu de forma ampla e profunda.

(39) Simão de Vasconcelos, jesuíta que viveu no Brasil durante a primeira metade do século XVII, oferece vários exemplos da maneira como os colonizadores europeus mitificam a origem dos ameríndios. Cotejando as lendas indígenas, os textos da *Gênese* e diversos mitos greco-romanos, Vasconcelos expõe as idéias de outros escritores e especula sobre a presença dos homens na América. Conclui que a América era a ilha de Atlante citada por Platão no *Timeu*. Assim, o mistério da América é decifrado sem um rompimento com os paradigmas da cultura européia - os textos antigos podem ser a chave para a interpretação do *novo continente*. Aqui a tradição vale mais que a investigação empírica. Cf. Vasconcelos, Simão, "Notícias, Antecedentes e Curiosas e

Necessárias Cousas do Brasil" in *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis, Vozes (em especial: v. I, pp. 81-91).

(40) Christian Marouby trabalha o lento deslocamento da imagem do selvagem americano. Depois do impacto das descobertas de Colombo, a Europa renascentista "se protege de um verdadeiro encontro e evita se colocar em questão", pensando os ameríndios a partir do "imaginário tradicional" legado pela Idade Média (Marouby, Christian, *Utopie et Primitivisme - Essai sur l'Imaginaire Anthropologique à l'Age Classique*, Paris, Éditions de Seuil, 1990, p. 99). Porém, desde a segunda metade do século XVI "um longo trabalho em profundidade (...) permite ao primitivo reaparecer sob uma forma mais aceitável", fazendo com que os europeus admitam "uma nova versão da humanidade" (*Ibid.*, pp. 100-1). Inicia-se então uma "verdadeira reflexão antropológica" que, na segunda metade do século XVIII, encontra um "momento privilegiado": o "primitivo será plenamente reconhecido como humano, ainda que recaia sobre ele outras figurações míticas" (*Ibid.*, p. 102).

(41) Convém lembrar que a massa de informação sobre as outras sociedades circula melhor no século XVIII graças à multiplicação da publicação de livros e jornais (cf. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, pp. 192-195).

(42) Marouby procura demonstrar como as observações dos europeus a respeito da "tranquilidade" e "independência" dos selvagens americanos - apesar deles receberem uma educação pouco rigorosa - e da harmonia de suas comunidades - mesmo não sendo reguladas por instituições coercitivas - minaram a imagem do homem como ser naturalmente inclinado à ambição, à inveja etc. Essas observações colocaram em questão a figura cristã do homem como o pecador que foi expulso do paraíso: ela não se ajustava à "bondade" dos "primitivos". Segundo o mesmo autor, essa contraposição foi fundamental para a crítica que a "idade clássica" produziu sobre seus padrões educacionais e políticos (cf. Marouby, *Utopie et Primitivisme*, pp. 137-169).

(43) Sobre a presença da China no pensamento europeu, cf. Benrekassa, *Le Concentrique et l'Excentrique*, pp. 51-90.

(44) Sobre a importância do impacto da alteridade sobre o pensamento europeu do século XVIII, cf. Hampson, Norman, *O Século das Luzes* (edição francesa: Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 08-31).

(45) Vejamos os comentários de um investigador da vida intelectual francesa no século XVIII: "ora, essa sociedade da ostentação aristocrática, praticamente reduzida por Luís XV aos limites de sua própria corte, estava em processo de decomposição, cujos primeiros efeitos, como vimos, manifestaram-se no final do reino de Luís XIV e durante a Regência. Ao longo desse processo, que se prolongou até a Revolução, a linha de diferenciação social pouco a pouco deixou de indicar a separação entre nobreza e a plebe, mas o que há no interior de uma sociedade civil em face de um Estado" (Lepape, Pierre, *Voltaire - Nascimento dos*

Intelectuais no Século das Luzes, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, p. 82). Alfred Cobban, analisando as distinções sociais no interior da sociedade francesa na segunda metade do século XVIII, afirma: "diante da camada mais baixa da população, os burgueses ostentavam a mesma *hauteur* e amiúde o mesmo desprezo que deploravam ter experimentado em relação à nobreza. (...) Por outro lado, nas camadas mais elevadas da escala social, era evidente que as distinções estavam se tornando menos nítidas. Um relatório dos *juges-conseils* de Orléans mostra que os *négociants* incluíam *gentilhommes* em seus quadros e que muitos deles usufruíam os privilégios da nobreza em virtude de outorga real ou da compra do cargo de *secrétaire du roi*" (Cobban, Alfred, *A Interpretação Social da Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989, p. 136).

(46) Sobre o crescimento da alfabetização na Europa do século XVIII, cf. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, pp. 105-113 ("... en volume, non en pourcentages, l'Europe des Lumières a gagné à la civilisation écrite dix fois plus d'hommes que le XVIIe ne s'en acquit" - p. 113).

(47) Em um estudo sobre as *permissões e privilégios* para a publicação de livros emitidos pelo Estado francês no século XVIII, François Furet assinala que "la monarchie française de Louis XV et Louis XVI n'est pas ce simple pouvoir de répression et de censure que décrit après coup la libération révolutionnaire. (...) l'Etat monarchique, qui donne la librairie à Malesherbes pendant douze années capitales, suit les courants de l'épreuve plus qu'il ne les gouverne. Il se caractérise par une grande sensibilité aux pressions de la société civile, dans le même temps ou il s'ouvre aux idées de siècle et à une administration plus rationnelle des hommes" (Furet, François, "La Librairie du Royaume de France au XVIIIe Siècle" in *L'Atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 131).

(48) Vale lembrar que o crescimento do capitalismo exigiu que o Estado interferisse em áreas que antes do século XVI não eram de sua alçada: a produção e a circulação dos meios de sobrevivência estavam limitadas ao âmbito do poder senhorial e doméstico, ou das corporações urbanas. Precisando responder a novos problemas - econômicos, jurídicos, intelectuais etc -, o Estado incorporou ou começou a consultar súditos até então afastados da esfera de decisões - comerciantes, eruditos, técnicos de diferentes níveis etc. Sobre esse tema, assim como para a análise do surgimento de um *público pensante* capaz de definir uma *zona crítica*, cf. Habermas, Jürgen, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 27-41.

(49) Marginais dentro da estrutura de poder durante a maior parte do século XVIII, os escritores ilustrados e a maior parte de seu público acreditavam na capacidade da palavra escrita transformar o comportamento e os ideais de seus governantes (reis e ministros). Por outro lado, movimentos como a Revolução Inglesa e a resistência jansenista na França indicavam tendências menos

conformistas: o príncipe poderia ser contestado. Por caminhos nem sempre retilíneos, essas tendências, cruzando-se com a confiança no poder da palavra escrita, abriam novas formas de debate político e social: não se tratava apenas de discutir como o príncipe deveria agir, mas também como o público se posicionaria diante dos grandes temas nacionais. Assim, os letrados da segunda metade do século se dirigiam aos governantes e aos governados. A maneira como Voltaire conduziu o caso Calas, por exemplo, representou uma tentativa de dupla interlocução: com o público e com o Estado (cf. Voltaire, *Traité sur la Tolérance in Oeuvres Complètes* (org.: Louis Moland), Paris, Garnier Frères, 1879 - reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967 -, volume XXV). Aliás, sobre Voltaire, Lepape escreveu: "(...) era ao público que dirigia o seu chamamento; à sociedade civil, ao conjunto das consciências não-oficiais, particulares, privadas, que ainda não tinham nenhuma responsabilidade política, mas iam pouco a pouco se convencendo de sua própria existência coletiva em relação ao Estado" (Lepape, *Voltaire...*, p. 108).

(50) Cf. Darnton, *Boémia Literária e Revolução*, pp. 13-49.

(51) Até mesmo aqueles que pretenderam defender e justificar os privilégios da nobreza de sangue recorreram às explicações históricas. É o caso de Boulainvilliers na *História do Antigo Governo da França* (1727) (cf. Lefebvre, *La Naissance...*, pp. 99-100).

(52) Segundo Furet, que realizou uma análise qualitativa das permissões e privilégios oficiais da *librairie* do Estado francês durante o século XVIII, "les registres de privilèges témoignent du nombre croissant de ces livres (sobre ciências e artes) qui sont par excellence porteurs d'un monde plus civilisé, plus riche, plus humain. Le pourcentage en double au cours du siècle" (Furet, *L'Atelier de l'Histoire*, p. 153). Devemos lembrar que Furet, estudando apenas as permissões e privilégios oficiais, não discute a penetração e o caráter dos livros que circulavam clandestinamente (sobre o assunto, cf. Darton, *Boémia Literária e Revolução*, pp. 168 a 207). Seja como for, seu estudo indica a presença de um sentimento de otimismo e de progresso nas obras toleradas pelo *Antigo Regime*. Chaunu também aponta a percepção do progresso por parte das "camadas intermediárias" das nações européias: "le progrès en tant que perception d'un changement vécu comme une amélioration suppose donc un minimum de stabilité. Le XVIIIe siècle aura été, pour une fraction de plus en plus large de ceux qui lisent, le siècle de la perception généralisé d'une amélioration" (Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, p. 27).

(53) Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Paris, Editions Sociales, 1971, p. 284.

(54) Kant, Immanuel. *Idéia de Uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 10.

(55) Voltaire. *Essai...*, t. I, p. 3.

(56) Voltaire conhecia pelo menos um dos intelectuais renascentistas estudados por Huppert: Estienne Pasquier. Localizamos no *Ensaio sobre os Costumes* duas referências à Pasquier: na página 191 do tomo I e na página 550 do tomo II da edição da Garnier Frères de 1963.

NOTAS DO SEGUNDO CAPÍTULO

(1) Sobre o efeito do discurso satírico ilustrado e os ataques que recebe do romantismo, cf. Romano, Roberto, "Voltaire e a Sátira", palestra realizada no *Seminário Voltaire* em Ouro Preto, 1993 (no prelo: *Revista Trans/formação*).

(2) Voltaire, "Le Monde Comme Il Va" in *Voltaire: Romans et Contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 97.

(3) *Ibid.*, p. 108.

(4) Voltaire, "Zadig ou la Destinée" in *Voltaire: Romans et Contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 82-3.

(5) Cf. Leibniz, G. W., "Quatrième Écrit de M. Leibniz ou Réponse à la Troisième Réplique de M. Clarke - 02/06/1716" in *Oeuvres*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, tomo I, pp. 422-426. Para uma comparação com a passagem de Voltaire, o leitor deve atentar aos parágrafos 04 e 13.

(6) Voltaire, *Romans et Contes*, p. 83.

(7) Voltaire escreveu *Cândido* (primeira edição: 1759) no mesmo período em que terminou suas principais obras históricas: *O Século de Luís XIV* (primeira edição: 1751) e o *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* (primeira edição: 1756).

(8) Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, t. II, p. 142.

(9) Cf. o último capítulo de "Candide" in *Voltaire: Romans et Contes*, pp. 256-259.

(10) O pequeno proprietário rural que afasta Cândido de reflexões inúteis, declara: "je présume qu'en général ceux qui se mêlent des affaires publiques périssent quelquefois misérablement, et qu'ils le méritent; mais je ne m'importe jamais de ce qu'on fait a Constantinople (a capital política); je me contente d'y envoyer vendre de fruits du jardin que je cultive" (*Ibid.*, p. 258). Esta passagem não representa uma condenação a toda forma de atividade política, mas sim um ataque às intrigas palacianas das

cortes da Europa, querelas que, por vezes, matam figuras ilustres, mas não trazem qualquer benefício à vida cotidiana dos cidadãos. Voltaire ironiza a corte e sugere maior atenção aos proprietários que *cultivam seu jardim*. Temos, portanto, uma crítica à maneira pela qual o poder é disputado e exercido no Antigo Regime.

(11) Cf. *Ibid.*, pp. 247-249 (vigésimo sexto capítulo).

(12) Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, p. 263.

(13) Vejamos uma passagem de Zadig: "Zadig dirigeait sa route sur les étoiles. (...) Il admirait ces vastes globes de lumière qui ne paraissent que de faibles étincelles à nos yeux, tandis que la terre, qui n'est en effet qu'un point imperceptible dans la nature, paraît à notre cupidité quelque chose de si grand et de si noble. Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue" (Voltaire, *Romans et Contes*, p. 51). Em outras passagens, Voltaire volta a salientar nossa modesta condição, atacando os filósofos e teólogos que pensam o homem como a principal criação de Deus.

(14) Cf. Starobinski, Jean, 1789 - *Les Emblèmes de la Raison*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 36-7.

(15) Para o caso da Inglaterra, Keith Thomas oferece muitos exemplos da posição de pregadores e comentadores cristãos: "na Inglaterra dos períodos Tudor e Stuart (séculos XVI e XVII), a visão tradicional era que o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deviam se subordinar a seus desejos e necessidades. (...) O domínio humano tinha, portanto, lugar central no plano divino. O homem era o fim de todas as obras de Deus, declarava Jeremiah Burroughes, em 1657, 'Ele fez os outros animais para o homem e o homem para si próprio'. 'Todas as coisas', concordava Richard Bentley em 1692, foram criadas 'principalmente para o benefício e prazer do homem'. 'Se procuramos as causas finais, o homem pode ser visto como o centro do mundo', ponderava Francis Bacon, 'de tal forma que se o homem fosse retirado do mundo todo o resto pareceria extraviado, sem objetivo ou propósito'. Alguns clérigos pensavam que após o Juízo Final, o mundo seria aniquilado: ele tinha sido feito somente para acomodar a humanidade, sendo este o seu único uso" (Thomas se refere à Robert Boyle, pesquisador inglês da segunda metade do século XVII) (Thomas, Keith, *O Homem e o Mundo Natural - Mudanças de Atitude em Relação às Plantas e aos Animais (1500-1800)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 21-23). A presença de Boyle e Bacon entre os autores citados pode surpreender o leitor. Vemos que, nos seus primórdios, a ciência experimental acompanhava a teologia na idealização do homem como *centro do mundo*. O pensamento ilustrado, que não era uma simples consequência dos empiristas ingleses, desmontaria lentamente essa imagem.

(16) Vale recordar a maneira pela qual Zadig, em um momento de tristeza depois do fracasso de seu primeiro

casamento, se consola e reencontra algum prazer na vida: "Il fut quelque temps après obligé de repudier Azora (sua esposa), qui était devenue trop difficile à vivre, et il chercha son bonheur dans l'étude de la nature. Rien n'est plus heureux, disait-il, qu'un philosophe qui lit dans ce grand livre que Dieu a mis sous nos yeux. Les vérités qu'il decouvre sont à lui: il nourrit et il élève son âme, il vit tranquille (...)" (Voltaire, *Romans et Contes*, p. 34). A ordem e as verdades do livro que Deus coloca sob nossos olhos, alegam o filósofo: sua leitura não é apenas recomendável e instrutiva, também provoca uma forma de transcendência quase religiosa (eleva a alma e tranquiliza).

(17) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 301.

(18) "Si il y a quelque chose de démontré hors des mathématiques, c'est qu'il n'y a point d'idées innées dans l'homme; s'il y en avait, tous les hommes en naissant auraient l'idée d'un Dieu, et auraient tous la même idée: ils auraient tous les mêmes notions métaphysiques..." (Voltaire, *Traité de Métaphysique in Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1879 - reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967 -, volume 22, p. 203). Não devemos confundir as *noções metafísicas* aqui ironizadas com as *noções comuns*: as primeiras não são consensuais, ao contrário, são múltiplas e contraditórias. É importante salientar que, para Voltaire, "les idées les plus abstraites ne sont que les filles de tous les objets que j'ai aperçus" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 125).

(19) *Ibid.*, p. 302.

(20) *Ibid.*, pp. 26-28.

(21) Voltaire insiste na impossibilidade do homem chegar a uma definição perfeita de si mesmo. Uma frase enfática das *Cartas Filosóficas* sintetiza sua posição: "je suis corps et pense; je ne sais pas davantage" (Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 92).

(22) Sobre as reações de Voltaire diante das teses que propunham uma história natural para o planeta, cf. Rossi, Paolo, *Os Sinais do Tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 124-129. Cf. também a "Introdução" do *Essai sur les Mœurs*, t. I, pp. 3-5.

(23) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 27.

(24) Voltaire procura demonstrar que, mesmo desconhecendo as *leis naturais*, o homem ignorante consegue aproveitá-las em suas tarefas cotidianas: "il y a dans l'homme un instinct de mécanique que nous voyons produire tous les jours de très grands effets dans des hommes fort grossières. (...) Le paysan le plus ignorant sait partout remuer les plus gros fardeaux par le secours de levier, sans se douter que la puissance faisant équilibre est au poids comme la distance du point d'appui à ce poids est à la distance de ce même point d'appui à la puissance" (*Ibid.*, t. I, p. 26). Vemos que Voltaire se refere agora ao *instinto de mecânica*.

(25) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 223.

(26) No artigo "Idéia", Voltaire anuncia sua ignorância e a dos outros filósofos: "il est bien triste de avoir tant d'idées, et de ne savoir pas au juste la nature des idées. Je l'avoue, mais il est bien plus triste et beaucoup plus sot de croire savoir ce qu'on ne sait pas" (*Ibid.*, p. 224).

(27) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 27.

(28) Para Voltaire a sociedade está fundada sobre noções que "nunca serão arrancadas de nossos corações". Assim, o direito não tem origem no contrato social, mas em noções de origem cordial. Ele ataca a confusão que Hobbes teria feito entre *potência* e *direito*: "Penses-tu qu'en effect le pouvoir donne le droit, et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrêpit? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre (o *Leviatã*) dans son coeur..." (Voltaire, *Le Philosophe Ignorant in Oeuvres Complètes*, Paris, Ganier Frères, 1879 - reimpressão: Nendeln/Leichtenstein, Kraus Reprint, 1967 -, v. 26, p. 86).

(29) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 252. Este artigo - "Do Justo e do Injusto" - indica a relação entre vida social e disposição do organismo humano.

(30) Voltaire pensa a razão também como uma faculdade atribuída pelo Criador da natureza: "Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme Il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours" (Voltaire, *Essai...*, t. I, o. 27).

(31) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 74.

(32) Hazard lembra que "para os crentes, a razão era uma centelha divina, uma parcela de verdade concedida às criaturas mortais, enquanto não chegava o dia em que atravessariam as portas do túmulo, em que veriam Deus frente a frente" (Hazard, P., *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, v. I, p. 43). A crise da consciência européia questionou a audaciosa aproximação entre a razão humana e o poder divino.

(33) Voltaire, *Le Philosophe Ignorant in Oeuvres*, v. 26, p. 49.

(34) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 32.

(35) É a tese apresentada por Descartes no *Discurso do Método*. O corpo executa funções - por exemplo: a digestão ou o movimento do coração - que não exigem a intervenção da alma, "cete partie distincte du cors dont il a esté dit cy dessus que la nature n'est que de penser" (Descartes, René, *Discours de la Méthode do Método*, Paris, Fayard, 1987, V, p. 43). Essas funções, que evidentemente não resultam de pensamentos, são executadas simplesmente pela disposição dos órgãos. Assim, Descartes, diferente de Voltaire, defende a existência de uma clara distinção entre corpo e alma, entre atividades orgânicas e pensamento (Cf. *Ibid.*, V-VI, pp. 38-67).

(36) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 27.

(37) *Ibid.*, p. 353-4.

(38) Segundo Habermas, com o avanço do capitalismo, a questão econômica, que antes do século XVI raramente

transcendia o limite da casa dos grandes senhores ou dos membros de comunidades fechadas. "se tornou publicamente relevante": "a atividade econômica privada precisa orientar-se por um intercâmbio mercantil mais amplo, induzido e controlado publicamente; as condições econômicas (...) estão fora dos limites da própria casa; são, pela primeira vez, de interesse geral" (Habermas, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, p. 33).

(39) A expansão das relações capitalistas não exigiam a negação da escatologia cristã. Esta última, ao contrário, conferiu sentido e legitimidade a processos disciplinares fundamentais à acumulação capitalista (cf. Thompson, E. P., *A Formação da Classe Operária - A Árvore da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, volume I). A crítica de Voltaire, portanto, não é simplesmente uma decorrência do avanço da produção e do comércio capitalista.

(40) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 301.

(41) Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 810.

(42) Cf. Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 558-567.

(43) *Ibid.*, t. I, p. 559.

(44) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique in Oeuvres Complètes*, volume XIX, pp. 429-30. O verbete "Imaginação" não está presente na edição do *Dicionário* citada até o momento. A edição das *Oeuvres*, organizada por Louis Moland no século XIX, reúne os artigos das edições entre 1764 e 1776 e os artigos presentes nas *Questions sur l'Encyclopédie*. A edição da Garnier-Flammarion, organizada por Raymond Naves, reúne, segundo seu organizador, "tudo o que foi publicado por Voltaire sob o título de *Dicionário Filosófico*" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 16). É possível, portanto, que o artigo em questão, nas edições do século XVIII, tenha aparecido nas *Questions sur l'Encyclopédie*. Quando nos remetermos aos artigos ausentes da edição da Garnier-Flammarion, indicaremos tratar-se da edição das *Oeuvres*; quando não houver esta indicação, estaremos nos referindo à edição da Garnier-Flammarion.

(45) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 561.

(46) *Ibid.*, t. I, p. 566.

(47) Vejamos uma passagem do artigo "Entusiasmo": "l'enthousiasme est surtout le partage de la devotion mal entendue. Le jeune fakir (...) s'en dort l'imagination toute pleine de Brahma, et il ne manque pas le voir en songe". Um pouco abaixo Voltaire afirma: "l'enthousiasme est précisément comme le vin; il peut exciter tant de tumulte dans les vaisseaux sanguins, et de si violentes vibrations dans les nerfs, que la raison en est tout à fait détruite" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 177).

(48) No artigo "Sonho" do *Dicionário Filosófico*, Voltaire afirma: "... il faut que vous conveniez que toutes vos idées vous viennent dans le sommeil sans vous et malgré vous: votre volonté n'y a aucune part" (*Ibid.*, p. 356).

(49) Vejamos uma passagem do artigo "Fanatismo" do *Dicionário*: "Lorsqu'une fois le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable. J'ai vu de

convulsionnaires qui, en parlant des miracles de saint Pâris, s'échauffaient par degrés malgré eux: leurs yeux s'enflammaient, leurs membres tremblaient, la fureur défigurait leur visage, et ils auraient tué quiconque les eût contredits. Il n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique que l'esprit philosophique, qui, répandu de proche en proche, adoucit enfin les mœurs des hommes, et qui prévient les accès du mal..." (*Ibid.*, p. 190). A convulsão do fanático sugere a transfiguração do homem (ser natural) em monstro.

(50) Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, t. I, p. 219.

(51) Vejamos uma imagem que Voltaire cria para exemplificar a relação entre *entusiasmo* e razão: "Comment le raisonnement peut-il gouverner l'enthousiasme? c'est qu'un poète dessine d'abord l'ordonnance de son tableau; la raison alors tient le crayon. Mais veut-il animer ses personnages et leur donner le caractère des passions, alors l'imagination s'échauffe, l'enthousiasme agit; c'est un coursier qui s'emporte dans sa carrière; mais la carrière est régulièrement tracée" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 177).

(52) *Senso comum* é definido por Voltaire como "bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit" (*Ibid.*, p. 351). O *senso comum* é resultado do exercício da faculdade de raciocínio sem a interferência dos preconceitos e, por outro lado, sem nenhum talento especial. É o que qualquer homem pode concluir e compreender partindo apenas de suas sensações.

(53) Cf. *Ibid.*, pp. 373-4. Trata-se do artigo "Virtude".

(54) Elias, Nobert, *O Processo Civilizatório - Uma História dos Costumes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, v. I, p. 200.

(55) *Ibid.*, v. I, p. 91.

(56) Cf. Habermas, *Mudanças Estrutural da Esfera Pública*, pp. 46-59.

(57) Habermas alerta para a importância da família burguesa e da pretensa independência de sua privacidade para a nova concepção de humanidade que surge no século XVIII: segundo a consciência que a família burguesa tem de si, ela teria sido fundada por indivíduos livres e se manteria sem coações graças à "comunidade amorosa dos cônjuges", resguardando "o livre desenvolvimento de todas as faculdades que distinguem uma personalidade culta"; livre-arbítrio, comunhão de afetos e formação cultural conjugam-se "num conceito de humanidade que se pretende que seja inerente a todos os homens" (*Ibid.*, p. 63). A família burguesa compreende sua intimidade (livre de finalidades externas) como forma de emancipação do ser humano.

(58) Voltaire, *Lettres Philosophiques*, p. 76.

(59) Segundo François Furet, a monarquia absoluta é "a vitória do poder central sobre as autoridades tradicionais

dos senhores e das comunidades locais". Porém, "essa vitória é um compromisso. A monarquia francesa não é absoluta no sentido moderno do termo, que evoca um poder totalitário. (...) acima de tudo, os reis da França não desenvolveram seu poder sobre as ruínas da sociedade tradicional, construíram-no, pelo contrário, às custas de uma série de conflitos e de transações com essa sociedade que, no final das contas, encontrou-se imbricada no novo Estado por múltiplos vínculos" (Furet, François, *Pensando a Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p. 123).

(60) O aristocrata Saint-Simon descreve um diálogo com o Delfim, neto de Luís XIV, em que procura se aproximar do príncipe e influenciá-lo. Vejamos: "pouco mais fiz do que encetar estes temas e representá-los sucessivamente ao Delfim, depois dava-lhe o prazer de ser ele a desenvolvê-los, a falar, a mostrar que estava informado, dava-lhe a oportunidade de se persuadir a si próprio, se interessar, se exaltar, enquanto eu observava, via a sua maneira de pensar e tomar decisões, para aproveitar esse conhecimento e saber levá-lo a impressionar-me e empenhar-se. Porém, sempre que atingia um dos meus objetivos, procurava não insistir e desviava a conversa para outros assuntos para mostrar moderação, uma moderação que estimulasse o seu raciocínio, o seu sentido de justiça, a certeza a que ele próprio chegara, a sua confiança, e também para ter tempo de o sondar e de o impregnar doce e persuasivamente dos meus sentimentos e das minhas opiniões sobre cada uma dessas matérias..." (citado por Elias, Norbert, *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Estampa, segunda edição, p. 82). Nota-se que Saint-Simon procura fazer com que o Delfim se identifique com suas idéias, manobrando o diálogo de modo a manifestar seus interesses de maneira sutil e moderada.

(61) Habermas salienta que o surgimento de "uma esfera privada em sentido estrito" exige, a partir do século XVIII, "o intercâmbio das pessoas privadas entre si livres de encargos corporativistas e governamentais" (Habermas, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, p. 95). A "pessoa privada" corresponde o "dono de mercadorias" e o indivíduo "culto" na "esfera pública literária" - nas "instituições" citadas anteriormente. Esse personagem social é capaz de estabelecer contratos a partir da "livre declaração de vontades" (cf. *Idid.*, pp. 93-4).

(62) Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 321.

(63) Cassirer, Ernst, *Filosofia do Iluminismo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992, p. 290.

(64) *Ibid.*, p. 294-5.

(65) Cf. Habermas, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, p. 68-74.

(66) Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 234-5.

(67) Sobre as tensões entre a "aparente regularidade do humano" e os "monstros de toda espécie" irredutíveis às normas ilustradas, cf. Mayer, Hans, *Historia Maldita de la Literatura*, Madri, Taurus, 1982, pp. 11-29.

NOTAS DO TERCEIRO CAPÍTULO

(1) Voltaire, *Traité de Métaphysique in Oeuvres Complètes*, v. 22, pp. 225-6.

(2) A admiração pela comunidade das abelhas é antiga, mas parece ganhar relevo a partir da segunda metade do século XVII. Segundo Keith Thomas, "o antigo paralelo entre a sociedade humana e a colméia nunca foi tão popular como no período Stuart (entre 1603 e 1714), quando numerosos tratados sobre apicultura davam atenção às virtudes políticas dos insetos quanto à sua utilidade prática" - muitos desses elogios frisavam o caráter monárquico das colméias (Thomas, *O Homem e o Mundo Natural*, p. 74).

(3) Como tivermos oportunidade de demonstrar (cf. segundo capítulo), o coração é apresentado nos textos de Voltaire como a parte do homem que comporta ou expressa os princípios universais da moral. O artigo "Moral" do *Dicionário* oferece mais um exemplo dessa tese: "Confucius (por quem Voltaire manifesta admiração) n'a point inventé un système de morale, comme on bâtit un système de physique. Il l'a trouvé dans le coeur de tous les hommes" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 299).

(4) No artigo "Estados, Governos" do *Dicionário*, Voltaire, através de um personagem, exprime essa posição: "les hommes sont rarement dignes de se gouverner eux-mêmes. Ce bonheur ne doit appartenir qu'à de petits peuples qui se cachent dans des îles, ou entre des montagnes..." (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 181). Cf. também Voltaire, *Essai...*, capítulo LXVII, "De la Suisse", t. I, pp. 664-667.

(5) Segundo o *Tratado de Metafísica*, "pour qu'une société subsistât, il fallait des lois, comme il faut de règles à chaque jeu. La plupart de ces lois semblent arbitraires: elles dépendent des intérêts, des passions, et des opinions de ceux qui les ont inventées, et de la nature du climat où les hommes se sont assemblés en société. (...) Ici un homme doit se contenter d'une femme, là il lui est permis d'en avoir autant qu'il peut en nourrir" (Voltaire, *Traité de Métaphysique in Oeuvres*, v. 22, p. 224).

(6) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 23.

(7) Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 103.

(8) *Ibid.*, p. 103.

(9) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 24. Quanto à questão da sociabilidade humana, podemos encontrar ataques de

Voltaire à Rousseau no artigo "Homem" que aparece em algumas edições do *Dicionário Filosófico*; cf. em especial a secção "Que todas as raças de homens sempre viveram em sociedade" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique in Oeuvres Complètes*, v. 19, pp. 378-381).

(10) Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, p. 69.

(11) Rousseau esclarece que os filósofos falharam ao analisar o estado original dos homens: "les philosophes qui ont examiné les fondaments de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. (...) tous parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état du nature des idées qu'ils avaient prises dans la société: ils parlaient de l'homme sauvage, et il peignaient l'homme civil" (*Ibid.*, p. 68).

(12) *Ibid.*, p. 61.

(13) A assimilação da América como lugar que lembra as origens do homem - por exemplo: o mito adâmico - é muito anterior às *Luzes*. É o que indica Mircea Eliade: "Cristovão Colombo não tinha dúvidas de estar prestes a alcançar o Paraíso Terrestre. Ele acreditava que as correntes de água doce que encontrara no Golfo de Pária provinham dos quatro rios do Jardim do Eden. Para Colombo, a busca do Paraíso Terrestre não era uma quimera (...). O Novo Mundo representava mais que um novo continente aberto à propagação do Evangelho" (Eliade, M., *Origens*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 113-4). Uma análise das diferenças entre a postura de Colombo e de Américo Vespucci encontramos em Martins, Luiz Renato, "Novo Mundo: Uma Idéia da Renascença" in *Novos Estudos CEBRAP*, S. Paulo, CEBRAP, nº 35, março de 1993. No início do século XVIII, em *Costumes dos Selvagens Americanos Comparados aos Costumes dos Primeiros Tempos* (1724), Lafitau apresenta claramente o selvagem como "homem primitivo". Nesse momento, a aproximação com as origens faz do selvagem um ser histórico. Segundo Duchet, comparando sistematicamente uma massa de informações consideráveis, Lafitau lança as bases de uma "ciência do homem universal" e ajuda a consagrar um significado propriamente histórico para a oposição selvagem/civilizado. Graças a esse significado, "l'homme européen peut se reconnaître et apprendre à se connaître: il lui suffit d'ouvrir l'espace de sa propre histoire et de faire figurer l'homme sylvestris parmi ses ancêtres" (Duchet, Michèle, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p. 15).

(14) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 08.

(15) *Ibid.*, t. I, p. 13.

(16) Mesmo os selvagens africanos foram representados dessa forma. Segundo Duchet, Michel Adanson, em *História Natural do Senegal* (1757), representou os senegaleses, bastante desprezados em obras anteriores, como a "image la plus parfaite de la pure nature", qui rappelle au naturaliste "l'idées des premiers hommes et le monde à sa

naissance" (Duchet, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, p. 48).

(17) Sobre a retórica da negatividade que caracteriza os selvagens em boa parte da filosofia dos séculos XVII e XVIII, cf. Marouby, *Utopie et Primitivisme*, pp. 113-126. Duchet lembra um exemplo dessa retórica: nas *Viagens às Índias Orientais* (1719), Nicolas Graaf afirma que os hotentotes (designação genérica para povos do extremo sul da África) "não tinham de humano senão a figura" (Duchet, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, p. 33).

(18) Voltaire não é exatamente um defensor do colonialismo europeu. Mas constantemente ele afirma a inferioridade dos americanos e dos negros frente aos europeus: "l'expérience a encore appris quelle supériorité ces Européens ont sur les Américains, qui, aisément vaincus partout, n'ont jamais osé tenter une révolution, quoiqu'ils fussent plus de mille contre un" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 335). Cf. também *Ibid...*, capítulos CXLI ao CLIV, t. II, pp. 303-393. Em algumas passagens o filósofo parece sugerir a possibilidade dos europeus educarem os povos selvagens. Isso teria ocorrido na Pensilvânia e nas missões jesuíticas do Paraguai: "Les quakers dans l'Amérique septentrionale, et les jésuites dans la méridionale, ont donné un nouveau spectacle au monde. Les primitifs ou quakers ont adouci les mœurs des sauvages voisins de la Pensylvanie; ils les ont instruits seulement par l'exemple, sans attenter à leur liberté, et ils ont procuré de nouvelles douceurs de la vie par le commerce. Les jésuites se sont à la vérité servis de la religion pour ôter la liberté aux peuplades du Paraguay: mais ils les ont policées; ils les ont rendues industrieuses, et sont venus à bout de gouverner un vaste pays, comme en Europe on gouverne un convent. Il paraît que les primitifs ont été plus justes, et les jésuites plus politiques. Les premiers ont regardé comme un attentat l'idée de soumettre leurs voisins; les autres se sont fait une vertu de soumettre des sauvages par l'instruction et par la persuasion" (*Ibid.*, t. II, p. 387).

(19) Cf. os comentários de Voltaire a respeito dos textos de Bartolomeu de Las Casas (*Ibid.*, t. II, pp. 360-1).

(20) Voltaire, *Ibid.*, t. I, p. 23.

(21) Para Rousseau a civilização implica em uma série de modificações essenciais em nossas inclinações naturais: "...au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole: de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d'avoir prouvé que ce n'est point là l'état originel de l'homme; et que c'est le seul esprit de la société, et l'inégalité qu'elle engendre, qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles" (Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, pp. 144-5).

(22) Segundo Marouby, a analogia entre os selvagens americanos e a Antiguidade Clássica já estava presente em autores como Lescarbot (publica em 1609) e Lafitau (publica

em 1724): "c'est surtout l'immense prestige d'un passé idéal et à demi mythique que rejaillit sur le sauvage. La société primitive en vient à représenter la démocratie à l'état pur..." (Marouby, *Utopie et Primitivisme*, p. 152).

(23) Para a importância desse contraponto crítico durante os séculos XVII e XVIII, cf. *Ibid.*, pp. 146-161. Marouby analisa mais detalhadamente os textos de Diderot, autor que aprofunda mais que Voltaire a crítica da sociedade européia a partir da imagem do selvagem.

(24) A crítica de Voltaire à luta da nobreza para manter seus direitos senhoriais também passa por uma análise histórica. Na Idade Média, época marcada pela anarquia e violência, era compreensível - apesar de lamentável - que os mais fortes dominassem os camponeses, transformando-os em simples servidores. A força bruta sempre oprime quando as leis e o governo não são estáveis. Mas o direito e as instituições estatais pacificaram a Europa. No século XVIII existe segurança e tranquilidade suficientes para que o trabalho e o talento frutifiquem, beneficiando a sociedade. No período feudal a desordem dificultava o progresso material e espiritual, pois a violência do mais forte impunha um regime de medo e de obediência absoluta. No século das Luzes a razão começa a governar a força; muitos percebem que no estado civil - em que as leis são fixadas e as relações sociais mais respeitadas e afáveis - os indivíduos são mais produtivos e agradáveis, afinal o esforço e o respeito ao próximo lhes garantem uma vida prazerosa. Portanto, sustentar usos e costumes feudais, mantendo os camponeses completamente a parte da nova convivência pública, é um atraso, uma demência, que só beneficia os que exploram o trabalho e dominam as consciências dos pobres e ignorantes. A nobreza e o clero tentam esconder a origem histórica de seus privilégios, tomando-os como direitos irrevogáveis. Voltaire procura expor tal origem e acusar o anacronismo dos supostos direitos: as condições históricas e sociais que os produziram deixaram de existir; são conservados graças à incompreensão do novo momento. Sendo assim, o poder dos nobres e do clero é injusto e limita as chances de desenvolvimento do homem do século XVIII. Tentar paralisar o movimento social é um equívoco: "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" (Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 790). Cf. também os capítulos XVII, XVIII, XIX, XCVI e XCVIII do mesmo *Essai sur les Mœurs*.

(25) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 328.

(26) Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 366.

(27) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, pp. 328-9. Cf. também: Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 13-4.

(28) Durkheim, no primeiro capítulo d'*As Regras do Método Sociológico*, manifesta claramente a posição determinante da sociedade sobre os sentimentos que, em Voltaire, tinham origem no instinto: "Quand je m'acquitte de

ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen, quand j'exécute les engagements que j'ai contractés, je remplis des devoirs qui sont définis, en dehors de moi et de mes actes, dans le droit et dans les mœurs. Alors mêmes qu'ils sont d'accord avec mes sentiments propres et que j'en sens intérieurement la réalité, celle-ci ne laisse pas d'être objective; car ce n'est pas moi qui les ai faits, mais je les ai reçus par l'éducation" (Durkheim, Emile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 3-5). Para Durkheim, a sociedade não é o palco onde os indivíduos manifestam seus interesses e tendências naturais, pois ela determina toda uma ordem de fenômenos aos quais chamamos de coletivos: "... un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun à tous les membres de la société ou, tout au moins, à la plupart d'entre eux, partant, s'il est général. Sans doute, mais s'il est général, c'est parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire), bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties. (...) Un sentiment collectif, qui éclate dans une assemblée, n'exprime pas simplement ce qu'il y avait de commun entre tous les sentiments individuels. Il est quelque chose de tout autre, comme nous l'avons montré. Il est une résultante de la vie commune, un produit des actions et des réactions qui s'engagent entre les consciences individuelles; et s'il retentit dans chacune d'elles, c'est en vertu de l'énergie spéciale qu'il doit précisément à son origine collective. Si tous les cœurs vibrent à l'unisson, ce n'est pas par suite d'une concordance spontanée et préalable; c'est qu'une même force les meut dans le même sens. Chacun est entraîné par tous" (*Ibid.*, pp.10-1).

(29) Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 24-5.

(30) *Ibid.*, t. I, p. 24.

(31) *Ibid.*, t. I, p. 27.

(32) Os selvagens desconhecem as leis que regulam a natureza, portanto sua relação com o divino está diretamente relacionada com o instinto de sobrevivência: "ce n'est point par une raison supérieure et cultivée que tous les peuples ont ainsi commencé à reconnaître une seule divinité. S'ils avaient été philosophes, ils auraient adoré le dieu de toute la nature, et non pas le dieu d'un village; ils auraient examiné ces rapports infinis de tous les êtres, qui prouvent un être créateur et conservateur; mais ils n'examinèrent rien, ils sentirent. C'est là le progrès de notre faible entendement; chaque bourgade sentait sa faiblesse et le besoin qu'elle avait d'un fort protecteur. (...) Elle n'en imaginait qu'un seul, parce que la bourgade n'avait qu'un chef à la guerre. Elle l'imaginait corporel, parce qu'il était impossible de se le représenter autrement" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 191).

(33) *Ibid.*, p. 34-5.

(34) Tomar o corpo e seus atributos como ponto de partida para pensar a universalidade, é uma operação comum em Voltaire: "on peut réduire, si l'on veut, sous une seule espèce tous les hommes, parce qu'ils ont tous les mêmes organes de la vie, des sens e du mouvement" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 341).

(35) Leitor de Bartolomeu de las Casas, Voltaire condena a brutalidade da colonização espanhola: "des milliers d'Américains, servaient aux espagnols de bêtes de somme, et on les tuait quand leur lassitude les empêchait de marcher. Enfin ce témoin oculaire (Las Casas) affirme que dans les îles et sur la terre ferme, ce petit nombre d'Européens a fait périr plus de douze millions d'Américains" (*Ibid.*, t. II, p. 361).

(36) O estatuto dessa superioridade é ambíguo. Por vezes parece uma determinação da natureza. Comentando as características naturais do negro, como a forma de cabelo e dos olhos, Voltaire afirma: "on peut dire que si leur intelligence n'est pas d'une autre espèce que notre entendement, elle est fort inférieure" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 306). Em outras passagens, a inferioridade parece ter origem histórica. Assim, depois de comentar os *graus de estupidez* de muitas nações insulares, ele emenda: "c'est entre ces deux degrés d'imbécillité et de raison commecée que plus d'une nation a vécu pendant des siècles" (*Ibid.*, t. II, p. 306). Poderiam os negros superar esse grau de *estupidez* como fizeram outros povos? É uma questão em aberto: a mesma página sugere respostas opostas à pergunta. Seja como for, americanos e africanos só deixariam a condição inferior se abandonassem o estado selvagem, ou seja, se não fossem mais o que eram.

(37) *Ibid.*, t. II, p. 383.

(38) Discordamos, portanto, quando Duchet afirma que Voltaire "parece admitir um direito de colonização", já que a "estupidez" dos americanos mantém seu continente "estéril" (cf. Duchet, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, p. 319). Para Voltaire a inferioridade dos americanos, fosse natural ou histórica, não concede direitos aos europeus: a conquista é injusta de qualquer forma, apesar de poder ser explicada pela ambição destes últimos e pela fraqueza dos primeiros. Por vezes é a força e não o direito que conduz os acontecimentos históricos - não estamos no *melhor dos mundos possíveis*.

(39) Nas observações que Voltaire redige a respeito da relação entre os quacres e os selvagens da Pensilvânia, desenha-se a posição de mestre que o europeu pode assumir no Novo Mundo: "placés entre douze petites nations que nous appelons sauvages, ils n'eurent de différends avec aucune; elles regardaient Penn (Guilherme Penn, fundador da Pensilvânia) comme leur arbitre et leur père" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 383).

(40) A segunda metade do século XVIII consagraria o ideal de uma política de assimilação dos selvagens fundada em atitudes pacíficas e educativas. Commerson, viajante e

explorador francês em Madagascar, entendia que o estabelecimento colonial na ilha "deveria ter por base a afecção dos povos que a habitam" (citado por Duchet, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, p. 118). Viajantes como Bougainville, filósofos como Raynal, administradores estatais como Bessner, propunham formas pacíficas e policiadas de colonizar os selvagens. O termo *civilisation* era frequentemente empregado depois de 1760 para denominar esse novo ideal de colonização (cf. *Ibid.*, pp. 206-226).

(41) No artigo "Antropófagos" do *Dicionário*, Voltaire procura demonstrar que mesmo a suposta antropofagia dos povos americanos não é exatamente *monstruosa* e pode ser compreendida pelo homem racional: "l'habitude de se nourrir de ce qu'ils (os selvagens) avaient tué fit aisément qu'ils traitèrent leurs ennemis comme leurs cerfs et leurs sangliers. C'est la superstition qui a fait immoler de victimes humaines, c'est la nécessité qui les a fait manger" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 42). A antropofagia, outrora apresentada como diabólica, aparece aqui como a maneira grosseira de satisfazer as necessidades naturais.

(42) Comentando o *Iluminismo* de Hume e Voltaire, R. G. Collingwood afirma: "foi uma revolta não só contra o poder da religião institucional como contra toda a religião, em si mesma. (...) a perspectiva histórica do Iluminismo não era genuinamente histórica: quanto ao seu motivo central, era polêmica e anti-histórica. (...) O Iluminismo, em sentido restrito - como movimento essencialmente polêmico e destrutivo, como cruzada contra a religião - nunca ultrapassou a sua fonte..." (Collingwood, R. G., *A Idéia de História*, Lisboa, Presença, 1986, pp. 103-105).

(43) Como afirmamos anteriormente, nem sempre Voltaire atacará as tese de Rousseau de modo explícito, mas ao negar a existência de selvagens isolados demonstra sua discordância com o genebrês. Vejamos: "parmi tant de nations si différents de nous, et si différents entre elles, on n'a jamais trouvé d'hommes isolés, solitaires, errants à l'aventure à la manière des animaux, s'accouplant comme eux au hasard, et quittant leurs femelles pour chercher seuls leur pâture. Il faut que la nature humaine ne comporte pas cet état, et que partout l'instinct de l'espèce l'entraîne à la société comme à la liberté..." (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 342).

(44) Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, pp. 59-60.

(45) Lembremos uma famosa passagem do segundo *Discurso*: "... car cette idée de propriété, dépendante 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 de l'Inégalité...*, p. 108-9).

(46) A ruptura entre o estado de natureza e a vida civil implica na constituição do homem como agente livre: "je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné de sens pour se remonter elle-même. et pour se garantir (...). J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine: avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté (...). La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme. (...) dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique" (*Ibid.*, pp. 79-80). *Leis da mecânica opostas aos atos puramente espirituais*: Rousseau não recupera aqui o cartesianismo?

(47) Duchet, *Antropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, p. 331. Cf. Também as pp. 368-376.

(48) Cf. Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 22-28.

(49) Mesmo durante a Idade Média, podemos encontrar os interesses que consagram o direito de propriedade: "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 de terres aient voulu être, les maîtres chez eux" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 18). Para o filósofo francês, a única maneira razoável de possuir a terra é a propriedade particular na forma de mercadoria.

(50) Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, p. 120.

(51) A tese de Rousseau a respeito da propriedade irritava Voltaire, para quem esta era um direito natural. Em diálogo escrito para o artigo "Lei Natural" das *Questões sobre a Enciclopédia* (sétima parte, publicada em 1771), Voltaire atacou de maneira ácida o genebrês: "B - Avez-vous oublié que Jean-Jacques, un des Pères de l'Eglise moderne, a dit: 'Le premier qui osa clore et cultiver un terrain fut l'ennemi du genre humain'; qu'il fallait l'exterminer, et que 'les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne'? A - (...) il faut que ce soit quelqu'un bel esprit qui ait écrit cette impertinence abominable, ou quelque mauvais plaisant bufo magro qui ait voulu rire de ce que le monde entier a de plus sérieux. Car, au lieu d'aller gâter le terrain d'un voisin sage et industriel, il n'avait qu'à l'imiter; et chaque père de famille ayant suivi cet exemple, voilà bientôt un très-joli village tout formé. L'auteur de ce passage me paraît un animal bien insociable"

(Voltaire, *Dictionnaire Philosophique in Oeuvres*, v. 19, p. 605). A e B são personagens de um diálogo hipotético.

(52) Rousseau preocupa-se em alertar para as diferenças entre as nossas reações emocionais e as do homem primitivo: "...ce serait commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent; au lieu que, dans cet état primitif, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit: les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion et le désir (...) ils se quittaient avec la même facilité" (Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, p. 86).

(53) *Ibid.*, p. 113.

(54) *Ibid.*, p. 110-1.

(55) No *Contrato Social*, a família, na sua origem, parece vincular-se ao instinto de conservação da espécie: a formação de núcleos familiares decorre da necessidade de sustentar uma prole. No entanto, esses núcleos só se instituem como grupos permanentes graças a vontade de seus membros: "les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devoient au père; le père, exempt des soins qu'il devoit aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement; et la famille elle-même ne se maintient que par convention" (Rousseau, Jean-Jacques, *Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Paris, Garnier Frères, 1931, p. 236). O *Contrato Social* deixa claro que são as convenções e não os instintos que fundam a sociedade. Tais convenções exigem a observância de regras morais que simplesmente não existem no *estado de natureza*, quando o indivíduo vive unicamente para manter o próprio corpo. A vida coletiva exige mais que a satisfação das necessidades corporais, pois o homem transcende a existência individual e integra-se a um novo corpo. Para mantê-lo, é preciso fixar uma ordem de deveres para os indivíduos. Na medida em que os indivíduos aceitam participar do pacto social para juntos aumentarem sua força, a ação recria a existência humana, fazendo de sua nova condição, a cidadania, uma espécie de obra de arte coletiva.

(56) Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 25-6.

(57) *Ibid.*, t. I, p. 69. Cf. também: t. I, pp. 205 a 218.

(58) As dificuldades que o meio ambiente oferece à sobrevivência, participam do movimento de ruptura: "a mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats des saisons put les forcer à en mettre dans leur manières de vivre. Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants, qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. Le long de le mer et des rivières, ils

inventèrent la ligne et l'hameçon, et devinrent pêcheurs et ichtyophages. Dans les forêts, ils se firent des arcs et des flèches et devinrent chasseurs et guerriers. Dans les pays froids, ils se couvrirent des peaux des bêtes..." (Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité...*, pp. 109-10). Rousseau não deixa muito claro como o "gênero humano se estendeu".

(59) *Ibid.*, pp. 143-4.

(60) É notável a ponte que Rousseau estabelece entre o desenvolvimento da razão e o surgimento das paixões: "c'est pour leur activité (das paixões) que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions à leur tour tirent leur origine de nos besoins et leur progrès de nos connaissances. Car on ne peut désirer ou craindre les choses que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la nature; et le homme sauvage, privé de toute sorte de lumière, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce" (*Ibid.*, p. 81-2).

(61) Em Rousseau, a história é capaz de recriar o que sentimos como necessário e indispensável: "Excepté le seul nécessaire physique, que la nature même demande, tous nos autres besoins ne sont tels que par l'habitude, avant laquelle ils n'étaient point des besoins, ou par nos désirs, et l'on ne désire point ce qu'on n'est pas en étant de connaître" (*Ibid.*, p. 174). A passagem acima foi retirada das notas que acompanham o texto, no caso, a nota K.

(62) Cf. Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau - La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 27-33.

(63) Voltaire observa que homens ignorantes são capazes de atitudes surpreendentes quando se trata de garantir a sobrevivência: "les inventions le plus étonnantes et les plus utiles ne sont pas celles qui font le plus d'honneur à l'esprit humain. 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. La découverte du feu, l'art de faire du pain, de fondre et de préparer le métaux, de bâtir des maisons, l'invention de la navette, sont d'une toute autre nécessité que l'imprimerie et la boussole; cependant ces arts furent inventés par des hommes encore sauvages" (Voltaire, *Lettres Philosophiques*, p. 85).

(64) *Ibid.*, p. 84.

(65) Para uma interpretação das idéias de Hegel sobre o tema, cf. Romano, Roberto, *Conservadorismo Romântico - Origem do Totalitarismo*, S. Paulo, Brasiliense, 1981. Ver especialmente o primeiro capítulo: "A História Solar", pp. 26-71.

(66) Aqui Rousseau se contrapõe a Hobbes: inexistindo paixões no estado de natureza, o temperamento dos homens primitivos não provoca uma guerra constante entre os indivíduos, pois contentam-se com o necessário para manter a

vida, não alimentando a ambição de possuir o maior número de coisas possível (sua modéstia é fruto de sua ignorância). Vejamos um trecho em que Rousseau critica Hobbes: "...l'état de nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix et le plus convenable au genre humain. Il (Hobbes) dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passion qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires. (...) Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison (...), les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même" (Rousseau, *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*..., p. 94-5).

(67) Vejamos a explicação que Rousseau apresenta para o início da convivência humana: "chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit, ou le plus éloquent, devint le plus considéré; et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps. De ces premières naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre, la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence" (*Ibid.*, p. 115).

(68) Voltaire, *Traité de Métaphysique in Oeuvres*, v. 22, pp. 229-30.

(69) A relação homem-mulher - a atração sexual - é o primeiro momento da manifestação da sociabilidade humana: "Il suffit, pour que l'univers soit ce qu'il est aujourd'hui, qu'un homme ait été amoureux d'une femme. Le soin mutuel qu'ils auront eu l'un de l'autre, et leur amour naturel pour leurs enfants, auront bientôt éveillé leur industrie, et donné naissance au commencement grossier des arts. Deux familles auront eu besoin l'une de l'autre sitôt qu'elles auront été formées, et de ces besoins seront nées de nouvelles commodités" (*Ibid.*, v. 22, p. 222).

(70) *Ibid.*, v. 22, p. 222.

(71) O *Tratado de Metafísica* foi escrito na década de 1730.

(72) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 172.

(73) Voltaire, *Traité de Métaphysique in Oeuvres*, v. 22, pp. 222-3.

(74) A nona proposição de Kant na *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* elucida a relação existente entre *Geschichte* e *dever ser*: "é um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma história (*Geschichte*) segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais (...). Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então, esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o

mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um sistema, aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas" (Kant, *Idéia de uma História Universal...*, p. 22).

(75) Cf. Elias, Nobert, "Da Sociogênese dos Conceitos de Civilização e Cultura" in *O Processo Civilizador*, v. I., pp. 21-64.

(76) Kant, *Idéia de uma História Universal...*, p. 19. Devo a Nobert Elias a lembrança dessa passagem.

(77) Elias, *O Processo Civilizador*, v. I, p. 59.

(78) *Ibid.*, v. I, p. 59. Sobre as tensões entre a concepção de lei dos ilustrados e as exigências do poder público, cf. Habermas, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, pp. 99-109.

(79) *Ibid.*, v. I, p. 62.

(80) Kant, *Idéia de uma História Universal...*, pp. 22-3.

(81) Cf. *Ibid.*, pp. 13-4.

(82) *Ibid.*, p. 20.

(83) Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 138.

(84) Sobre a reflexão de Kant a respeito da política e da história, cf. *Ibid.*, pp. 109-141.

(85) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 299.

(86) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Garnier Frères, 1947, t. I, p. 6.

(87) No artigo "História", Voltaire explica o processo que produz as condições históricas indispensáveis para a construção das pirâmides egípcias: "... mais il faut considérer que ces efforts de ostentation des rois n'ont pu être commencés que longtemps après l'établissement des villes. Mais pour bâtir des villes dans un pays inondé tous les ans, remarquons toujours qu'il avait fallu d'abord reveler le terrain des villes sur des pilotis dans ce terrain de vase, el les rendre inaccessibles à l'inondation (...). Il avait fallu que ces peuples rassemblés eussent les instruments du labourage, ceux de l'architecture, une connaissance de l'arpentage, avec des lois et une police. Tout cela demande nécessairement un espace de temps prodigieux" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique in Oeuvres*, v. 19, pp. 351-2).

(88) *Ibid.*, v. 19, p. 348-9.

(89) Ao comentar a escassez de filósofos mesmo em países onde existe liberdade de pensamento - a Inglaterra, por exemplo -, Voltaire afirma que nem todos estão preparados para o debate na esfera pública: "le travail des mains ne s'accorde point avec le raisonnement, et le commun peuple en général n'use guère de son esprit" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 263).

(90) Por vezes, Voltaire apresenta a desigualdade e a dominação como consequências necessárias das inclinações passionais. Observemos o tom fatalista do artigo "Igualdade" do *Dicionário*: "il est impossible, dans notre malheureux

globe, que les hommes vivent en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une d'opresseurs, l'autre d'opprimés; et ce deux subdivisent en mille, et ces mille ont encore de nuances différentes" (Voltaire, *Ibid.*, p. 172).

(91) Cf. Voltaire, *Essai...*, t. I, pp. 227-236 (capítulo III: "Des Indes").

(92) *Ibid.*, t. I, p. 216.

(93) *Ibid.*, t. I, p. 215.

(94) cf. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 1-6.

(95) Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 135. O capítulo CLXXXII (sobre a Inglaterra após o protetorado de Cromwell) oferece vários exemplos de centros dinâmicos do progresso inglês: a corte de Charles II "introduziu a galanteria" (t. II, p. 687); pessoas ilustradas como Shaftesbury ajudaram a difundir o teísmo (t. II, pp. 687-8); a Real Sociedade de Londres "começou a esclarecer os espíritos" (t. II, pp. 688-9); as Companhias de Comércio e o Parlamento animaram as atividades econômicas (t. II, p. 695-6).

(96) Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 2-3.

(97) No artigo "Virtude" do *Dicionário Filosófico*, Voltaire afirma: "nous vivons en société, il n'y a donc de véritablement bon pour nous que ce qui fait le bien de la société" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, p. 373).

(98) Cf. Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV*, t. I, pp. 3-5.

(99) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 769.

(100) No artigo "Arte Dramática", após selecionar e comentar as melhores peças da moderna dramaturgia francesa, Voltaire arremata: "il faut que le beau soit rare, sans quoi il cesserait d'être beau" (Voltaire, *Dictionnaire Philosophique in Oeuvres*, v. 17, p. 417).

(101) Vale observar uma passagem do artigo "Antiguidade": "le premier tisserand, le premier maçon, le premier forgeron, ont été sans doute de grands génies; mais on n'en a tenu aucun compte. Pourquoi? c'est qu'aucun d'eux n'inventa un art perfectionné. Celui qui creusa un chêne pour traverser un fleuve ne fit point de galères; ceux qui arrangèrent des pierres brutes avec des traverses de bois n'imaginèrent point les pyramides: tout se fait par degrés, et la gloire n'est à personne" (*ibid.*, v. 17, p. 281).

(102) Discutindo a polêmica entre os *antigos* e os *modernos*, Voltaire parece insinuar a tendência progressista: "il y a des genres dans lesquels les modernes sont de beaucoup supérieurs aux anciens, et d'autres en très petit nombre dans lesquels nous leur sommes inférieurs" (*ibid.*, v. 17, p. 234). De qualquer forma, a superioridade dos modernos frente aos civilizados gregos e romanos não é absoluta.

(103) *Ibid.*, v. 17, p. 370.

(104) Segundo Habermas, o "Estado de Direito burguês" anseia por "uma organização do poder público tal que garanta a sua subordinação às exigências de uma esfera privada que se pretende neutralizada quanto ao poder e emancipada quanto

à dominação" (Habermas, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, p. 104). Temos dificuldade em pensar Voltaire apenas como um defensor do nascente "Estado de Direito burguês". Vimos que as cortes mais polidas aparecem em seus textos como centros dinâmicos do progresso civilizatório. Não há dúvida, porém, que ele está deslocando o indivíduo - enquanto cidadão e proprietário, mas também como ser sensível - para o centro do debate político e histórico. Nesse sentido, ele participa de maneira complexa do movimento intelectual que possibilita o "Estado de Direito burguês" a partir do fim do século XVIII.

(105) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 778.

(106) *Ibid.*, t. II, p. 163.

(107) Voltaire, *Essai...*, t. I, p. 304.

(108) *Ibid.*, t. I, p. 304.

(109) Além do poder público e do mundo literário, também as *belas artes* (pintura, escultura, arquitetura, teatro etc) podem funcionar como palco. Em uma passagem de colorido anti-rousseauniano, Voltaire observa: "il faut être fou pour dire que ces arts (as *belas-artes*) ont nui aux mœurs, ils sont nés malgré la mechanceté des hommes, et ils ont adouci jusqu'aux mœurs des tyrans" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 174).

(110) A partir do momento em que os imperadores começaram a ser desafiados publicamente, eles deixaram de impor os limites necessários às reações passionais dos súditos: "enfin, pour bien connaître l'esprit de ce malheureux temps, souvenons-nous qu'un moine ayant été rebuté un jour par Théodose II (imperador do século V d. C.), qu'il importunait, le moine excommunia l'empereur; et que ce César fut obligé de se faire relever de l'excommunication par le patriarche de Constantinople" (*Ibid.*, t. I, p. 306). Se Teodósio II representou a desmoralização do poder central em um período de decadência, Juliano, que governou durante poucos anos no século IV d. C., foi o governante forte que poderia ter evitado o pior: "si quelqu'un avait pu raffermir l'empire ou du moins retarder sa chute, c'était l'empereur Julien (...). Nul empereur ne fut plus équitable et ne rendit la justice plus impartialement (...). Nul philosophe ne fut plus sobre et plus continent. Il régnait donc par les lois, par la valeur, et par l'exemple. Si sa carrière eût été plus longue, il est à présumer que l'empire eût moins chancelé après sa mort" (*Ibid.*, t. I, p. 303).

(111) *Ibid.*, t. II, p. 810-1.

(112) Esse elemento cordial é importante: o amor à ordem aparece como a maior garantia de que os vícios prejudiciais ao comércio de benefícios podem ser controlados. Vejamos uma passagem do final do *Ensaio sobre os Costumes*: "au milieu de ces saccagements e de ces destructions que nous observons dans l'espace de neuf cents années, nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain, et qui a prévenu sa ruine totale" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 808).

(113) *Ibid.*, t. II, p. 812.

(114) Os interesses *tirânicos* da nobreza húngara, por exemplo, impediram o surgimento do governo central. Sendo assim, o povo húngaro não participou do progresso do século XVI: "il faut avouer que les nobles de Hongrie étaient de petits tyrans qui ne voulaient point être tyrannisés. Leur liberté était une indépendance funeste, et ils réduisaient le reste de la nation à un esclavage si misérable que tous habitants de la campagne se souleverent contre des maîtres trop durs". Essa rebelião camponesa fracassou - Voltaire geralmente considera ineficazes as revoltas populares -, os nobres conservaram sua antiga independência e o povo "est encore réellement esclave de ses seigneurs" (Voltaire, *Essai...*, t. II, p. 155-6).

(115) Para Voltaire, a desorganização do Estado e o poder da nobreza também são responsáveis pela decadência espanhola no século XVII. Cf. *Idid.*, t. II, pp. 626-649.

NOTAS DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

1) Vejamos dois exemplos. 1) "... on peut dire qu'il (Voltaire) rompt avec l'histoire *evenementielle* pratiquée jusqu'alors. Par les choix qu'il opère, il oriente le récit vers une histoire de la civilisation. Il se propose pour objet les mœurs et l'esprit des nations" (Pomeau, René, "Introduction, Bibliographie, Relève de Variantes, Notes et Index" in Voltaire, *Essai...*, t. I, p. XXXIII). 2) "L'histoire voltairienne raconte la lutte entre la civilisation et la barbarie. En effet, quoique le mot *civilisation* ne trouve pas chez Voltaire, c'est bien des choses auxquelles il va servir de dénomination commune que parle *L'Essai sur les Mœurs*, sans toutefois en faire la synthèse permettant de les subsumer sous un concept; par ailleurs c'est dans le sillage de l'*Essai* que ce mot est entré dans le langage" (Pomian, Krzysztof, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 126). Cf. também Braudel, Fernand, *Gramática das Civilizações*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, pp. 25-30.

2) Cf. o décimo capítulo de Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, pp. 253-284.

BIBLIOGRAFIA

- Ariès, Philippe, *O Tempo da História*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, s/d.
- Auerbach, Erich, *Figura*, São Paulo, Ática, 1997.
- _____, *Mimeses - A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1971.
- Barros, Alberto, "O Conceito de Soberania no *Methodus* de Jean Bodin" in *Discurso*, São Paulo, nº 27, pp. 139-155, 1996.
- Benrekassa, Georges, *Le Concentrique et l'Excentrique: Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980.
- Bourdé, Guy e Martin, Hervé, *Les Écoles Historiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- Brailsford, Henry N., *Voltaire*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, s/d.
- Braudel, Fernand, *Gramática das Civilizações*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- Cassirer, Ernst, *Filosofia do Iluminismo*, Campinas, Unicamp, 1992.
- _____, *Kant: Vida y Doctrina*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Chauí, 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.
- Cobban, Alfred, *A Interpretação Social da Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.
- Colli, Giorgio, *O Nascimento da Filosofia*, Campinas, Unicamp, 1996.
- Collingwood, R. G., *A Idéia de História*, Lisboa, Presença, 1986.

Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Paris, Éditions Sociales, 1971.

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.

Darnton, Robert, *Boemia Literária e Revolução - O Submundo das Letras no Antigo Regime*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____, *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.

Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Paris, Fayard, 1987.

Desné, Roland, "La Philosophie Française au XVIIIe Siècle" in Chatelet, F. (org.), *Les Lumières (Le XVIIIe Siècle) - Histoire de la Philosophie*, Paris, Hachette, 1974.

Diderot, Denis, *Supplément au Voyage de Bougainville*, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.

Durkheim, Émile, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Elias, Nobert, *O Processo Civilizador - Uma História dos Costumes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, 2 volumes.

_____, *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Estampa, 1995.

Febvre, Lucien e Martin, Henry-Jean, *O Aparecimento do Livro*, São Paulo, Unesp/Hucitec, 1991.

Fontenay, Elisabeth de, *Diderot ou le Matérialisme Enchanté*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1981.

Furet, François, *L'Atelier de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

_____, *Pensando a Revolução Francesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

Gay, Peter, *O Estilo na História - Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

- Gibbon, Edward, *Declínio e Queda do Império Romano* (edição abreviada), São Paulo, Companhia das Letras, Primeira Reimpressão.
- Ginzburg, Carlo, *O Queijo e os Vermes - O Cotidiano e as Idéias de uma Moleiro Perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- _____, "Raízes de um Paradigma Indiciário" in *Mitos, Emblemas, Sinais*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 143-179.
- Goulemot, Jean M. e Oster, Daniel, *Gens de Lettres. Ecrivains et Bohèmes - l'Imaginaire Littéraire (1630-1900)*, Paris, Minerve, 1992.
- Granger, Gilles-Gaston, *A Razão*, Lisboa, Edições 70, 1985.
- Habermas, Jurgen, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- Hampson, Norman, *Le Siècle des Lumières*, Paris, Editions du Seuil, 1972.
- Hazard, Paul, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, Lisboa, Presença, 1974, 2 volumes.
- Hegel, Georg W. F., "De l'Enseignement de la Philosophie au Lycée" in Ferry, L., Person, J.-P. e Renaut, A. (org.), *Philosophie de Université - L'Idéalisme Allemand et la Question de l'Université*, Paris, Payot, 1979.
- Hobbes, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, coleção Os Pensadores.
- Huppert, George, *L'Idée de l'Histoire Parfaite*, Paris, Flammarion, 1973.
- La Popelinière, Lancelot du Voisin de, *L'Histoire des Histoires*, Paris, Fayard, 1989, 2 volumes (tome I: "L'Histoire des Histoires"; tome II: "L'Idée de l'Histoire Accomplie" e "Le Dessein de l'Histoire Nouvelle de François").
- Lebrun, Gérard, "O Conceito de Paixão" in Novaes, Adauto (org.), *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.
- Le Goff, Jacques (org.), *O Homem Medieval*, Lisboa, Presença, 1989.

- _____, *Para um Novo Conceito de Idade Média*. Lisboa, Estampa, 1979.
- Leibniz, G. W., *Oeuvres*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, tomo I.
- Lepape, Pierre, *Voltaire: Nascimento dos Intelectuais no Século das Luzes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
- Lowith, Karl, *O Sentido da História*. Lisboa, Edições 70, 1991.
- Luciano de Samosata, "Comment Il Faut Ecrire l'Histoire" in *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, s/d, tomo II, pp. 1-30.
- Kant, Immanuel, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (edição bilingue), São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____, "A Paz Perpétua" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 119-171.
- _____, "Resposta à Pergunta: Que É o Iluminismo?" in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1992, pp. 11-19.
- Mandrou, Robert, *Des Humanistes aux Hommes de Science - XVIe et XVIIe Siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Marouby, Christian, *Utopie et Primitivisme - Essai sur l'Imaginaire Anthropologique à l'Age Classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Mayer, Hans, *Historia Maldita de la Literatura*, Madri, Taurus, 1982.
- Montesquieu, *Lettres Persanes*, Paris, Booking International, 1993.
- Nascimento, Maria das Graças S. do, *Voltaire - A Razão Militante*, São Paulo, Moderna, 1993.
- _____, "Imagens do Materialismo nos Contos de Voltaire" in *Trans/Form/Ação - Revista de Filosofia da Unesp*, São Paulo, v. VII, pp. 37-48.
- Nascimento, Milton Meira do, *Opinião Pública e Revolução*, São Paulo, Edusp/Nova Stella, 1989.
- Pasquier, Etienne, *Ecrits Politiques*, D. Thickett (org.), Genebra, Librairie Droz, 1966.

Philonenko, Alexis, *La Théorie Kantienne de l'Histoire*, Paris, J. Vrin, 1986.

Pomeau, René, *Voltaire par Lui-Même*, Paris, Editions du Seuil, 1995.

Pomian, Krzysztof, *L'Ordre de Temps*, Paris, Gallimard, 1984.

Ribeiro, Renato Janine, "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, *Conservadorismo Romântico - Origem do Totalitarismo*, São Paulo, Brasiliense, 1981.

_____, *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 Frères, 1931, pp. 233-336.

_____, *Discours: le Rétablissement des Sciences et des Arts a Contribué a Epurer les Moeurs?* in *Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Paris, Garnier Frères, 1931, pp. 01-24.

_____, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris, Editions Sociales, 1971.

Schlanger, Judith, *Les Métaphores de l'Organisme*, Paris, J. Vrin, 1971.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau - La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallémard, 1971.

_____, *1789 - Les Emblèmes de la Raison*, Paris, Flammarion, 1979.

_____, *Montesquieu*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Thomas, Keith, *O Homem e o Mundo Natural*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Brasília, UnB/Hucitec, 1986.

Wehling, Arno, *A Invenção da História - Estudos Sobre o Historicismo*, Rio de Janeiro, Editora da Universidade Federal Fluminense/Universidade Gama Filho, 1995.

Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris, J. Vrin, 1982.

Edições das obras de Voltaire analisadas neste estudo:

Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations et sur les Principaux Faits de l'Histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, René Pomeau (org.), Paris, Garnier, 1963, 2 volumes.

Essai sur les Moeurs - Textes Choisis, Jacqueline Marchand (org.), Paris, Editions Sociales, 1962.

Dictionnaire Philosophique, Raymond Naves (org.), Paris, Garnier/Flammarion, 1964.

Le Siècle de Louis XIV, René Groos (org.), Paris, Garnier, 1957, 2 volumes.

Lettres Philosophiques, Frédéric Deloffre (org.), Paris, Gallimard, 1986.

Oeuvres Complètes, Louis Moland (org.), Paris, Garnier Frères, 1879. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1967, 52 volumes.

Romans et Contes, René Pomeau (org.), Paris, Garnier/Flammarion, 1966.