

ELIZABETH DE ASSIS DIAS

“ALGUNS ASPECTOS DO CONCEITO DE RAZÃO EM VOLTAIRE”

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

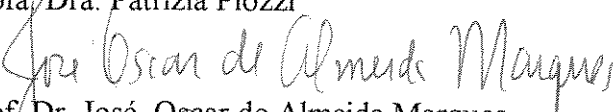
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 21/03/2000

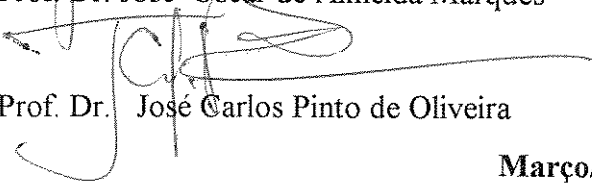
BANCA


Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

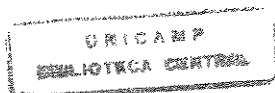

Prof. Dr. Reginaldo Carmello Correa de Moraes


Prof.ª Dra. Patrizia Piozzi


Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques


Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira

Março/2000



MADE UC
CHAMADA: UNICAMP
0543a
Ea. 41308
C. 278/00
☐ D ☒
C. RE 11,00
04-07-00
CPD

M-00142B02-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

D543al **Dias, Elizabeth de Assis**
 Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire / Elizabeth
 de Assis Dias. - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

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

1. Voltaire. 2. Iluminismo. 3. Filosofia francesa Sec. XVIII.
4. Filosofia moderna Sec. XVIII. 5. Razão – Filosofia. I. Romano,
Roberto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Para Aureliano e Agostinho

“Ma fille, disait la Raison à la Vérité, je crois, notre règne pourrait bien commencer à advenir après notre longue prison.(...) Vous voyez que tout vient tard: il fallait passer par les ténèbres de l’ignorance et du mensonge avant de rentrer dans votre palais de lumières, dont vous avez été chassée avec moi pendant tant de siècles. Il nous arrivera ce qui est arrivé à la Nature; elle a été couverte d’un méchant voile, et toute défigurée pendant des siècles innombrables. À la fin il est venu un Galilée, un Copernic, un Newton, qui l’ont montrée presque nue, et qui en ont rendu les hommes amoureux.” (Voltaire, **Éloge Historique de la Raison**)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Roberto Romano, pela orientação atenciosa, séria e exigente.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas..

Ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA que me liberou das atividades docentes para que eu pudesse dedicar-me integralmente a este trabalho.

À Universidade Federal do Pará e a Coordenação do Programa Institucional de Capacitação Docente (PICD), pelo apoio financeiro recebido.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p ix
-------------------	------

CAPÍTULO I : A RECUSA DA RACIONALIDADE CARTESIANA E DOS SISTEMAS METAFÍSICO	p. 01
--	-------

1.1. Discussão sobre a origem da racionalidade das luzes	p. 01
1.2. A contribuição de Descartes para o movimento iluminista	p. 09
1.3. O modelo de racionalidade cartesiana e a crítica das luzes	p. 10
1.3.1. Razão e Método	p. 12
1.3.2. Intuição e Dedução	p. 15
1.4. Crítica aos sistemas metafísicos	p. 16
1.4.1. A noção de sistema	p. 17
1.4.2. Os sistemas metafísicos como frutos do estado patológico da faculdade de imaginação	p. 24
1.4.3. A razão como equilíbrio das faculdades	p. 25
1.4.4. Outros estados patológicos da faculdade de imaginação	p. 29
1.5. Os sistemas metafísicos como frutos de uma patologia da linguagem	p.33
1.5.1. A garrulice (parolagem) como uma doença do espírito	p. 33
1.5.2. Críticas à parolagem metafísica	p. 34
1.5.3. <u>Cândido</u> e a crítica à garrulice da otimista Teodicéia	p. 38
1.5.4. A resposta de Voltaire para a parolagem infecunda : o silêncio e o cultivo do jardim	p. 42

1.6. As especulações sobre o supra-sensível como fruto de uma curiosidade doentia	p. 45
---	-------

CAPÍTULO II : A FÍSICA DE NEWTON E O ENSAIO DE LOCKE COMO MODELOS DE RACIONALIDADE p. 48

2.1 A Física de Newton como modelo	p. 48
------------------------------------	-------

2.1.1 A escolha por Newton é uma decisão acertada ?	p. 49
---	-------

2.1.2. O propósito da Filosofia Natural : a explicação dos fenômenos com o recurso da experiência e da matemática	p. 52
---	-------

2.1.3. A exclusão das hipóteses	p. 55
---------------------------------	-------

2.1.4. O método Newtoniano : a análise	p. 56
--	-------

2.1.4. A importância da obra de Newton para o projeto das luzes	p. 57
---	-------

2.1.5. As rupturas consolidadas pela física newtoniana	p. 60
--	-------

2.1.5.1. Razão x imaginação	p. 60
-----------------------------	-------

2.1.5.2. Razão x fé	p. 62
---------------------	-------

2.1.5.3. Especulações metafísicas de Descartes x filosofia natural de Newton	p. 64
--	-------

2.2. Voltaire e a racionalidade analítica como único instrumento seguro na busca da verdade	p. 65
---	-------

2.2.1. A preocupação com os limites dos poderes da razão	p. 67
--	-------

2.2.2. O ceticismo de Voltaire com relação ao conhecimento do supra-sensível	p. 70
--	-------

2.2.3. A redução da metafísica à uma investigação sobre os poderes da razão	p. 73
---	-------

2.3. O Ensaio de Locke como modelo	p. 77
------------------------------------	-------

2.3.1. Razões do prestígio de Locke entre os filósofos das luzes —————	p. 78
2.3.2. A crítica às idéias inatas —————	p. 79
2.3.3. A restrição dos limites da razão ao âmbito da experiência —————	p. 80
2.3.3. A mudança de perspectiva no conhecimento da natureza da razão: a metafísica da alma dá lugar a sua história —————	p. 84

CAPÍTULO III : A FORMAÇÃO E O DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO —————

3.1. A preocupação com a natureza da razão humana —————	p. 87
3.1.1. A metafísica clássica e a concepção de alma como princípio da vida, do movimento e dos pensamentos —————	p. 88
3.1.2. A crítica de Voltaire a concepção de alma da metafísica clássica —————	p.89
3.1.3. A metáfora do relógio e a mudança de perspectiva na explicação da natureza humana —————	p. 91
3.2. O mecanicismo e a metáfora da máquina —————	p. 92
3.2.1. Os filósofos do século XVII e a imagem do mundo, do homem e da sociedade como máquinas —————	p. 94
3.2. 2. Voltaire mecanicista? —————	p. 102
3.2.3. O homem como máquina que recebeu de Deus o princípio do pensar —————	p.105
3.3. O desenvolvimento da razão —————	p. 107
3.3.1. A diferença entre o homem e os animais : a capacidade da razão humana de se aperfeiçoar —————	p. 108
3.3.2. A razão forma-se e desenvolve-se com a experiência —————	p. 110
3.3.3. A vida em sociedade e o desenvolvimento da razão —————	p. 114

CAPÍTULO IV : A RAZÃO MILITANTE	p. 123
4.1. A razão como poder de investigação e conquista da verdade	p. 123
4.2. O duplo movimento da razão : desconstrução (demolição) e construção	p. 125
4.3. A razão e sua tarefa político-pedagógica : instrução e libertação dos homens	p. 127
4.4. Quem deve ser instruído?	p. 129
4.5. Objetos do menosprezo e demolição de Voltaire	p. 135
4.5.1. O fanatismo e a superstição popular	p. 135
4.5.2. O poder eclesiástico, que mantêm o povo na crença supersticiosa	p. 140
4.6. O direito à instrução é universal	p. 144
4.7. Formas de se esclarecer o povo	p. 146
4.8. Os filósofos como defensores da razão esclarecida	p. 149
4.9. Educação e cidadania	p. 151
CONCLUSÃO	p. 153
BIBLIOGRAFIA	p. 160

INTRODUÇÃO

Madame du Deffand escrevendo um dia a Voltaire, disse-lhe que a época em que ele vivia seria denominada de “século de Voltaire”, pois ninguém distinguira-se o bastante em nenhum gênero para que seu nome fosse colocado ao lado dele.¹ Em data mais recente, André Maurois retoma esse qualificativo, ao dizer que, se o século XVII foi o de Luís XIV, o século XVIII foi o de Voltaire, nenhum espírito representou melhor essa época cintilante e viva.² D’Alembert e o próprio Voltaire consideram esse período o da Filosofia.³ Fontenelle declarava, em 1702, aos seus colegas da Academia Real de Ciências, que eles estavam vivendo em uma época que se tornava cada dia mais esclarecida; em comparação a ela, as que a precederam seriam apenas trevas. Trata-se de um período que se coloca a serviço do pensamento esclarecido, do conhecimento lúcido, da verdade e pretende tirar os homens da escuridão, das trevas da ignorância, fazer cair a venda que lhes cega os olhos, ou melhor, conduzi-los a sua emancipação dos preconceitos do passado. A razão era a luz (ou as luzes) que os guiaria no caminho de seus pensamentos e ações, possibilitando-lhes o discernimento das coisas. Desné resume em duas palavras a situação do século XVIII na história da cultura: trata-se da época dos *filósofos* e das *luzes*.⁴

¹ Carta de Madame du Deffand a Voltaire, em 29/07/1769. In: Du DEFFAND, Madame. Cartas a Voltaire, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Mandarim, 1996, p. 126.

² MAUROIS, André. O pensamento vivo de Voltaire, trad. Lívio Teixeira, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1975, p.13.

³ D’ALEMBERT, Jean le Rond. Ensaio sobre os elementos de filosofia, trad. Beatriz Sidou, Campinas, S.P., Ed. da UNICAMP, 1994, p.4; VOLTAIRE. Lettre à Formont, junho/1733. In Oeuvres Complètes, vol. XXXIII.

⁴ DESNÉ, R. “A filosofia francesa no Século XVIII”. In: CHÂTELET, F. História da filosofia: A filosofia de Galileu a J.-J. Rousseau, vol. II, Lisboa, publicações Dom Quixote, 1981, p.232.

“Época das luzes”, “idade da razão”, “período da filosofia”, “século de Voltaire,” Rupert Hall questiona se esses atributos não são complacentes e até mesmo inadequados para denominar a atividade intelectual de Voltaire e seus companheiros.⁵

Théodore Suran, que não aprecia a denominação “Século de Voltaire” dada a esse período, lamenta que o século XVII, que poderia denominar-se “século de Descartes”, tenha apenas sido o “século de Luís XIV,” enquanto um escritor imperceptível e quase anônimo como Voltaire tornou-se o centro da vida intelectual do século XVIII.⁶

Émile Faguet vê o século XVIII singularmente pálido entre a idade que o precedeu e aquela que o seguiu. Considera esse período inferior, do ponto de vista filosófico, ao de Descartes, Pascal e Malebranche.⁷ Os filósofos dessa época são brilhantes por certo e até mesmo bem informados, mas bastante superficiais, infinitamente pessoais e de pouco peso; eles vêem apenas suas idéias a provar e o adversário a confundir.⁸ Em suma, conclui Faguet, eles foram “muito mais polemistas que filósofos”.⁹ E acrescenta: “Dois séculos se passaram e eles não contarão mais para nada na História da filosofia”.¹⁰

⁵ HALL, Rupert A. “Newton. The Eighteenth Century’s Marble Image”. In : Vistas in Astronomy, vol. 22, Pergamon Press Ltd., Printed in Great Britain, 1979, p. 405.

⁶ SURAN, Théodore. Les Esprits Directeurs de la Pensée Française du Moven Age à la Révolution. Paris, Librairie C. Reinwald, SCHEICHER Frères et Cie. Editeurs, 1903, p. 125.

⁷ FAGUET, Émile. Dix-Huitième Siècle: Études Littéraires, Paris, Ancienne Librairie Furne, Boivin & C^{ie} Éditeurs, Avant-Propos, p. VI.

⁸ Ibidem, p. XX.

⁹ Ibidem, idem (“...beaucoup plutôt des polémistes que des philosophes”).

¹⁰ Ibidem, p. XXI. (“Deux siècles passés, ils ne compteront plus pour rien (...), dans l’histoire de la philosophie”).

Merleau-Ponty, ao distinguir “o grande racionalismo” do século XVII, rico de uma ontologia viva e o “pequeno racionalismo” que culminou no século XIX, refere-se ao século XVIII como a época em que a metafísica começou a definhar. Trata-se naquele período de “magra filosofia,” ou ainda de um tempo que não se expressa bem em filosofia. Os méritos dessa época estariam em outros aspectos: sua paixão de viver, de saber e de julgar.¹¹

As apreciações anteriores retratam como os estudiosos da filosofia vêem a produção intelectual das luzes. Trata-se de uma época de transição, uma “travessia no deserto”, um “período de gestação”, uma passagem, após o florescimento da filosofia no século XVII. E o qualificativo “filosófico” só pode ser atribuído a esse período se for colocado entre aspas.

Quando se referem a Voltaire, os juízos são ainda mais severos. Carré questiona a sua consistência filosófica.¹² Victor Cousin considera-o incapaz de longas reflexões, de estudar filosofia. Para ele, Voltaire é apenas o “bom senso um tanto superficial.”¹³ E, para de Maistre, Voltaire “sempre foi apenas gracioso”.¹⁴ Auerbach critica-o por sua falta de profundidade e sua tendência à simplificação. O seu estilo propagandístico, rápido, “redemoinhante” e divertido não se enquadra nos moldes de um discurso profundo e sério. Voltaire, ao discutir os problemas filosóficos, simplifica-os, reduzindo-os à uma antítese; ridiculariza as idéias de seus adversários filosóficos de tal modo que elas se tornam uma caricatura e falseia a realidade empírica na medida em que simplifica demasiado as causas e os

¹¹ MERLEAU-PONTY, M. Signos, trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 162, nota 10.

¹² CARRÉ, J.-R. “La Consistance de Voltaire le Philosophe”. In: Revue, Cours et Conférences, XXXIX, 2, Paris, 1938.

¹³ Jugements sur Voltaire. In: VOLTAIRE. Oeuvres Complètes, Garnier Frères, vol. I, p. XLV.

¹⁴ MAISTRE, J. de. Les Soirées de Saint Pétersbourg, quatrième entretien. In: Oeuvres Complètes, tome III, Lyon, Librairie Générale, Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Éditeurs-imprimeurs, 1884, p.207.

acontecimentos. Apresenta uma experiência que ele constrói para seus fins polêmicos como se fora real e omite as condições históricas e espirituais do que está sendo discutido.¹⁵ Para Auerbach, a obra de Voltaire distancia-se do “trabalho difícil e sério” dos filósofos, não possibilita um conhecimento profundo, a reflexão rigorosa, apenas diverte, provoca o riso do leitor. Em suma, Voltaire não é filósofo, apenas um ativo defensor dos ideais das luzes.¹⁶

Estas apreciações levam-nos a concluir que o século XVIII, denominado “século da Filosofia”, é um século sem filosofia? “Século da razão,” mas só produziu um pequeno racionalismo? E “século de Voltaire”, um homem sem profundidade e seriedade, a quem é negado a adjetivação de filósofo? Os que assim avaliam a produção intelectual das luzes tomam como critérios para seus julgamentos uma concepção escolástica de filosofia, em que o filósofo é o elaborador de um sistema ou doutrina, a filosofia é entendida como um “sistema de conhecimentos racionais a partir de conceitos”¹⁷ e o discurso filosófico, para ser considerado profundo, deve ser escrito em uma linguagem grandiloquente, rebuscada e pouco inteligível.¹⁸ Querer que as luzes se amoldem a esses parâmetros é querer colocá-las numa camisa de força.

Com efeito, no século XVIII, a concepção de filosofia e de filósofo difere muito da tradicionalmente estabelecida. O filósofo não é um solitário, alheio às coisas do mundo, um asceta preocupado em perscrutar as essências das coisas mais recônditas, tal como Platão o descreveu no *Teeteto*: “O filósofo (...) só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando

¹⁵ AUERBACH, Erich. *Mimesis*, São Paulo, Editora Perspectiva, p.364/365.

¹⁶ Ibidem, p. 366/367.

¹⁷ KANT, I. *Lógica*, trad. de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992, AK24, p. 41.

¹⁸ Para uma crítica do jargão da profundidade, ver ROMANO, R. “Voltaire e a Sátira”. In: *Revista Trans/formação*, vol. 20, São Paulo, Editora UNESP, 1997.

inanes e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado.”¹⁹ O filósofo das luzes quer desfrutar, como homem precavido e econômico, os bens que a natureza lhe oferece e viver em harmonia com os outros homens. “É um *honnête homme* que quer agradar e tornar-se útil.”²⁰ De acordo com este ideal, o filósofo deve participar ativamente de todos os problemas de sua época. Ele é ao mesmo tempo homem de reflexão e pensador empenhado.

Enquanto homem de reflexão, o filósofo não é autor de “tratados teóricos,” de sistemas elaborados e fechados, nem tampouco “o mestre doutrinador dos discípulos,” mas sim o exemplo vivo da liberdade, da independência, no exercício do juízo.²¹ A “grande perfeição do filósofo está em, quando não há motivo para julgar, saber manter-se indeterminado”²². “O espírito filosófico é assim um espírito de observação e de justeza que refere tudo aos seus verdadeiros princípios.”²³ Enquanto pensador empenhado, o filósofo impõe-se a tarefa político-pedagógica de organizar a vida da sociedade, trabalhar para a felicidade dos homens e contribuir para o esclarecimento do espírito a fim de libertá-lo de todas as formas de opressão e obscurantismo.

¹⁹ PLATÃO. *Diálogos: Teeteto*, trad. Carlos Alberto Nunes, vol. IX, UFPA., 1973, 173e, p. 63.

²⁰ DIDEROT. *Encyclopédie, verbete philosophe. In: Oeuvres Complètes*, tome VI, Paris, Garnier Frères. (“...c’est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile.”).

²¹ Ibidem, p.275.

²² Ibidem, idem (“Une grande perfection du *philosophe*, c’est que lorsqu’il n’a point de motif propre pour juger, il sait demeurer indéterminé.”).

²³ Ibidem, idem (“L’esprit philosophique est donc un esprit d’observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes.”).

Para Hegel, é nesse aspecto negativo e destrutivo das luzes que está a sua grandeza, a sua importância e a sua face admirável.²⁴ Trata-se de uma orientação crítica da consciência que se opõe a tudo o que foi positivamente estabelecido: religião, hábitos, costumes, opiniões, instituições políticas, jurídicas e arte.²⁵ Ao destruir esse domínio das idéias recebidas e dos pensamentos fixos, a filosofia das luzes se dá a consciência da liberdade pura.²⁶ E os filósofos dessa época foram verdadeiros heróis que “com seu grande gênio, calor, entusiasmo e valentia” defenderam o grande direito humano da “liberdade subjetiva”, da opinião e da convicção.²⁷

Cassirer também pensa que o valor teórico das luzes está mais no movimento no qual este pensamento se engaja do que no seu conteúdo ou nos conhecimentos produzidos. Para o filósofo das luzes, assinala Cassirer, pensar não significa apenas analisar e examinar a vida, mas também, organizá-la.²⁸

A definição do filósofo das luzes como espírito assistemático e pensador empenhado foge à concepção tradicional de filosofia. Mas Nietzsche e Schopenhauer já não nos mostraram que é possível ser filósofo sem elaborar sistemas? E Sartre (que tinha Voltaire como uma figura exemplar), que se pode ser um filósofo engajado? E hoje, quando vemos as seitas religiosas dominarem a mídia, difundindo o fanatismo e a crença supersticiosa, e arrebanharem milhões de fiéis com promessas de cura, salvação, milagres, benção divina, guerras religiosas, os direitos humanos ameaçados, a corrupção do poder instituído, governantes

²⁴ HEGEL. Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, trad. Pierre Garniron, tome 6, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p.1718.

²⁵ Ibidem, p. 1723.

²⁶ Ibidem, p. 1715.

²⁷ Ibidem, p. 1725.

²⁸ CASSIRER, E. A filosofia do iluminismo, Álvaro Cabral, Campinas/ São Paulo, Editora da UNICAMP, 1992, p. 32/33.

oprimindo o povo e negando-lhes o direito de reivindicar uma vida digna, enfim a miséria humana; não temos o direito de questionar se não faltam a nossa época filósofos da estirpe de Voltaire e seus companheiros? Não são esses filósofos tão vivos e atuais?

Voltaire encarnou muito bem o ideal de filósofo delineado pelo século XVIII: não deixou em seus escritos nenhuma doutrina sistematizada e foi o árduo defensor da mentalidade libertária. Mas, embora não se lhe possa atribuir uma filosofia precisa, nem uma doutrina original, ele não deixou de refletir em nenhum momento de sua vida sobre questões essencialmente filosóficas: a existência de Deus, a imortalidade da alma, a natureza, o destino do homem, a liberdade, a vida, a morte, a sociedade e a história. Ele tem a convicção de que a filosofia não é uma tarefa de especialistas, mas deve ser um bem a ser compartilhado por todos os que se dão ao trabalho de pensar.

Hegel soube perceber que Voltaire representa o verdadeiro tipo do filósofo francês das luzes. Em *Les Écrits de Hamann*, ao analisar como o “espírito pensante” se desenvolveu no *Aufklärung* alemão e francês, ele observa que na Alemanha ele primeiramente floresceu nas universidades e escolas e posteriormente estendeu-se à realidade. Só então, sob a forma metódica da filosofia de Wolf, ele se propôs a debater os princípios positivos da Igreja, do Estado e do Direito. Mas esse “uso do entendimento”, comenta Hegel, “não tinha em si mais espiritualidade que conteúdo”²⁹ e carecia de originalidade. Tratava-se de introduzir na Alemanha os princípios do deísmo, da tolerância religiosa e da moralidade, que Voltaire e Rousseau já haviam erigidos em modo universal de pensar para as classes superiores.³⁰ Hegel relaciona com as luzes francesas tudo o que há de “gênio,

²⁹ HEGEL. *Les Écrits de Hamann*, trad. de Jacques Colette, Paris, Aubier Montaigne, p. 61.

³⁰ Ibidem, idem.

espírito, talento e nobreza de coração”³¹ e ressalta que “este novo modo de verdade apareceu com o brilho de todos os talentos, com o frescor de uma inteligência humana simples, plena de espírito [*geistvoll*], enérgica e vigorosa.”³²

Mas é Voltaire em particular que Hegel vê como um homem dotado de espírito rico e pensamentos profundos. Diz ele: “O que os franceses vêem como o meio mais seguro de agradar universalmente é aquilo que eles chamam *esprit*. Esse *esprit* se limita, nas naturezas superficiais, a combinar representações distantes umas das outras, mas em homens ricos de espírito (*geistreich*), como por exemplo Montesquieu e Voltaire, torna-se uma forma genial do racional pelo [dom de] reunir o [que foi] separado pelo entendimento, com efeito, o racional tem justamente nesse reunir sua determinação essencial.”³³ Hegel esclarece que essa forma de racional não é ainda a do conhecimento conceitual, pois a riqueza de espírito e a profundidade dos filósofos das luzes não se desenvolveu a partir de um universal, do conceito da própria coisa. A agudeza do entendimento de Voltaire está na clareza e precisão de sua expressão oral e escrita: “sua linguagem, sujeita a regras estritas, corresponde ao ordenamento seguro e à concisão de seus pensamentos.”³⁴

Em seu opúsculo *Foi et Savoir*, Hegel considera um exemplo de profundidade de espírito a forma como Voltaire refuta o otimismo de Leibniz. Ao se situar no nível da experiência, Voltaire soube perceber o caráter relativo das duas determinações reflexivas, o bem e o mal. E, ao contrário de Kant e Fichte, não

³¹ Ibidem, p.62.

³² Ibidem, idem (...ce nouveau mode de vérité apparut avec l'éclat de tous les talents, avec la fraîcheur d'une intelligence humaine naïve, pleine d'esprit, énergique et vigoureuse.”).

³³ HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Compêndio/1830: A filosofia do espírito*, vol. III, trad. Paulo Meneses, São Paulo, Loyola, 1995, p. 65.

³⁴ Ibidem, p. 65.

pretendeu elevar-se ao absoluto, nem construir sistema. Com sua forma de argumentar, ele deu prova do “autêntico bom senso que possui em tão alto grau.”³⁵

O “bom senso” que Hegel elogia em Voltaire não deve ser confundido com o que é criticado e rejeitado no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, o filosofar natural ou popular, que produz uma retórica de verdades triviais, insignificantes, cujo fundamento – a “inocência do coração”, a “pureza da consciência” – é vazio, incapaz de produzir uma determinação.³⁶ Não é tampouco o “mau bom senso” que, por ser tão limitado, não tem consciência de sua própria limitação e de sua unilateralidade.³⁷ O bom senso de Voltaire, o verdadeiro bom senso, procede sem grandes pretensões, não se outorga poderes ilusórios, tem consciência de suas limitações. E é nesta sua modéstia que está sua dignidade, pois, como salienta d’Hondt interpretando Hegel, “o bom senso que sabe que é apenas bom senso, já é a razão.”³⁸

O nosso trabalho, pressupondo que existe um conceito de razão consolidado pelo movimento iluminista que fez com que o século XVIII se auto-denominasse “século da razão”, “século da filosofia”, etc., pretende investigá-lo. Nossa análise vincula-se à vertente francesa considerada a mais representativa do período, e elegemos Voltaire, por ser ele um dos mais acerbos defensores do uso esclarecido e livre da razão. A definição do caráter dessa racionalidade é quase sempre escamoteada, não chegando nem mesmo a ser tratada pela maioria dos estudiosos da época. O que freqüentemente eles procuram ressaltar a respeito desse

³⁵ HEGEL. *Premières Publications : Foi et Savoir*, trad. Marcel Méry, Paris, Éditions Ophrys-GAP, 1964, p. 289.

³⁶ HEGEL. *La Phénoménologie de l’Esprit*, trad. de Jean Hyppolite, tome I, Paris, Aubier, p. 59.

³⁷ HEGEL., *Premières Publications : Foi et Savoir*, p. 290.

³⁸ D’HONDT, J. “Le sacré de Voltaire par Hegel”, p. 367. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 124-125, fasc. 2-3, Belgique, Université de Bruxelles, 1978 (“Car le bon sens qui sait qu’il n’est que bon sens, c’est déjà la raison!”).

século é que ele é impregnado por uma fé na razão, na capacidade intelectual do homem que, somente através dela pode conseguir sua auto-libertação. Aceitando esta caracterização da filosofia das luzes, preocupamo-nos com um problema premente: de que razão se trata? Pois estamos conscientes de que a palavra “razão” há muito tempo deixou de ser um conceito simples e unívoco. Basta percorrer a História da filosofia para constatar as mudanças de sentido que o termo “razão” sofreu no transcurso de sua existência. Se o século XVIII reivindica para si a adjetivação de “século da razão”, “século das luzes,” cabe-nos indagar: Qual a procedência desta racionalidade? Onde podemos encontrar o traço característico e distintivo desta designação? Como entender o sentido desta iluminação? Ao discutir essas questões, pretendemos sustentar que a razão, tal como foi concebida por Voltaire, era um pensamento de base empírico-experimental cujas origens não se encontram sobremodo no cartesianismo, mas na Física newtoniana e na Filosofia de Locke.

Para elucidarmos o caráter da razão em Voltaire, analisamos criteriosamente sua obra fragmentária e procedemos como quem monta um quebra-cabeça, encaixando peça por peça, de modo a encontrar um fio condutor ou elementos que indicassem uma certa coesão de idéias. Não pretendemos, nos limites estreitos deste trabalho, esgotar todas as nuances que a razão assumiu no seu pensamento, mas apenas indicar alguns de seus traços, orientações e apresentar alguns temas imbricados neste conceito. Como Voltaire é complexo e sua obra, imensa, tivemos que eleger algumas de suas obras que consideramos mais relevantes para o nosso estudo, como: o **Tratado de metafísica**, **O filósofo ignorante**, as **Cartas filosóficas**, o **Dicionário filosófico**, os **Elementos da filosofia de Newton**, o **Tratado sobre a Tolerância** e outras obras menores cujas referências serão registradas em notas de pé de página. Não nos esquecemos de consultar seus romances e contos, como **Cândido**, **Micrômegas**, e poemas de

natureza mais filosófica, como **Sobre o desastre de Lisboa, Sobre a lei natural, Discurso em verso sobre o homem**. Mas o estudo de sua correspondência foi fundamental para elucidarmos certos aspectos de seu pensamento que não estavam muito bem delineados em suas obras.

Gostaríamos de fazer uma última observação sobre as citações transcritas de obras que foram escritas nas línguas francesa ou inglesa. No corpo do trabalho, procuramos apresentar uma tradução própria ou de algum tradutor abalizado, que será identificado nas referências bibliográficas. O texto original citado encontra-se transcrito nas notas de pé de página, para que qualquer dúvida possa ser dirimida.

CAPÍTULO I

1. A RECUSA DA RACIONALIDADE CARTESIANA E DOS SISTEMAS METAFÍSICOS

Embora seja comum denominar o século XVIII o período das Luzes, da Razão ou, como d'Alembert o denominou, o “século da Filosofia,”¹ no pensamento de Voltaire, o tema das luzes está relacionado ao século de Luís XIV. O seu propósito, como historiador, ao escrever sobre esse período é pintar para a posteridade não as ações de um só homem, mas o espírito dos homens, na época mais esclarecida de todas.² O epíteto “esclarecido” aqui é um atributo não do século XVIII, mas já por antecipação do século XVII. Aos olhos de Voltaire, é este último que deve ser reconhecido como o “Grande Século”, pois, além de ter visto nascer uma revolução no espírito humano,³ foi o tempo em que a razão humana em geral se aperfeiçoou. A sua filosofia foi conhecida somente nessa época.⁴

Como entender esse elogio de Voltaire ao século de um rei absoluto, déspota intolerante, cujas atitudes são contrárias ao espírito das luzes? É importante salientar que sua grande obra histórica **O Século de Luís XIV** trata de uma época e não de um rei.⁵ Ademais, o tema das “luzes” está relacionado aos progressos da razão e ao seu aperfeiçoamento, mais precisamente à história do espírito humano, que

¹ D'ALEMBERT. Jean Le Rond. Ensaio sobre os Elementos de Filosofia, trad. de Beatriz Sidou, Campinas, S. P., Ed. da UNICAMP, 1994, p. 4.

² VOLTAIRE. F. M. Arouet de. Le Siècle de Luís XIV, Introdução. In: Oeuvres Complètes, vol. XIV, p. 155, Paris, Garnier Frères, 1967, 52 volumes.

³ Ibidem, cap. XXXI, p. 534.

⁴ Ibidem, Introdução, p. 156.

⁵ Em sua Lettre à M. Le Marquis d'Argenson, de 26/01/1740, Voltaire lamenta que até então se tenha escrito apenas a história dos reis, negligenciando-se a nação. E, em sua Lettre ao milord Hervey, ministro da justiça da Inglaterra, de 1740, ao justificar o título de “século de Luís XIV” dado ao século XVII, ele firma o seu propósito de retratar o século anterior e não simplesmente um príncipe. E acrescenta : “É mais a história de um grande século, do que a de um grande rei, a que escrevo.” (In: Oeuvres, vol. XXXV, p. 374 : “C'est encore plus d'un grand siècle que d'un grand roi que j'écris l'histoire.”).

conheceu sua grande expansão na França de Luís XIV e se estendeu até o início do século XVIII⁶.

No **Tratado sobre a tolerância**, Voltaire exalta o florescimento da razão na França e ao mesmo tempo reconhece o papel dos filósofos do século XVII no esclarecimento dos homens:

“A cada dia a razão penetra na França, tanto nas lojas dos mercadores como nos palácios dos senhores. Cumpre, pois, cultivar os frutos dessa razão, tanto mais por ser impossível impedi-los de desabrochar. Não se pode governar a França, depois de ter sido esclarecida por Pascal, Nicole, Arnauld, Bossuet, Descartes, Gassendi, Bayle, Fontenelle, etc. como a governavam no tempo dos Garasse e dos Menot”⁷.

D’Alembert também se refere aos filósofos do século XVII como precursores das luzes :

“Enquanto adversários pouco instruídos ou mal intencionados combatiam abertamente a Filosofia, ela se refugiou, por assim dizer, nas obras de alguns grandes homens que, sem terem a perigosa ambição de arrancar a venda dos olhos de

⁶ Segundo Voltaire, o Século de Luís XIV começou aproximadamente com o estabelecimento da Academia Francesa (1635) e estendeu-se até os seus dias (*Le Siècle de Louis XIV*, Introdução, p. 157). E ele esclarece que delimitou esse período alguns anos antes de Luís XIV e alguns anos após, porque foi nesse espaço de tempo que o espírito humano fez os maiores progressos (Op. cit., cap. XXXIV, p.559).

⁷ VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*. In: *Oeuvres*, Garnier Frères, 1967, vol. XXV, cap. XX, p. 102, seguimos a tradução de Paulo Neves, com pequenas modificações, Ed. Martins Fontes (“Chaque jour la raison pénètre en France, dans les boutiques des marchands comme dans les hôtels des seigneurs. Il faut donc cultiver les fruits de cette raison, d’autant plus qu’il est impossible de les empêcher d’éclore. On ne peut gouverner la France, après qu’elle a été éclairée par les Pascal, les Nicole, les Arnauld, les Bossuet, les Descartes, les Gassendi, les Bayle, les Fontenelle, etc., comme on la gouvernait du temps des Garasse et des Menot”).

seus contemporâneos, prepararam de longe, na sombra e no silêncio, a luz que devia iluminar o mundo pouco a pouco, gradual e insensivelmente”.⁸

E entre esses ilustres filósofos ele destaca Bacon, Descartes, Newton e Locke. Não foi, portanto, somente o século XVIII que descobriu e exaltou os poderes da razão, ele é apenas o herdeiro e o continuador de uma “revolução geral do espírito” ocorrida já no século XVII⁹.

Mas qual foi o papel que esses filósofos desempenharam na formação do conceito de razão do século XVIII ? Qual foi o modelo de racionalidade que norteou a filosofia das luzes, o francês de Descartes ou o inglês de Newton e Locke? Especificando mais nossa questão: Qual foi o racionalismo que influenciou Voltaire, o cartesiano de base idealista e metafísica ou o empírico-experimental de Newton e Locke?

No que diz respeito a estas questões, os estudiosos da filosofia das luzes dividem-se geralmente em dois grupos: o primeiro, formado pelos que se esforçam em mostrar que o racionalismo de Voltaire e seus contemporâneos é uma extensão do racionalismo predominante na França, na época de Descartes; o segundo, pelos que afirmam que ele tem sua origem nas obras de Newton e Locke. A primeira tendência tem como representantes Fable e Rihs. E a segunda, Desné, Gusdorf e Cassirer.

⁸ D’ALEMBERT. Discurso Preliminar da Enciclopédia, trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto, São Paulo, Ed. UNESP, Edição bilingüe, p. 67.

⁹ Paul Hazard, em sua obra La Crise de la Conscience Européenne, Ancienne Librairie Furne-Boivin et C^{ie}, Paris, 1935, Prefácio, p. VII, tal como Voltaire, propõe que se busquem os traços essenciais, característicos do espírito do século XVIII, não nesse século, mas sim na época de resplandecência de Luís XIV, ou melhor, por volta da segunda metade do século XVII.

Charles Rihs considera Descartes o “pai da filosofia das luzes,”¹⁰ pois foi no século XVIII que se consagrou a aplicação dos princípios do seu racionalismo a todos os domínios do saber.¹¹ E esclarece que foi o Descartes, autor do **Discurso do método** e não o das **Meditações metafísicas** que exerceu grande influência sobre Voltaire. Descartes, com seu método, inaugurou a era do criticismo e abriu caminho para o voltairianismo.¹²

Joseph Fabre vê Voltaire como um “cartesiano inconsciente”¹³ e aponta aspectos do seu pensamento nos quais ele retoma Descartes. Muito embora critique a teoria das idéias inatas, observa Fabre, é esta mesma teoria que Voltaire adota e elucida quando reconhece que, se a experiência é a origem de todas nossas idéias, ela não é a única. E quando ele afirma que nossa razão nos ensina que há vícios e virtudes e que dois e dois são quatro.¹⁴ Deus concedeu a mesma razão a todos os homens. Desenvolvendo-se, ela nos revela os mesmos princípios necessários.¹⁵ Enfim, Fabre considera Voltaire um continuador de Descartes, ao assumir a posição de se render apenas diante da evidência e ao aplicar o espírito de exame às questões políticas e sobretudo às questões religiosas.¹⁶

Assim, de acordo com a leitura de Rihs e Fabre, Voltaire e seus contemporâneos são os herdeiros e continuadores do racionalismo cartesiano, ao tomarem emprestado seu método e seu espírito crítico e os aplicarem a todos os domínios do conhecimento.

¹⁰ RIHS, Charles. Voltaire: Recherches sur les Origines du Matérialisme Historique, Genève, Librairie E. Droz, 1962, p. 196, nota 428.

¹¹ Ibidem, p. 1.

¹² Ibidem, p. 75.

¹³ FABRE, Joseph. Les Pères de la Révolution (de Bayle a Condorcet), Slatkine Reprints, Genève, 1970, p. 217.

¹⁴ Ibidem, p. 218.

¹⁵ Ibidem, p. 218/219.

¹⁶ Ibidem, p. 219.

Roland Desné observa que “já é tradição, a idéia de que, no país de Descartes se é racionalista”.¹⁷ Além disso, sendo “o século XVIII francês, por excelência o do racionalismo, este seria também o do cartesianismo triunfante”.¹⁸ Para aceitar esse silogismo, diz ele, “é necessário confundir o racionalismo cartesiano (de base idealista e metafísica) com o racionalismo iluminista (de base empirista e experimental)”.¹⁹ E adiante acrescenta: “a filosofia do Iluminismo não se colocou sob a égide de Descartes, pois fez a sua aprendizagem junto de Newton e Locke”.²⁰

Georges Gusdorf, em **Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières**, ao analisar a influência do modelo newtoniano no meio iluminista, observa que a ideologia do Iluminismo funda-se sobre a transparência de uma razão que não presta contas senão a ela mesma; o protótipo dessa inteligibilidade foi emprestado das operações do conhecimento científico. Pela primeira vez na história, o saber revestiu-se do valor exemplar outrora reservado à teologia.²¹ E Gusdorf continua: “O século XVIII coloca o regime do pensamento sob a invocação de Newton, executor do projeto galileano”²²

Ernst Cassirer em **A Filosofia do iluminismo**, também compartilha dessa leitura de Desné e Gusdorf: a filosofia das luzes, diz ele, busca uma outra interpretação de verdade e da filosofia, mas ela “não outorga esse ideal de pensamento às doutrinas filosóficas do passado, prefere formá-lo tomando por exemplo a física contemporânea, cujo modelo tem sob seus olhos. Em vez do **Discurso do método** de

¹⁷ DESNÉ, Roland. “A Filosofia francesa no século XVIII”. In: CHÂTELET, François. História da filosofia, vol. II, Lisboa, publicações Dom Quixote, 1981, p. 234.

¹⁸ Ibidem, idem.

¹⁹ Ibidem, idem.

²⁰ Ibidem, p. 236.

²¹ GUSDORF, G. Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières, Paris, Payot, 1971, p. 151.

²² Ibidem, p. 152 (“Le XVIII^e siècle place le régime de la pensée sous l’invocation de Newton, exécuteur du projet galiléen”).

Descartes, apóia-se na *Regulae Philosophandi* de Newton para resolver o problema central do método da filosofia”.²³ E, ao analisar o tema da “conquista do mundo histórico” pela filosofia das luzes, Cassirer nega qualquer influência de Descartes: “O cartesianismo, com sua orientação estrita e exclusiva para o “racional,” mantivera-se estranho ao mundo histórico propriamente dito. Segundo ele [o cartesianismo], o conhecimento de um fato nunca pode ter pretensões à verdadeira certeza, nem comparar-se em valor ao saber claro e distinto da lógica, da matemática pura e das ciências exatas da natureza”²⁴

A primeira dessas duas interpretações, parece-nos demasiado estrita, porque se fundamenta em trechos da obra de Voltaire, em que há uma aparente coincidência com as idéias cartesianas. Examinando, entretanto, mais atentamente a obra em seu conjunto, é possível constatar que a racionalidade em Voltaire difere bastante da exercida em Descartes. A racionalidade cartesiana funda-se no vínculo entre matemática e metafísica e pretende conduzir todos os fenômenos à sua essência ou aos seus princípios primeiros. A racionalidade em Voltaire, ao contrário, associa matemática e experiência. Preocupada em descrever e correlacionar os fenômenos ela recusa-se a especular sobre as essências. É preciso concordar com as interpretações de Desné, Gusdorf e Cassirer: a racionalidade das luzes não tem sua origem em Descartes, não será o seu racionalismo de ordem metafísica que irá norteá-la. É o espírito prático dos ingleses e o seu racionalismo de base empírico-experimental que lhe servirá de inspiração. Este ponto norteará este trabalho.

Semelhante mudança de horizonte pode ser constatada através da avaliação que Voltaire faz do século de Luís XIV. Embora reconheça a grandeza da racionalidade desse período, ele a restringe às belas artes, à moral e à excelência de sua

²³ CASSIRER, E. A Filosofia do iluminismo, trad. de Álvaro Cabral, Campinas, S.P., Editora da Unicamp, 1992, p. 24.

²⁴ Ibidem, p. 272.

produção literária, que contribuíram para formar um público esclarecido e fizeram com que a língua francesa se tornasse a língua da Europa.²⁵

No que diz respeito ao espírito filosófico, Voltaire considera que a França não fez grandes progressos nesse século, e não foi o seu racionalismo que prevaleceu na formação do espírito das luzes :

“A sã filosofia não fez tão grandes progressos na França quanto na Inglaterra e em Florença; e, se a Academia das Ciências prestou serviços ao espírito humano, ela não colocou a França acima das outras nações. Todas as grandes invenções e as grandes verdades vieram de fora”²⁶.

Contra o cartesianismo reinante na França, Voltaire buscou na Inglaterra²⁷, mais precisamente na física newtoniana e na filosofia de Locke, o modelo de racionalidade do século das luzes:

“Foi sobretudo em Filosofia que os ingleses foram os mestres das outras nações (...); basta dizer que, após três mil anos de vãs pesquisas, Newton foi o primeiro a descobrir e demonstrar a grande lei da natureza pela qual todos os elementos da matéria atraem-se reciprocamente (...). Locke sozinho, desenvolveu o *entendimento*

²⁵ VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV, cap. XXXII. In: Oeuvres, vol. XIV, p. 539.

²⁶ Ibidem, cap. XXXII, p. 539. (“La saine philosophie ne fit pas en France d’aussi grands progrès qu’en Angleterre et à Florence; et si l’Académie des sciences rendit des services à l’esprit humain, elle ne mit pas la France au-dessus des autres nations. Toutes les grandes inventions et les grandes vérités vinrent d’ailleurs”).

²⁷ No Dictionnaire Philosophique, verbete “Newton et Descartes,” (in: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XX, p. 122) Voltaire afirma que “a razão humana (...) nasceu neste século na Inglaterra” (La raison humaine (...) est née dans ce siècle en Angleterre”). E nas Lettres Philosophiques, Lettre XI (in: Oeuvres, vol. XX, p. 115) ao comentar o destino que teriam Newton, Locke, Clark, Leibniz se tivessem escrito suas obras na França, Roma ou Lisboa, ele conclui que tudo prova que os ingleses são mais filósofos e mais ousados que os franceses.

humano em um livro onde não há senão verdades”²⁸.

A filosofia de Newton é considerada por Voltaire o mais consumado produto da razão humana, sobretudo quando contraposta aos “sistemas” da filosofia tradicional e ao do próprio Descartes.

Como justificar que o movimento iluminista francês, já tendo de certa forma em mãos o modelo de racionalidade francesa, tenha preferido o inglês? Não seria mais coerente e plausível que as origens dessa racionalidade estivessem em Descartes? A “filosofia das luzes” não deixa de reconhecer sua dívida para com a filosofia de Descartes, e esta foi resumida por Voltaire nos seguintes termos:

“[Descartes] destruiu as quimeras absurdas com que se enfatuava a juventude há mais de dois mil anos. Ensinou os homens de sua época a raciocinar e a servir-se de suas armas contra ele próprio. Se não pagou com a moeda boa, já é muito que tenha desmascarado a falsa”²⁹.

²⁸ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*. In: *Oeuvres*, vol XIV, cap. XXXIV, p. 561 e 563: “C’est surtout en philosophie que les Anglais ont été les maîtres des autres nations (...), il suffit de dire qu’après trois mille ans de vaines recherches, Newton est le premier qui ait découvert et démontré la grande loi de la nature par laquelle tous les éléments de la matière s’attirent réciproquement(...). Locke seul a développé l’entendement humain, dans un livre où il n’y a que des vérités.”

²⁹ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*. Lettre XIV, édition critique par Gustave Lanson, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964, vol. II, p. 7, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural (“Il détruisit les chimères absurdes dont on infatuait la jeunesse depuis deux mille ans; il apprit aux hommes de son temps à raisonner et à se servir contre lui-même de ses armes, s’il n’a pas payé en bonne monnaie, c’est beaucoup d’avoir décrié la fausse”). Voltaire segue Montaigne, nesta analogia. Montaigne transpôs o instrumento da balança, utilizado pelo oficial da casa-da-moeda na pesagem ou ensaiamento das moedas, para o seu *Ensaio* e passou a ensaiar as idéias, ou seja, a examiná-las, pesá-las, com o objetivo de descobrir quais as valiosas, ou melhor, as verdadeiras e as falsas. A idéia de pesagem, segundo o prof. Silvio Lima, relacionada à idéia de controle, já está implícita no próprio sentido etimológico do vocábulo pensar: “*pensare, ponderare, pondus*”. O indivíduo que pensa, pesa os juízos, assim como o ensaiador pesa as moedas. (*Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, Livraria Acadêmica, Saraiva e Cia-Editores, São Paulo, 1946, p. 68).

D'Alembert ressalta como contribuição cartesiana ao movimento iluminista a busca de autonomia de espírito frente a todo e qualquer tipo de autoridade não fundamentada em princípios racionais. Diz ele: "Descartes ousou, pelo menos, mostrar aos espíritos favoráveis como sacudir o jugo da escolástica, da opinião, da autoridade, numa palavra, dos preceitos e da barbárie; e, por essa revolta, de que recolhemos hoje os frutos, a Filosofia recebeu dele um serviço mais difícil talvez de prestar do que todos os que ela deve a seus ilustres sucessores".³⁰

Descartes encontrar-se-ia na infância das luzes. Os seus méritos³¹ estariam em ele ter iniciado o movimento de emancipação intelectual e moral dos homens, ao sacudir o jugo da tradição e da autoridade em nome da evidência da razão; nos progressos que fez em geometria e óptica; em seu **Discurso sobre o método**, onde nos ensina "as regras para bem dirigir a razão" e rejeita tudo o que não se apresenta

³⁰ D'ALEMBERT. Discurso preliminar da Enciclopédia, trad. de Fúlvia M. L. Moretto, São Paulo, Ed. UNESP, edição bilíngüe p. 71.

³¹ Voltaire elogia Descartes em várias de suas obras principalmente pela grandeza do seu gênio matemático ao criar a análise geométrica. Eis alguns dos elogios feitos por ele a Descartes: "Eu faço justiça à Descartes tanto quanto seus seguidores, eu sempre o vi como o primeiro gênio de seu século" (Défense du Newtonianisme. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII, p. 74/75: "Je rends autant de justice à Descartes que ses sectateurs: je l'ai toujours regardé comme le premier génie de son siècle"). "(Descartes é) o maior matemático de seu tempo (...) suas Meditações, seu Discurso sobre o método são ainda apreciadas (...). Suas pesquisas sobre a dióptrica, onde se encontra a lei fundamental dessa ciência conjecturada por Snellius e aplicações dessa lei que só podia ser, obra de um grande geômetra; seus trabalhos sobre as leis do choque dos corpos, apesar dos erros que lhe escaparam, serão sempre os monumentos de um gênio extraordinário; e o pequeno livro conhecido pelo nome de Geometria de Descartes lhe assegura a superioridade sobre todos os matemáticos de seu tempo." (Le Siècle de Louis XIV. In: Oeuvres, vol. XIV, p. 62/63: "le plus grand mathématicien de son temps (...). Ses Méditations, son Discours sur la Méthode, sont encore estimés (...). Ses recherches sur la dioptrique, où l'on trouve la loi fondamentale de cette science soupçonnée par Snellius, et des applications de cette loi, qui ne pouvait être que l'ouvrage d'un très-grand géomètre; ses travaux sur les lois du choc des corps' (...) seront toujours, malgré les erreurs qui lui sont échappées, des monuments d'un génie extraordinaire; et le petit livre connu sous le nom de Géométrie de Descartes lui assure la supériorité sur tous les mathématiciens de son temps). "Na Física, como em todas as coisas do mundo, começemos por duvidar: este é o primeiro preceito de Aristóteles e Descartes" (Des singularités de la Nature. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXVII, p. 126: "Dans la physique, comme dans toutes les affaires du monde, commençons par douter: c'est le premier précepte d'Aristote et de Descartes"). Ver também Les Éléments de la Philosophie de Newton. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXII, 2ª parte, cap. I, p. 439; Lettres Philosophiques, Lettre XIV. In: Oeuvres, vol. XXII, p. 128/129 e Lettre XVII, p. 143.

como evidente; e sobretudo em sua coragem para o livre exercício de sua capacidade de julgar e de divulgar o espírito da dúvida metódica.

Tendo reconhecido os méritos de Descartes, os filósofos das luzes não deixam de criticar sua filosofia. D'Alembert, imbuído da imagem de um Descartes precursor das luzes e sábio perseguido³², é bastante condescendente em suas críticas. Embora considere falsa a física dos turbilhões, reconhece que Descartes não podia ter imaginado algo melhor. Descartes, apesar de ter se enganado sobre as leis do movimento, pelo menos foi o primeiro a descobrir a existência dessas leis. Quanto à sua metafísica, teve mais ou menos a mesma sorte que a sua física: enganou-se sobre a existência das idéias inatas e em suas pretensões de ter tudo explicado, mas pelo menos começou por duvidar de tudo. Os erros de Descartes são compreensíveis, justifica D'Alembert, pois, “quando as opiniões absurdas são inveteradas, somos às vezes forçados, para não mais enganar o gênero humano, a substituí-las por outros erros, quando não se pode fazer coisa melhor”.³³ Essa atitude do espírito pode ser comparada à de uma criança “a quem é preciso apresentar um brinquedo para retirar-lhe uma arma perigosa”³⁴, quando tiver chegado à idade da razão, ela deixará espontaneamente esse brinquedo. Essa metáfora de d'Alembert tem um profundo significado: a filosofia cartesiana é brinquedo, fantasia, entretenimento para o espírito dado aos homens para livrá-los da filosofia escolástica. A razão abandonará esse brinquedo assim que chegar à maturidade. Nesse nível, ela substitui Descartes por Newton e Locke: “Newton surgiu enfim e deu à filosofia uma forma que parece dever conservar”.³⁵ E “o que

³² No Discurso preliminar da Enciclopédia, São Paulo, Ed. da UNESP, p. 69, d'Alembert diz que Descartes “tinha tudo o que era necessário para transformar a face da filosofia: uma imaginação forte, um espírito de grande consequência, conhecimentos extraídos mais de si mesmo do que dos livros, muita coragem para combater os preconceitos mais geralmente aceitos e nenhuma espécie de dependência que o forçasse a poupá-lo (...). Embora pensasse muito menos em fazer discípulos do que em merecê-los, a perseguição foi procurá-lo em seu refúgio e a vida escondida que levava a ela não pôde subtrai-lo.”

³³ Ibidem, p. 71.

³⁴ Ibidem, idem.

³⁵ Ibidem, idem.

Newton não ousara ou não tivesse podido fazer, Locke o empreendeu e o executou com sucesso”.³⁶

Voltaire é mais rigoroso na crítica a Descartes. Em todas as oportunidades, ele procura depreciar sua filosofia: enumerando os seus erros³⁷; qualificando sua metafísica de romance, conto de fadas e modismo³⁸; considerando-a como indigna de qualquer tipo de crença³⁹, zombando de sua teoria das idéias inatas⁴⁰. Voltaire não perdoa o racionalismo cartesiano, que não se teria mantido fiel aos seus próprios princípios. Descartes não teria seguido os cânones da geometria; ele os abandonou para crer somente em sua imaginação e em suas construções abstratas.

“A Geometria era um guia que, de algum modo, ele próprio havia formado, e que poderia tê-lo conduzido com segurança na Física; no entanto abandonou no final o guia em favor do espírito de sistema. A partir de então, sua filosofia foi apenas um romance engenhoso e, quando muito, verossímil para os ignorantes. Enganou-se a respeito da natureza da alma, das leis do movimento, da natureza da luz. Admitiu idéias

³⁶ Ibidem, p. 73.

³⁷ No Dictionnaire Philosophique, verbete *cartésianisme*, (in: Oeuvres, vol. XVIII, p. 57 a 59) Voltaire enumera 27 erros de Descartes. E também na Lettre à M. le Comte des Alleurs, de 26/11/1736, vol. XXV, p. 51, e Lettres Philosophiques, Lettre XIV. In: Oeuvres, vol. XXII, p. 131.

³⁸ VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV. In: Oeuvres, vol. XIV, cap. XXXI, p. 534; Dialogues d'Évhémère. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXX, 11º dialogue, p. 520; Le Philosophe Ignorant. In: Oeuvres, vol. XXVI, cap. V, p. 50; Lettres Philosophiques, Lettre XIV. In: Oeuvres, vol. XXII, p. 131.

³⁹ De acordo com um comentário de Voltaire, Newton, após ter escrito na margem de sete ou oito páginas “erro”, teria desistido de ler um volume de Descartes. (Dictionnaire Philosophique. In: Oeuvres, verbete *cartésianisme*, vol. XVIII, p. 59). Ver também Lettres Philosophiques, Lettre XV, op. cit., vol. XXII, p. 131 e 134/135; Dictionnaire Philosophique, verbete *Newton et Descartes*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 121 e Les Systèmes. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. X, p. 168.

⁴⁰ Voltaire, no Dictionnaire Philosophique, (in: Oeuvres, verbete *sensation*, vol. XX, p.420) afirma: “Descartes pretendeu, nos seus romances, que tínhamos idéias metafísicas antes de conhecermos as tetas da nossa ama” (“Descartes dans ses romans prétendit que nous avions des idées métaphysiques avant de connaître le téton de notre nourrice.”). Ver também, Lettres Philosophiques. In: Oeuvres, Lettre XIII, vol. XXII, p. 122.

inatas, inventou novos elementos, criou um mundo, fez o homem à sua moda (...).⁴¹

Aos olhos de Voltaire, Descartes é um outro Aristóteles, mais perigoso, porque mais racional⁴²: combateu as quimeras do peripatetismo com outras quimeras⁴³, e seu menosprezo pela experiência e sua atitude de ignorar Galileu⁴⁴ fizeram com que construísse um edifício imaginário, através do qual pretendia explicar toda a realidade.

O que subjaz na crítica de Voltaire é a recusa de um modelo de racionalidade que procede dedutivamente, a partir de uma ontologia estabelecida *a priori*, como Descartes expressou em suas **Regras para a direção do espírito**:

⁴¹ VOLTAIRE. Lettres Philosophiques, Lettre XIV, vol. XXII, p. 131, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural: “La géométrie était un guide que lui-même avait en quelque façon formé, et qui l’aurait conduit sûrement dans sa physique, cependant il abandonna à la fin ce guide, et se livra à l’esprit de système. Alors sa philosophie ne fut plus qu’un roman ingénieux, et tout au plus vraisemblable pour les philosophes ignorants du même temps. Il se trompa sur la nature de l’âme, sur les lois du mouvement, sur la nature de la lumière. Il admit des idées innées, il inventa de nouveaux éléments, il créa un monde, il fit l’homme à sa mode.”

⁴² Nas Lettres Philosophiques, Voltaire faz a seguinte avaliação do sistema cartesiano: Descartes “quis criar um universo. Ele fez uma filosofia como se faz um bom romance: tudo parecia verossímil e nada era verdadeiro. Ele imaginou elementos, turbilhões que pareciam fornecer uma razão plausível para todos os mistérios da natureza, mas em filosofia é preciso desconfiar tanto daquilo que se crê entender muito facilmente, quanto daquilo que não se entende” (*In* Lettre XV, p. 134 : “il voulu créer un univers. Il fit une philosophie comme on fait un bon roman : tout parut vraisemblable, et rien ne fut vrai. Il imagine des éléments, des tourbillons, qui semblaient rendre une raison plausible de tous les mystères de la nature; mais en philosophie il faut se défier de ce qu’on croit entendre trop aisément aussi bien que des choses qu’on n’entend pas”).

⁴³ VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV. *In*: Oeuvres, vol. XIV, cap. XXXI, p. 535. Voltaire diz que “esses dois fantasmas se defrontaram, caíram um após o outro, e, finalmente, sobre suas ruínas, a razão se levantou.” (“Ces deux fantômes se combattirent. Ils tombèrent l’un après l’autre, et la raison s’éleva enfin sur leurs ruines.”).

⁴⁴ Voltaire afirma que “o mal de Descartes foi não ter, em sua viagem à Itália, consultado Galileu, que calculava, pesava, media e observava” (Dictionnaire Philosophique, verbete *cartésianisme*. *In*: Oeuvres, p. 56/57: “le malheur de Descartes fut de n’avoir pas, dans son voyage d’Italie, consulté Galilée, qui calculait, pesait, mesurait, observait”). Ver também Le Siècle de Louis XIV, vol. XIV, cap. XXI, p. 534.

“Os estudos devem ter por fim dirigir o espírito até torná-lo capaz de proferir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe apresenta”⁴⁵.

Para que esse fim possa ser atingido, não se deve comparar a diversidade dos objetos das ciências com a existente nas artes. Com efeito, a disposição do espírito na prática das ciências é diferente da que impera nas artes: técnicas e artes diversas não podem ser cultivadas ao mesmo tempo, pois exigem exercícios e hábitos corporais que se revelam incompatíveis entre si, enquanto as ciências requerem exclusivamente a mesma racionalidade.

Descartes recusa-se a traduzir a multiplicidade de gêneros de objetos das ciências na multiplicidade de racionalidades científicas. Em lugar da unidade fechada de cada ciência, ele propõe:

“Todas as ciências nada mais são, com efeito do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica a si mesma, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e que não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina”⁴⁶

Com efeito, a multiplicidade de racionalidades científicas deve resolver-se em uma única racionalidade. Essa inversão significa que o centro de gravidade do conhecimento deve estar no sujeito que conhece e não mais na coisa

⁴⁵ DESCARTES, R. *Règles pour la Direction de l'Esprit*, règle I, p. 37. In: *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953 (grifos nossos): “L'objet des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui”

⁴⁶ Ibidem, idem. Seguimos a tradução de João Gama, Edições 70 (“Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire”).

conhecida⁴⁷. A unidade das ciências tem, assim, como pressuposto, a unidade do espírito conhecedor. É uma única e mesma razão que elabora todos os conhecimentos, tal é o significado da metáfora da luz do sol à qual se refere Descartes. Trata-se, na verdade, da certeza de que não há razão, senão enquanto razão universal.

É sobre essa unidade da razão que Descartes assenta a unidade do seu método, o espírito, sendo sempre o mesmo, deve raciocinar da mesma maneira na Física, na Matemática, na Metafísica.

Nas **Regras para a direção do espírito** (regra IV), Descartes estabelece relações estreitas entre seu método e a ciência matemática, chegando à conclusão de que uma ordem única e análoga à matemática deve presidir todos os conhecimentos. Deste modo, a *mathesis universalis*, enquanto ciência da ordem e da medida⁴⁸, preenche o conteúdo da razão na Filosofia Moderna. É por isso que o método deve identificar-se com ela. Ele deve buscar nela a causa da certeza, os requisitos da ordem e da medida e, então, aplicá-los a todos os objetos que podem ser conhecidos.

⁴⁷ MARION, Jean-Luc. Sur l'Ontologie Grise de Descartes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981. Segundo a interpretação de Marion, Descartes seria um precursor de Kant e seu giro copernicano, muito embora em Kant a unidade do espírito não signifique unidade de método. Hegel nas Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, considera Descartes o “verdadeiro iniciador da filosofia moderna” (p. 1384: “René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne.”). “Ele partiu da idéia de que é preciso afastar toda pressuposição e começar a pensar por si mesmo, é isto que ele exprime ao dizer que é preciso duvidar de tudo. Todo o filosofar anterior, em particular aquele que partia da autoridade, foi colocado de lado.” (p. 1389: “Il partit de l'idée qu'il faut écarter toute présupposition, que la pensée doit commencer par elle-même; tout le philosophe antérieur, en particulier celui qui partait de l'autorité, fut mis à l'écart.”) A certeza imediata do pensar (*cogito ergo sum*), deu à atividade filosófica “um novo solo”: a esfera da subjetividade. E a filosofia ganha outra significação: “conhecimento por meio do pensar, da reflexão, do raciocínio.” (p. 1435: “La philosophie avait encore chez Descartes et d'autres la signification indéterminée de connaissance au moyen du penser, de la réflexion, du raisonnement.”). Ela abarca a “totalidade das ciências” e opera uma inversão na ordem tradicional do saber, que progredia da Física à Metafísica; a progressão cartesiana começa pela lógica e metafísica, a parte seguinte é a física e a matemática e a terceira parte é a Ética concernente à natureza do homem, seus deveres, o Estado, o cidadão (HEGEL. Leçons sur l'Histoire de la Philosophie : La Philosophie Moderne, trad. de Pierre Garniron, tome 6, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985).

⁴⁸ DESCARTES. Règles pour la Direction de l'Esprit, règle IV, p. 50/51.

Qualquer que seja o objeto a ser estudado, o procedimento deve sempre ser o mesmo: conduzir os pensamentos por ordem, a começar do mais simples até atingir os mais complexos. O caminho que a razão percorre vai dos princípios às coisas e não das coisas aos princípios; ela caminha da teoria para a aplicação, da metafísica para a física, da física para a mecânica, para a medicina, para a moral⁴⁹.

Essa ordem, enquanto essência do método, implica, portanto, a constituição de uma racionalidade universal e modelos geometricamente inteligíveis que reduzam a complexidade dos dados às noções simples e primeiras, as quais seriam apreendidas pela intuição. Nosso espírito, assim, começa investigando as primeiras causas, os princípios. Estes satisfazem uma dupla condição: primeiramente, são tão claros e evidentes que não se pode duvidar de sua verdade; em segundo lugar, deles depende o conhecimento das outras coisas, de modo que elas não possam ser conhecidas sem eles⁵⁰. Em seguida, através da dedução, é possível construir uma cadeia de inferências, de modo a passar destes princípios (noções simples e primeiras) ao conhecimento das coisas que deles depende, elevando-se gradualmente, até o conhecimento do complexo.

Descartes adverte que esse movimento do espírito não deve ser interrompido em nenhuma parte, que se deve percorrer todo o encadeamento desde os primeiros princípios, passando pelo encadeamento das conclusões intermediárias, com o cuidado suficiente de não omiti-los, sob pena de quebrar a cadeia e arruinar a certeza da conclusão⁵¹.

⁴⁹ Segundo a metáfora da árvore do conhecimento, que se encontra na Lettre-préface à edição francesa dos Principes de la Philosophie de Descartes, p. 565/566. In: Oeuvres et Lettres, Paris, Gallimard, 1953.

⁵⁰ Ibidem, p. 557/558.

⁵¹ DESCARTES. Règles pour la Direction de l'Esprit, règle VII, p. 58.

Nos **Princípios de filosofia**, esses princípios primeiros são tomados como hipóteses, sem nenhum compromisso com a verdade, através das quais ele pretende deduzir o real:

“Desejo que o que escreverei seja somente considerado uma hipótese, a qual está talvez bem distante da verdade, mas, ainda que assim fosse, acreditaria ter feito muito, se todas as coisas que forem dela deduzidas estiverem inteiramente conformes às experiências”⁵².

Não existe, aqui, nenhuma cautela com a verificação da verdade dos princípios primeiros (hipóteses) tomados como ponto de partida. Eles podem inclusive ser falsos, pois a sua falsidade não impede que as conclusões deles deduzidas sejam verdadeiras⁵³.

Embora Voltaire e seu século concordem com Descartes, e considerem que a razão deve ser a fonte ordenadora do pensamento e da ação, eles se opõem a esse ideal de racionalidade que, partindo de princípios *a priori*, pretende construir sistemas abstratos para explicar todos os aspectos da realidade. Declaram-se incapazes de conhecer a essência das coisas, seu “puro em si”, as suas causas primeiras⁵⁴, situadas em região inacessível, enfim, eles pretendem eliminar do domínio

⁵² DESCARTES. Les Principes de la philosophie, III partie, § 44, p. 247. In: Oeuvres Philosophiques, tome III, éditions Garnier Frères, Paris, 1973. (“Je désire que ce que j’écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité; mais encore que cela fût, je croirais avoir beaucoup fait si toutes les choses qui en seront déduites sont entièrement conformes aux expériences”).

⁵³ Ibidem, § 45 e 47, p. 248/250.

⁵⁴ Segundo Voltaire “o essencial é utilizarmos com proveito os instrumentos que a natureza nos deu, sem nunca penetrar na estrutura íntima do princípio desses instrumentos (...). A verdadeira física consiste, portanto, em bem determinar todos os efeitos. Conheceremos as causas primeiras quando formos deuses” (Dictionnaire Philosophique. In: Oeuvres, verbete *cartésianisme*, p. 56: “L’essentiel est de nous servir avec avantage des instruments que la nature nous a donnés, sans pénétrer jamais

do conhecimento esse “espírito de sistema”, que se propõe a construir o mundo através do puro pensamento, a partir de noções simples e primeiras. Mas o que eles entendiam por sistema ou “espírito de sistema”? Quais as razões para essa recusa?

O estudo da noção de sistema revela a ambigüidade com a qual esse termo foi tratado pelos filósofos das luzes: ao mesmo tempo em que condenam o espírito de sistema, eles aprovam o espírito sistemático. Ou melhor, se por um lado o sistema é rejeitado em seu sentido negativo, denotador de uma especulação não fundada, de um anti-saber, por outro, é restaurado com uma nova significação: “sistemático” é a expressão que designa a forma do saber em geral⁵⁵. A condenação dos sistemas não elimina o propósito das luzes, o de constituir uma concepção geral e sistemática do saber. Ela indica uma atitude crítica face à metafísica clássica, praticada pelos grandes sistemas filosóficos do século XVII, como Descartes, Espinosa e Leibniz e também pela escolástica.

O termo “sistema” foi usado originariamente na astronomia, para designar um sistema celeste como o de Ptolomeu ou de Copérnico. Sistema, nesse caso, refere-se à “suposição de uma certa disposição das diferentes partes que compõem o universo, hipótese a partir da qual os astrônomos explicam todos os fenômenos ou aparência dos corpos celestes”⁵⁶.

dans la structure intime du principe de ces instruments (...). La véritable physique consiste donc à bien déterminer tous les effets. Nous connaissons les causes premières quand nous serons des dieux”). Ver também Traité de Métaphysique. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXII, cap. III, p. 204.

⁵⁵ Segundo Gusdorf, a Enciclopédia é a grande realização sistemática das luzes, mas ela se diferencia basicamente do “espírito de sistema”, na medida em que este é tomado como uma realização definitiva, já acabada e a Enciclopédia propõe-se em cada um de seus artigos, um novo ponto de partida, trata-se de um pensamento preocupado em avançar cada vez mais (Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières, p. 286).

⁵⁶ DIDEROT e D’ALEMBERT. (org.) Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres, vol. III, Paris, chez Briasson, David, Lebreton, Durand, Pergamon press, verbete système, p. 681 se refere (“système, en terme d’Astronomie, est la supposition d’un certain arrangement des différentes parties qui composent l’univers; d’après laquelle hypothèse les Astronomes expliquent tous les phénomènes ou apparences des corps célestes.”).

Para Gusdorf o sistema, no seu sentido primitivo, (sistema de mundo) significa tanto o conjunto e a disposição dos corpos no espaço celeste, quanto a ordem em que estes corpos se situam em relação uns aos outros, e que possibilita seus movimentos.⁵⁷

Galileu ao empregar o termo sistema no título de sua obra **Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo** dá a esse termo, no plano do espírito, um sentido análogo ao usado para se referir a ordem cósmica (conjunto e organização), passando sistema, também, a designar : “certos procedimentos do pensamento que visam constituir um conjunto fechado de noções, tão rigorosamente ligadas entre si quanto os corpos celestes constituem o Cosmo”⁵⁸

O século XVII generalizou o emprego do termo sistema passando a usá-lo para designar indistintamente: o sistema de mundo, o sistema vascular, o sistema digestivo, o sistema de riquezas, o sistema político, o sistema metafísico. Subjaz a estes diferentes sistemas, a idéia de um conjunto de elementos, sejam eles corpos físicos, idéias filosóficas, idéias políticas, etc., dispostos de forma ordenada em uma unidade inteligível. E, nesta época, passa-se a pensar que a disposição dos conhecimentos em sistemas é signo de alto grau de certeza e garantia de verdade.

Newton, em sua *Filosofia Natural*, associa a idéia de sistema às pretensões da metafísica especulativa de imaginar hipóteses para elucidar a natureza íntima das coisas. Koyré, em seu estudo elucidativo do termo hipótese no pensamento de Newton, observa que, a astronomia tradicional entende por esse termo um princípio ou uma série de princípios que nos permitem ordenar e deduzir os fenômenos celestes.

⁵⁷ GUSDORF. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 257.

⁵⁸ Ibidem, p. 258 (“...certaines procédures de pensée qui visent à constituer un ensemble formé de notions, aussi rigoureusement liées entre elles que les corps célestes constituant le Cosmos”).

Esses princípios escapam a toda verificação possível e não tem a pretensão de apresentar a realidade tal como ela é, são construções fictícias de modelos representativos.⁵⁹ Foi como “pura hipótese” que Osiander apresentou o sistema copernicano, no seu prefácio ao **De Revolutionibus Orbium Coelestium**, ou seja, como um simples artifício matemático, que não implica, de maneira nenhuma, em afirmar a verdade do sistema.⁶⁰ Descartes, como vimos, retomou o sentido tradicional de hipótese, nos **Princípios de filosofia**, quando pretendeu reconstituir o real a partir de princípios primeiros (hipóteses) sem se preocupar com a verificação da verdade destes princípios, eles poderiam, inclusive, ser falsos. Newton, expressou sua rejeição a maneira de proceder da metafísica cartesiana, como veremos adiante, através de sua famosa fórmula *hypotheses non fingo*. Trata-se de condenar o recurso à uma “ficção gratuita e necessariamente falsa,”⁶¹ a princípios arbitrários e imaginados de acordo com a conveniência de cada um, para deles deduzir a explicação dos fenômenos, uma vez que tais princípios não se fundamentam na realidade das coisas.

O movimento iluminista, na esteira de Newton, considera o espírito de sistema como sinônimo de especulação metafísica e dá a este termo uma conotação extremamente negativa. O sistema, ideal de conhecimento do século XVII, passa a ser visto como signo de saber conjectural, suposição, especulação infundada, verbalismo estéril, patologia do espírito. Seu principal pecado é o apriorismo, ou melhor, o divórcio entre suas abstrações conceituais e a realidade das coisas.

Condillac, no **Tratado dos sistemas**, definiu “sistema” nos seguintes termos:

⁵⁹ KOYRÉ, A. “L’Hypothèse et l’Expérience chez Newton”. In: *Études Newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p.58.

⁶⁰ Idem, p. 58.

⁶¹ Ibidem, p. 61.

“Um sistema não é outra coisa que a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem onde elas se sustentem todas mutuamente, e onde as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que dão razão às outras chamam-se princípios e o sistema é tão mais perfeito quanto os princípios o são no menor número: é mesmo desejável que se os reduza a um só”⁶².

O ponto de vista de Condillac aborda o problema precisamente sob a ótica de uma epistemologia geral, relacionando sistema e saber teórico. Um saber, para que seja considerado sistemático, precisa apresentar uma organização tal que as verdades últimas reduzam-se a um único princípio e tudo o mais derive desse princípio primeiro. A validade do sistema depende deste princípio. Condillac analisa três espécies de sistemas, segundo os princípios que os fundamentam. A primeira espécie de sistema é constituída de “máximas gerais e abstratas”, que servem de fundamento para todas as deduções. Exige-se desses princípios que eles sejam tão evidentes ou tão bem demonstrados, que não possam ser colocados em dúvida. Descartes, Malebranche e Leibniz foram pródigos no estabelecimento desses princípios. Porém, enquanto puras abstrações, tais princípios têm valor explicativo ilusório, pois só repetem de uma forma mais condensada, o que já se sabia, ou melhor, trata-se de reafirmar verdades já conhecidas, de uma forma mais prestigiosa. Assim, os sistemas metafísicos reduzem-se a um puro verbalismo.

A segunda espécie de sistema é a que tem por princípios hipóteses ou “suposições que se imaginam para explicar as coisas às quais não se poderia, de

⁶² CONDILLAC, Étienne B. Traité des Systèmes, tome II, p. 1. In: Oeuvres Complètes, Genève, Slatkine Reprints, 1970, seguimos a tradução de Luiz Roberto Monzani, Abril Cultural (“Un système n’est autre chose que la disposition des différentes parties d’un art ou d’une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s’expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres, s’appellent principes; et le système est d’autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu’on les réduise à un seul.”).

outra maneira, dar a razão”⁶³. Tais suposições, por terem caráter apenas conjectural, não podem ser o princípio de um sistema porque este se reduziria a uma conjectura. Delas não se poderia concluir nada de verdadeiro.

Em **Les Bijoux Indiscrets**, Diderot relata de forma alegórica a viagem de Mangogul ao reino das hipóteses, onde os sistemas são comparados a “edifícios suspensos como que por encanto”⁶⁴ e são meras hipóteses, sem nenhum fundamento. Os filósofos sistemáticos são vistos como homens ocupados com futilidades, sem significação aparente. O gosto pela abstração faz com que semelhantes homens afastem-se da natureza e coloquem-se sempre além do que eles podem ver e perceber. Daí a fragilidade dos seus sistemas metafísicos. Esses sistemas não resistem ao confronto com a experiência: quando o gigante Experiência sacode as colunas dos pórticos das Hipóteses, estas vão por terra⁶⁵.

Bacon, antecipando Diderot, ao pretender uma reforma total do conhecimento humano, criticava duas classes de homens que se dedicavam à filosofia: os empiristas e os racionalistas ou dogmáticos. Os primeiros, homens de opiniões disformes e monstruosas, comparados a formigas, que coletam fatos sem nenhum critério seletivo e os acumulam, sem integrá-los num todo coerente e sistemático. As suas teorias são, como a dos alquimistas, sistemas quiméricos e fechados, parecendo verdadeiros apenas para quem os elaborou e desprovidos de verdade para todos os outros homens. Os dogmáticos assemelham-se a aranhas que tecem teias de sua própria substância, essas teias, pela sutileza do fio e delicada mão-de-obra, constituem um trabalho maravilhoso, mas são totalmente frívolas e inanes. Bacon associa a imagem da aranha e suas teias à Filosofia Escolástica, em que a mente do homem enclausurada nas

⁶³ Ibidem, p. 3.

⁶⁴ DIDEROT, D. **Les Bijoux Indiscrets**, cap. “Rêves de Mangogul, ou voyage dans la région des hypothèses. In: **Oeuvres**, édition Gallimard, 1951, p. 114.

⁶⁵ Ibidem, p. 117.

celas dos mosteiros e colégios, trabalha sobre si mesma e constrói seus sistemas, completamente alheia à realidade.

O verdadeiro filósofo natural deve proceder como as abelhas, que coletam seu material das flores do jardim e do campo e transformam-no e digerem-no com seus próprios poderes.⁶⁶ Ele não deve servir-se unicamente dos poderes da mente, nem tampouco tomar seu material da história natural ou de experimentos mecânicos e armazená-lo na memória como o encontra. Todo o material coletado deve ser modificado e elaborado pelo intelecto.⁶⁷ As abelhas são o inequívoco símbolo, não da mente vazia, comenta Rossi, mas da capacidade da mente de digerir e transformar o conteúdo experimental e ser uma mente crítica.⁶⁸

O que a ilustração francesa pretende mostrar é que, tratando-se de um sistema abstrato ou hipotético, ele não nos leva à verdade. O destino do saber produzido por esses sistemas é o verbalismo metafísico ou o saber conjectural, fechado em si mesmo e que tem a ilusão de ser definitivo.

Condillac admite, entretanto, uma terceira espécie de sistema, a que tem por princípios fatos bem constatados; são estes os únicos princípios válidos da ciência. Somente os sistemas fundados em tais princípios fazem jus a este nome, são eles os verdadeiros sistemas. Assim, ao recusar a noção de unidade sistemática enquanto símbolo da mera especulação, o movimento iluminista a substitui pela exigência de explicação válida fundada na experiência.

⁶⁶ BACON, New Organon and the Related Writings. The Library of Liberal Arts published by Macmillan publishing company, New York; Collier Macmillan Publishers, London, 1960, af. 95, p. 93.

⁶⁷ Ibidem, idem.

⁶⁸ ROSSI, Paolo. "Ants, Spiders, Epistemologists". In: Francis Bacon: Terminologia e Fortuna nel XVII Secolo. Seminario Internazionale, 11-13 marzo 1984, Edizioni dell'ateneo.

No pensamento de Voltaire, encontramos uma diferença sutil entre sistema e hipótese. Um sistema é uma “suposição” que, se provada, deixa de ser um sistema para assumir o “status” de uma verdade. O sistema diz respeito às especulações infundadas, enquanto a hipótese, quando provada, refere-se às explicações válidas. Tomando como exemplo a expressão “sistema celeste”, Voltaire observa que, por hábito utilizamos o termo “sistema”, mas na verdade trata-se da “posição real dos astros”. Em Copérnico, tal sistema tinha o *status* de uma hipótese, de pura especulação. Mais tarde, com Newton, essa hipótese tornou-se teoria científica, porque provada através da experiência e da matemática.

D'Alembert procurou diferenciar o espírito de sistema do espírito filosófico, pois este visa ligar as verdades entre si para formar as demonstrações⁶⁹, ao passo que aquele está preocupado em construir os planos e formar os sistemas do universo, aos quais se quer em seguida ajustar, de boa vontade ou à força, os fenômenos.⁷⁰ O espírito de sistema é tomado aqui no sentido de postulação de princípios aos quais os fenômenos devem adequar-se. O seu principal defeito consiste em manter-se distanciado da experiência, conduzindo quem o utiliza a opiniões errôneas. Tal constatação levou D'Alembert, no **Discurso preliminar da Enciclopédia**, a considerá-lo não mais útil à sua época, pois tratava-se agora de esclarecer a razão e de levá-la a pensar por si mesma e não mais de lisonjear a imaginação com conjecturas e hipóteses⁷¹.

⁶⁹ D'ALEMBERT. *Encyclopédie*, verbete *philosophie*, p. 1369.

⁷⁰ Ibidem, p. 1369.

⁷¹ D'ALEMBERT. *Discurso preliminar da Enciclopédia*, São Paulo, Ed. UNESP, edição bilingüe, 1989, p. 8. Diderot, em sua obra *Les Bijoux Indiscrets*, considera mais sensato abandonar um fenômeno do que buscar a sua causa em hipóteses arbitrárias (in *Oeuvres*, édition Gallimard, 1951, p. 25). E, em *La Promenade du Sceptique*, após constatar os erros do espírito humano, a incerteza de nossos conhecimentos, a frivolidade dos sistemas de física e as ilusões das especulações “sublimes da metafísica”, propõe como fim mais nobre e útil “esclarecer e aperfeiçoar a razão humana” (In: *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. I, p. 179 e 190).

Os filósofos das luzes, na sua maioria, parecem estar de acordo de que se deve condenar, sob a acusação de “sistemas”, as especulações, as fantasias e as ficções da metafísica clássica, pois eles viam nessas “abstrações” uma forma patológica de pensar ou mesmo uma doença do espírito.

Diderot atribui ao poder da imaginação de se emancipar dos dados sensíveis a causa da patologia de nosso espírito: Como a imaginação pode perturbar a marcha regulada da razão? Quando ela pode tornar-se patológica? A partir do momento em que ela ressuscita no homem as vozes, os sons, todos os acidentes da natureza, enfim, imagens que se tornam motivo de extravio. “O homem de imaginação”, diz Diderot, “passeia em sua cabeça como um curioso em um palácio, onde seus passos a cada instante são desviados por objetos interessantes; ele vai e volta, daí não sai. A imaginação é a imagem da infância que é por tudo atraída, sem regra”⁷².

Condillac, no **Tratado dos sistemas**, atribui aos abusos da faculdade de imaginação, a origem dos sistemas abstratos: “pelo excesso ou pela falta

⁷² DIDEROT, D. *Éléments de Physiologie*, cap. Imagination, p. 365. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IX, Garnier Frères (L’homme à imagination se promène dans sa tête comme un curieux dans un palais où ses pas sont à chaque instant détournés pour des objets intéressants; il va, il revient, il n’en sort pas. L’imagination est l’image de l’enfance que tout attire sans règle.”). Essa crítica de Diderot dirige-se em particular aos sistemas de memorização comuns à cultura antiga e moderna, baseados nos métodos dos lugares e das imagens inventado por Simonides (ver a esse respeito a obra de YATES, Frances A. *L’Art de la Mémoire*, éditions Gallimard, 1975). A própria imagem que ele indica (o palácio) é de origem erudita e mnemônica. Sobre a imagem do palácio como um sistema mnemônico, ver SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci*, Companhia das Letras, S. Paulo, 1986). Cláudio Reis, ao analisar o papel da memória na transformação de determinadas sensações em signos e a forma como afeta o indivíduo, procura mostrar que Rousseau distingue dois tipos de memória: uma de imagens que corresponde a razão sensitiva, e a outra, “verdadeira,” de idéias que segue a razão intelectual (p. 116). “O treinamento correto da memória de imagens (a escolha dos objetos e sua ordem adequada),” diz Reis, “determina o desenvolvimento da memória verdadeira e do entendimento” (REIS, Cláudio Araújo – *Unidade e liberdade. O indivíduo segundo Rousseau*, tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia, IFCH/UNICAMP, sob a orientação do prof. Dr. Roberto Romano, p. 117)

de imaginação, a inteligência é, pois, muito imperfeita”⁷³. Não se trata de condenar a imaginação, mas os seus extremos. Os espíritos onde a imaginação domina são superficiais, vêem mal as coisas e julgam-nas com mais confiança, só valorizam as imagens e sua linguagem é formada de metáforas não escolhidas corretamente e de expressões forçadas que nem mesmo eles entendem. Os que têm pouca imaginação possuem um espírito frio e lento, que não gosta de poesia, mas que se apraz examinando, vendo e duvidando, tecendo considerações sobre a natureza das coisas sendo-lhes peculiar desvelar algumas vezes os erros dos outros, embora sejam poucos os que conseguem descobrir a verdade e menos ainda os que a apresentam voluntariamente⁷⁴.

Desse modo, os sistemas são engendrados por espíritos em que a imaginação peca por excesso ou por falta e que, ao fugirem do controle da experiência, constroem os edifícios do conhecimento no vazio, sem nenhum fundamento. O erro que predomina no raciocínio desses filósofos é o de não diferenciar os atos de conceber e imaginar, ou seja, eles não conseguem distinguir o que é fruto da imaginação, do que é concebido pelo espírito ou, ao contrário, crêem conceber as coisas que só estavam na imaginação.

Para que a razão não caia nesses erros e nada lhe falte, e para que ela seja mais perfeita, Condillac propõe um “justo meio”:

“(…) É preciso que a imaginação e a análise se temperem mutuamente e cedam uma à outra de acordo com as circunstâncias. A imaginação deve fornecer ao filósofo as imagens,

⁷³ CONDILLAC. Traité des Systèmes, p. 282. (“Par l’excès ou par le défaut d’imagination, l’intelligence est donc très-imparfaite.”).

⁷⁴ Ibidem, p. 281/282.

sem nada subtrair à exatidão, e a análise dar exatidão ao poeta sem nada subtrair às imagens”⁷⁵.

Esta fórmula do equilíbrio entre as faculdades têm sua equivalência no domínio da música. Filósofos como Descartes, Hobbes, La Mettrie, Condillac comparavam o funcionamento mental com instrumentos musicais. Na *Lógica*, Condillac utiliza a analogia do cravo para explicar o mecanismo das sensações, da memória e da sensibilidade :

“Têm-se idéias na memória, como se têm sob os dedos teclas de cravos, isto é, o cérebro tem, como todos os outros sentidos, a facilidade de se mover segundo determinações às quais se habituou. Experimentamos sensações como o cravo reproduz sons. Os órgãos exteriores do corpo humano são como teclas, os objetos que os impressionam são como os dedos sobre o cravo, os órgãos internos são como o corpo do cravo, as sensações ou idéias são como os sons, e a memória ocorre quando as idéias que foram produzidas pela ação dos objetos sobre os sentidos são reproduzidas pelos movimentos aos quais o cérebro se acostumou”⁷⁶.

Diderot também utiliza a metáfora dos instrumentos musicais ao comparar as fibras de nossos órgãos às cordas vibrantes sensíveis do cravo⁷⁷. As

⁷⁵ Ibidem, p. 282 / 283 (...il faut que l'imagination et l'analyse se tempèrent mutuellement et se cèdent suivant les circonstances. L'imagination doit fournir au philosophe des agréments, sans rien ôter à la justesse; et l'analyse donner de la justesse au poète, sans rien ôter à l'agrément.”).

⁷⁶ CONDILLAC, E. *Le Logique*, parte I, cap. IX, p. 382. In: *Oeuvres*, vol. XV-XVI, seguimos a tradução de Nelson Alfredo Aguilar, Abril Cultural. (“On a des idées dans la mémoire, comme on a dans les doigts des pièces de clavecin: c'est-à-dire que le cerveau a, comme tous les autres sens, la facilité de se mouvoir suivant les déterminations dont il s'est fait une habitude. Nous éprouvons des sensations à peu près comme un clavecin rend des sons. Les organes extérieurs du corps humain sont comme les touches, les objets qui les frappent sont comme les doigts sur le clavier, les organes intérieurs sont comme le corps du clavecin, les sensations ou les idées sont comme les sons; et la mémoire a lieu lorsque les idées qui ont été produites par l'action des objets sur les sens sont reproduites par les mouvements dont le cerveau a contracté l'habitude”).

⁷⁷ DIDEROT, D. *Entretien entre D' Alembert et Diderot*, p. 113. In: *Oeuvres*, vol. II, Paris, Garnier Frères.

propriedades acústicas do instrumento são consideradas análogas ao funcionamento do cérebro. Através do fenômeno da oscilação, da vibração da corda sensível e do seu poder de fazer fremir outras, são explicadas as associações, relações e analogias que ocorrem no cérebro, bem como a simultaneidade de idéias no pensamento.⁷⁸

Na **Carta sobre os surdos-mudos**, Diderot utiliza a analogia do “cravo ocular” (instrumento inventado pelo padre Castel em 1740, para executar sonatas em cores, associando notas musicais a matizes) para explicar o nexos existente entre a linguagem, o pensamento e a percepção. Considerando a música um modo particular de comunicar o pensamento⁷⁹ e os instrumentos “órgãos da palavra”⁸⁰, ele acredita ser possível criar uma linguagem que articule as percepções da “música visual”, em que cada matiz do cravo corresponderia a uma letra do alfabeto. Às sensações táteis combinar-se-iam letras, formando palavras, frases, enfim, um discurso em cores.⁸¹

Ao aprofundar a metáfora dos instrumentos musicais no intuito de combater a dualidade das substâncias em Descartes, Diderot cria o modelo do “cravo-filósofo”. Assim como é preciso que o cravo esteja “bem temperado” para produzir belos sons e intervalos musicais harmônicos, o “cravo-filósofo,” que é ao mesmo

⁷⁸ Ao tratar do problema das imagens nos escritos de Diderot, Georges Daniel observa que se deve ter uma certa cautela, pois a imagem “não visa ser especialmente a representação sensível de uma idéia, é bem mais um signo ou um conjunto de signos que no o limite que separa o concreto do abstrato, retém, no seu conteúdo, apenas os traços das formas empíricas às quais ele se refere” (DANIEL, Georges . Le style de Diderot, Genève, Librairie Droz, 1986, p.171 : “...l’image chez Diderot ne vise pas spécialement à être la représentation sensible d’une idée; c’est bien davantage un signe ou un ensemble de signes qui, sur la lisière qui sépare le concret de l’abstrait, ne retient dans son contenu que les linéaments des formes empiriques auxquelles il se réfère.”). E acrescenta: “Estas espécies de imagens incorpóreas (...), ao invés de fixar o espírito sobre a realidade que evocam, ao contrário, afastam-no para dirigi-lo aos aspectos não representáveis que ela é susceptível de assumir”. (op. cit., p. 171 : “Au lieu de fixer l’esprit sur la réalité qu’elles évoquent, ces sortes d’images incorporelles(...) l’en détachent au contraire, pour le diriger vers les aspects non représentables qu’elle est susceptible de revêtir.”).

⁷⁹ DIDEROT, D. Lettre sur les Sourds et les Muets à l’ Usage de ceux qui Entendent et qui Parlent. In: Oeuvres, vol. I, Paris, Garnier Frères p. 357.

⁸⁰ Ibidem, p. 357.

⁸¹ Ibidem, idem.

tempo músico e instrumento,⁸² precisa combinar sensibilidade e memória, razão e imaginação para produzir sua melodia. Quando não são respeitadas essas justas proporções, ocorre certo desequilíbrio de nossas faculdades, semelhante ao desafinar na música: “Assemelhamo-nos a verdadeiros instrumentos musicais nos quais as paixões são as cordas. No louco, elas são muito altas, o instrumento grita. Elas são muito baixas no estúpido; o instrumento é surdo”⁸³.

A imaginação⁸⁴ é uma faculdade de nosso espírito que nos possibilita recordar, compor e combinar imagens oriundas das percepções sensíveis, só o seu mau uso é responsável pelo estado patológico, sem fundamento.

⁸² DIDEROT, D. Entretien entre D'Alembert et Diderot. In: Oeuvres, vol. II, p. 114.

⁸³ DIDEROT, D. Essai sur le Mérite et la Vertu, p. 75, nota. In: Oeuvres Complètes, tome premier, Paris, Garnier Frères (“Nous ressemblons à de vrais instruments dont les passions sont les cordes. Dans le fou, elle sont trop hautes; l'instrument crie; elles sont trop basses dans le stupide; l'instrument est sourd.”).

⁸⁴ A imaginação exerce sua tarefa juntamente com outras operações de nosso espírito, tal como Condillac explicita: “A experiência ensina o primeiro efeito da atenção: é o de fazer com que perdurem no espírito, na ausência dos objetos, as percepções que eles provocaram; elas aí são conservadas comumente na mesma ordem que tinham quando os objetos estavam presentes. Com isso, forma-se entre elas uma ligação da qual derivam várias operações, assim como a reminiscência. A primeira é a imaginação: ela ocorre quando uma percepção, unicamente pela força da ligação que a atenção estabeleceu entre ela e um objeto, recorda-se à vista desse objeto. Algumas vezes, por exemplo, basta ouvir o nome de uma coisa para a representarmos como se a tivéssemos sob os olhos.” (Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines, parte I, sec. II, cap. II § 17, p. 39/40. In: Oeuvres Complètes, tome II, Genève, Slatkine Reprints, 1970: “Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend; c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées: elles s'y conservent même ordinairement dans le même ordre qu'elles avaient quand les objets étaient présents. Par-là il se forme entre elles une liaison d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la reminiscence, leur origine. La première est l'imagination: elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avait sous les yeux”). Voltaire, ao definir a imaginação, igualmente acentua esse seu papel de compor imagens e de exercer sua função junto com outras faculdades. “É o poder que tem cada ser sensível para representar as coisas sensíveis no seu cérebro. Depende da memória. Vêm-se as coisas pelos sentidos, a memória as retém e a imaginação as compõe. Por isso os gregos chamavam as musas *Filhas da Memória*”. (Dictionnaire Philosophique, verbete *imagination*. In: Oeuvres, vol. XIX, p. 427, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural: “C'est le pouvoir que chaque être sensible sent en soi de se représenter dans son cerveau les choses sensibles. Cette faculté est dépendante de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins: ces perceptions entrent par les sens, la mémoire les retient; l'imagination les compose. Voilà pourquoi les anciens grecs appelèrent les muses *filles de mémoire*”).

Voltaire, como Condillac, aponta os perigos da imaginação. E para separar o estado doentio e o construtivo da imaginação, ele distingue a passiva da imaginação ativa. Esta arranja as imagens recebidas compondo-as de mil maneiras⁸⁵, ao passo que aquela consiste em reter uma simples impressão dos objetos⁸⁶. A faculdade passiva é fonte de nossas paixões e de nossos erros, pois não consiste propriamente em uma operação do entendimento, nem tampouco depende da reflexão e da vontade, mas sim de um engano da memória. A imaginação passiva, ao representar os objetos sensíveis, nunca deles reproduz uma imagem fiel, distorce-os, pecando, assim, por excesso ou falta. Ela determina, também, nossa vontade de tal maneira que nos aproxima ou nos afasta dos objetos, conforme a maneira como os representa.

“A imaginação passiva não precisa da ajuda de nossa vontade, nem no sono, nem na vigília. Contra nossa vontade, pinta o que os olhos viram, os ouvidos ouvirem, o tato tocou. Acrescenta ou diminui. É um sentido interior que age necessariamente e por isso é tão frequente ouvir: “não se é senhor de sua imaginação”⁸⁷.

Mas essa faculdade, além de produzir imagens falsas dos objetos e sentimentos antagônicos com relação a eles, é também responsável por outras patologias:

(...) “Ela, sozinha, produz o entusiasmo da glória, do partido, do fanatismo. Foi ela quem propagou tantas doenças do espírito, fazendo cérebros fracos, poderosamente impressionados,

⁸⁵ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *imagination*, vol. XIX, p. 429.

⁸⁶ Ibidem, idem.

⁸⁷ Ibidem, idem (“Cette imagination passive n’a certainement besoin du secours de notre volonté, ni dans le sommeil, ni dans la veille: elle se peint malgré nous ce que nos yeux ont vu, elle entend ce que nous avons entendu, et touche ce que nous avons touché; elle y ajoute, elle en diminue. C’est un sens intérieur qui agit nécessairement: aussi rien n’est-il plus commun que d’entendre dire: “On n’est pas le maître de son imagination.”).

imaginar que seus corpos estavam convertidos em outros. Foi ela que persuadiu tantos homens de que estavam obcecados ou enfeitiçados e que iam efetivamente ao Sabá só porque se lhes dizia que eles ali fossem”⁸⁸.

Os estados patológicos da imaginação, os dos homens dotados de imaginações ardentes e tumultuadas, que se deixam desviar das impressões dos objetos, eram interpretados pelos teólogos como fruto de um poder maligno. Os que sofriam de epilepsia, furores uterinos, calores, palidez, convulsões, catalepsia, hipocondria eram considerados vítimas de demônios malfazejos, de espíritos malignos ou de vinganças dos deuses⁸⁹. E os acometidos de melancolia⁹⁰, acompanhada de uma certa espécie de furor, eram os lobisomens ou o próprio demônio que vagavam à noite, uivando em volta dos túmulos⁹¹.

⁸⁸ Ibidem, p. 430, seguimos a tradução de Marilena Chauí com pequenas modificações. (... “Elle seule produit l’enthousiasme de gloire, de parti, de fanatisme; c’est elle qui répandit tant de maladies de l’esprit, en faisant imaginer à des cervelles faibles, fortement frappées, que leurs corps étaient changés en d’autres corps; c’est elle qui persuade à tant d’hommes qu’ils étaient obsédés ou ensorcelés, et qu’ils allaient effectivement au sabbat, parce qu’on leur disait qu’ils y allaient.”).

⁸⁹ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *démoniaques*. In: Oeuvres, vol. XVIII, p. 336. Starobinski, na Historia del tratamiento de la melancolia, mostra que esta imagem mítica da melancolia remonta a Homero, para quem os infortúnios dos homens eram resultantes de suas desgraças perante os deuses. Quando o “negro” pesar, o temor, a tristeza se instalam, o homem sofre de melancolia. Ele é afetado pelo poder patógeno da “bilis negra”, “substância espessa, roedora e tenebrosa”, própria do humor natural do corpo, mas cujo excesso ou alteração qualitativa dificulta o equilíbrio harmônico dos humores. E daí provêm diversas enfermidades: epilepsia, loucura, tristeza, calores, palidez, etc. (STAROBINSKI, Jean. Historia del tratamiento de la melancolia desde los orígenes hasta 1900, Acta Psychosomatica, nº3, Edición hispano-americana, 1962).

⁹⁰ Burton, no Anatomy of Melancholy (1621), faz um estudo gigantesco da melancolia, procurando distinguir suas diferentes espécies: 1) uma afecção melancólica proveniente de uma falha do cérebro, a “head-melancholy”(p.175); 2) uma afecção generalizada que afeta todo o corpo; 3) uma afecção melancólica que se origina na região do estômago e dos órgãos digestivos, a hipocondria, que chega ao cérebro por exalação e vapores. A essa divisão que remonta a Galeno, ele acrescenta a melancolia amorosa e a religiosa. Além da classificação da melancolia, Burton procura detectar possíveis causas, sintomas, prognósticos e curas. (BURTON, R. The Anatomy of Melancholy, vintage Books, a division of Random House, New York, 1932).

⁹¹ VOLTAIRE. Essai sur les Moeurs et l’Esprit des Nations, Introduction, chap. XLVII. In: Oeuvres, vol. XI, p. 136.

Quando os sintomas dessas doenças eram muito complicados, o exorcista imaginava que o corpo estava possuído por vários demônios: um demônio da fúria, um da luxúria, um da contração, um do enrijecimento, um do deslumbramento, um da surdez⁹². À lista dos demônios, Voltaire ironicamente acrescentava dois: o do absurdo e o da trapaça, dos quais estaria possuído o exorcista⁹³.

Os doentes eram induzidos a acreditar que só um “milagre” podia curá-los. E faziam peregrinações aos templos, deixando-se exorcizar, tocar pelos sacerdotes, os únicos que diziam ter o poder de curar os possessos e fazer os milagres. Para vencer o “demônio,” extirpando-o de seus corpos, eram submetidos a toda sorte de atrocidades : sangramentos, banhos, purgações e obrigados a ingerir emolientes.

A sujeição a tais práticas mostra até que ponto a superstição e a ignorância degradam a espécie humana e como esses homens, dotados de um imaginação passiva e de cérebros facilmente abaláveis, têm suas consciências alienadas por charlatães insensíveis, dedicados ao desprezo à espécie humana, cujo único objetivo é a riqueza e o poder.

Por outro lado, quando não existiam possessos, os sacerdotes ou os profetas, imbuídos do desejo de poder despótico, dos poderes de sua imaginação e do entusiasmo sem fundamento na razão ou na revelação divina, mas, assenhorando-se desta revelação, forjavam possessões demoníacas e milagres para incitar o povo católico ao fanatismo e fazer crer que o catolicismo era a religião eleita por Deus. O demônio, ao ser exorcizado, teria revelado que o catolicismo era a verdadeira religião e que renunciar ao Protestantismo era renunciar ao diabo⁹⁴.

⁹² VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *démoniaques*. In: *Oeuvres*, p. 336.

⁹³ Ibidem, idem.

⁹⁴ VOLTAIRE. *Histoire du Parlement de Paris*, cap. 39. In: *Oeuvres*, vol. XV, p. 568.

Voltaire aproxima-se aqui de Espinosa, que também via os profetas como homens dotados de uma imaginação muito viva. Ao contrário de Espinosa, para quem o profeta não age necessariamente de má fé, Voltaire via-o como um impostor⁹⁵ (“o primeiro velhaco que encontrou um imbecil”⁹⁶) e considera o milagre uma fraude consciente.

A imaginação frágil, servil, própria do povo ignorante, deixa-se facilmente manipular pelos homens dotados de uma imaginação forte⁹⁷. E esses espíritos fracos, dominados “pelo medo e a esperança de um lado e o maravilhoso teológico”⁹⁸ de outro, serão incitados à perseguição, ao sectarismo, à intolerância e ao fanatismo.

⁹⁵ VERNIÈRE, Paul. Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution, Presses Universitaires de France, p. 509. Para Espinosa, comenta Vernière, o profeta, ao pregar a piedade, o amor, a obediência à lei moral, oferece aos humildes um substituto válido da sabedoria universal (p. 509). E, por esta sua atividade, os profetas foram os primeiros educadores morais da humanidade e suas profecias, um guia da vida moral, prático e eficaz para uma humanidade indigna ainda de aceder à liberdade do sábio (p. 193).

⁹⁶ VOLTAIRE. Examen Important de Milord Bolingbroke ou Le tombeau du Fanatisme, p. 217. In: Oeuvres, vol. XXVI. (“le premier fripon qui rencontre un imbécile”)

⁹⁷ Estes homens não devem ser entendidos aqui como aqueles que possuem uma imaginação ativa, mas sim como “aqueles que se dizem declaradores do comando celeste, os intérpretes da Divindade, em uma palavra (...) os teólogos”. Eles são “os mais perigosos (...), tão perniciosos à sociedade quanto obscuros em suas idéias, e sua alma se enche de rancor e de orgulho, à proporção que ela se esvazia de verdades. Eles gostariam de perturbar a terra por um sofisma, e a incitar todos os reis a vingar pelo ferro e pelo fogo a honra de um argumento *in ferio* ou *in barbara* (Lettre au Prince royal de Prusse, 26/08/1736. In: Oeuvres, vol. XXXIV, p. 107: (...) ceux qui se disent les déclarateurs des commandements célestes, les interprètes de la Divinité, en un mot les théologiens, (...) quelquefois les plus dangereux de tous; (...) aussi pernicious dans la société qu’obscurs dans leurs idées, et (...) leur âme soit gonflée de fiel et d’orgueil, à proportion qu’elle est vide de vérités. Ils voudraient troubler la terre pour un sophisme, et intéresser tous les rois à venger par le fer et par le feu l’honneur d’un argument *in ferio* ou *in barbara*”). E em sua Lettre à M. de S’Gravesande, 01/06/1741, in: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVI, p. 63, Voltaire cita, como exemplo de homem de imaginação forte, Pascal: “Os homens de imaginação forte, como Pascal, falam com uma autoridade despótica; os ignorantes e os fracos escutam com uma admiração servil; os bons espíritos examinam” (“Les hommes d’une imagination forte, comme Pascal, parlent avec une autorité despotique; les ignorants et les faibles écoutent avec une admiration servile; les bons esprits examinent.”).

⁹⁸ VOLTAIRE. Dieu et les hommes. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXVIII, cap. XXXVII. p. 216.

Para Voltaire, a metafísica e a teologia praticadas até a sua época eram necessariamente um amontoado de charlatanismo e quimera⁹⁹. A própria definição desses termos já é reveladora desse caráter enganador e irreal: metafísica significa “além da natureza”, por natureza deve-se entender matéria e por metafísica, o que não é matéria¹⁰⁰; e teologia, “conhecimento de Deus”. Como é possível conhecer o que não é natural? Como o homem pode ter um conhecimento de Deus? Como ele pode saber o que Deus pensou e quem ele é? Qual a relação que há entre Deus e nós? Como saber se ele é alguma coisa de espiritual e imortal? A essas especulações, os metafísicos tinham como respostas todo um palavreado, sem nenhuma relação com a experiência¹⁰¹. O palavrório juntamente com a curiosidade são considerados por Voltaire doenças do espírito.

Voltaire retoma Plutarco que nos **Tratados morais**, mais especificamente nos textos dedicados às afecções da alma, apresenta a garrulice (no francês, “bavardage”) e a curiosidade como afecções da alma¹⁰². Essas duas doenças estão intimamente relacionadas, o gárrulo quer tudo saber, para ter muito a dizer¹⁰³. Ele

⁹⁹ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *Philosophie*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 213. Ver também Dieu et les Hommes, vol. XXVIII, cap. XXXVII, p. 221; Courte Réponse aux Longs Discours d'un Docteur Allemand. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII, p. 194.

¹⁰⁰ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *Métaphysique*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 76; ver também Dieu et les Hommes, vol. XXVIII, cap. XXXVIII, p. 221.

¹⁰¹ VOLTAIRE. Dieu et les Hommes, vol. XXVIII, cap. XXXVII, p. 221 Locke, no Essay Concerning Human Understanding (In: The works of John Locke, vol. I a III, reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963), propõe que se abandonem as especulações metafísicas, na medida em que elas não conduzem a nada, e que se concentre a atenção na certeza de que nosso entendimento é limitado e na aceitação dos seus limites (Introduction, § 2 e § 6 Kant, em um texto pré-crítico Rêves d'un Visionnaire (1766), considera as querelas relativas ao supra-sensível jogos de palavras. E encerra essas disputas com a frase de Cândido: “cultivemos nosso jardim”(Kant, Rêves d'un Visionnaire, France, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, p.118).

¹⁰² PLUTARCO. Traité de Morale, Du Bavardage, p. 228 a 257 e De la Curiosité, p. 266 a 284. In: Oeuvres Morales, tome VII, première partie, Traité de Morale, Paris, Société d'édition, Les Belles Lettres, 1975. Roberto Romano, na obra Silêncio e Ruído, ao estudar o modo de funcionamento da sátira em Diderot e seus vínculos com a tradição clássica, sobretudo com Plutarco e Luciano, faz uma análise da garrulice, no capítulo “Plutarco : garrulice e adulação”, p. 153/172.

¹⁰³ PLUTARCO. Du Bavardage, § 12, p. 242.

sofre de incontinência verbal, confunde verbo e verborréia¹⁰⁴, abusa das palavras como o ébrio do álcool. Fala e não ouve, encantado com sua própria voz e “profunda sabedoria”¹⁰⁵, porém essa parolagem é infecunda, vazia de sentido e razão¹⁰⁶.

Em Voltaire, a figura do gárrulo é assimilada aos filósofos metafísicos. Eles estão mais preocupados com as palavras do que com as próprias coisas.¹⁰⁷ A linguagem pouco inteligível, utilizada por eles, serve para designar coisas que não se conhecem, ou para afirmar a existência de coisas das quais se ignora a natureza e quem as produziu¹⁰⁸.

“A infelicidade de toda a antigüidade foi ter transformado as palavras em seres reais: pretendia-se que uma idéia fosse um ser; era preciso consultar as idéias, estes Arquétipos que subsistem, não sei onde. Platão deu livre curso a este jargão que se chama filosofia; Aristóteles reduziu esta quimera a método: daí estas entidades, estas quiddidades, estas ecciedades e todas as barbáries da escola. Alguns sábios se aperceberam de que todos estes seres imaginários, são apenas palavras inventadas para comodidade de nosso entendimento”.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Ibidem § 1, p. 227.

¹⁰⁵ Ibidem § 1, p. 228.

¹⁰⁶ Ibidem § 1, p. 230.

¹⁰⁷ A preocupação de Voltaire com a linguagem técnica dos metafísicos, o “pedantismo jargonístico, indecifrável às “gentes honestas,” estranho e alheio ao falar cultivado, permanece até os nossos dias como objeto de análise dos críticos da universidade e da filosofia acadêmica, como podemos observar nas obras de Adorno, Marcuse, Jacobsy, etc. Mas já vinha do Renascimento com a crítica de Bacon, Erasmo, Rabelais (Para esse aspecto, ver ROMANO, R. “Universidade: entre as luzes e nossos dias”. In: A crise da universidade, Editora Revan, Rio de Janeiro, 1998, p. 17/48)

¹⁰⁸ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *cartésianisme*. In: Oeuvres, vol. XVIII, p. 56.

¹⁰⁹ VOLTAIRE. Dialogues entre A. B. C. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXVII, 2e. entretien, p. 328 (“Le malheur de toute l’antiquité fut de transformer (...) des paroles en êtres réls: on prétendait qu’une idée était un être; il fallait consulter les idées, les archétypes qui subsistaient je ne sais où. Platon donna cours à ce jargon, qu’on appela philosophie. Aristote réduisit cette chimère en méthode: de là ces entités, ces quiddités, ces eccités, et toutes les barbaries de l’école. Quelques sages s’aperçurent que tous ces êtres imaginaires ne sont que des mots inventés pour soulager notre entendement.”).

Por outro lado, quando esses filósofos pretendem esclarecer a natureza dos “seres abstratos”, eles se envolvem em uma infinidade de definições, que não chegam a definir nada, pois, nada revelam, em explicações que pouco ou nada esclarecem¹¹⁰. E a disputa entre eles, a respeito da natureza desses seres, também resulta em verbalismo estéril que a nada conduz. Voltaire compara essas disputas a balões cheios de vento, que os que se disputam enviam uns aos outros. As bexigas rompem, o ar sai e nada resta.¹¹¹

Enfim, os sistemas produzidos por aqueles filósofos são fruto de uma distorção da linguagem, na medida em que os seres abstratos dos quais eles falam não são nada, ou melhor, são palavras vazias de significação. E todo argumento desenvolvido em torno deles resulta em pura verborrêia.

O alvo da crítica de Voltaire à parolagem metafísica é, além de Descartes e a antigüidade, Leibniz e seu discípulo Wolf. Da filosofia de Leibniz, ele extrai suas principais idéias metafísicas para zombar e ridicularizar de seu palavreado repetitivo, confuso e obscuro, e das “quimeras” imaginadas por ele para explicar os segredos da constituição do universo. Leibniz, diz Voltaire, quis imitar Deus que criou o mundo com a palavra, mas, face a tanto obscurantismo, precisa dizer como ele *fiat lux*¹¹².

O princípio da razão suficiente nada de novo apresenta. Pelo contrário, o que ele enuncia é bastante antigo, pois, desde que os homens raciocinaram,

¹¹⁰ VOLTAIRE. Dialogues d'Évhémère. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, 6e. dialogue, vol. XXX, p. 496.

¹¹¹ VOLTAIRE. L'Histoire de Jenni ou l'Athée et le Sage. In: Oeuvres, Garnier Frères, 1967, vol. XXI, p. 552. Ver também Courte Réponse aux Longs Discours d'un Docteur Allemand, vol. XXIII, p. 194.

sempre admitiram que não há efeito sem causa. E exigir de nossa razão que dê a causa (razão suficiente) de tudo, que conheça os primeiros princípios, está além de seus limites¹¹³. O espírito humano adquire todas as suas noções da experiência, mas ele nunca nos poderá ensinar os primeiros princípios, as primeiras causas, que estarão eternamente escondidas. O seu conhecimento só a Deus compete.

As mônadas, com suas percepções e apercepções são um absurdo¹¹⁴, que nem o próprio Leibniz compreendeu¹¹⁵. A guerra acerca da medida da força dos corpos em movimento (forças vivas), que mobilizou quase toda a Europa, é apenas disputa de palavras¹¹⁶. A teoria da harmonia preestabelecida é outro capítulo que vem completar o romance imaginado por Leibniz.¹¹⁷ Com essa quimera, ele pretendia fazer-nos crer que o corpo é composto de uma infinidade de mônadas de uma espécie, enquanto a mônada da alma é de outra espécie. E que entre o corpo e a alma não há nenhuma influência, comunicação ou correspondência, ou melhor, eles são incomensuráveis, heterogêneos e bastante diferentes entre si, de sorte que o corpo pode cumprir um fim no universo enquanto sua alma outro. Mas, como os dois foram unidos por uma inteligência perfeita, é possível que a alma esteja sempre em harmonia com o corpo, porque ela é o espelho concêntrico do universo.¹¹⁸ Assim, de acordo com essa teoria, ironiza Voltaire, enquanto “a alma de Virgílio produzia a Eneida (...) sua mão a escrevia, sem que esta mão obedecesse de modo algum à intenção do autor. Mas, já

¹¹² VOLTAIRE. Lettre à M. Le Marquis de Condorcet, de 1º/09/1772. In: *Oeuvres*, vol. XLVIII, p. 162.

¹¹³ VOLTAIRE. *Exposition du Livre des Institutions Physiques*, p. 130. In: *Oeuvres*, vol. XXIII.

¹¹⁴ VOLTAIRE. Lettre à Mairan, de 05/05/1741, p. 51. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI.

¹¹⁵ VOLTAIRE. Lettre à M. de S'Gravesande, de 1º/06/1741, p. 65. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI.

¹¹⁶ VOLTAIRE. *Les Éléments de la Philosophie de Newton*, première partie, cap. IX. In: *Oeuvres*, vol. XXII, p. 436.

¹¹⁷ VOLTAIRE. *Exposition du Livre des Institutions Physiques*. In: *Oeuvres*, vol. XXIII, p. 137.

¹¹⁸ VOLTAIRE. *Dialogues d'Evhémère*, septième dialogue, p. 504; e dixième dialogue, p. 514. In: *Oeuvres*, vol. XXX.

estava previamente determinado por Deus que a alma de Virgílio faria versos, enquanto a mão ligada ao seu corpo os escreveria no papel”¹¹⁹.

A teoria da harmonia preestabelecida mostra-se obscura e confusa quando se pretende conciliá-la com a idéia de liberdade. Torna-se difícil e mesmo impossível, no âmbito dessa teoria, determinar a razão suficiente que levou Deus a unir seres infinitamente diferentes e que não têm nenhuma influência um sobre o outro, como a alma e o corpo¹²⁰.

Enfim, para Voltaire, Leibniz é um outro charlatão¹²¹ que tem em comum com Descartes e a Antigüidade o gosto pelos sistemas e por hipóteses engenhosas construídas para desviar o homem do caminho da verdade¹²². Seus nebulosos edifícios de abstrações e sua verbiagem trouxeram confusão e obscurantismo para o âmbito da ciência.

“Francamente, Leibniz veio apenas para confundir as ciências. Sua razão insuficiente, sua continuidade, seu pleno, suas mônadas, etc. são os germes da confusão dos quais o senhor Wolf¹²³ fez

¹¹⁹ VOLTAIRE. *Les Éléments de la Philosophie de Newton*, première partie, cap. VI, p. 425. In: *Oeuvres*, vol. XXII, p. 137 (“Ainsi l’âme de Virgile produisait l’Énéide, et sa main écrivait l’Énéide sans que cette main obéît en aucune façon à l’intention de l’auteur; mais Dieu avait réglé de tout temps que l’âme de Virgile ferait des vers, et qu’une main attachée au corps de Virgile les mettrait par écrit.”).

¹²⁰ Ibidem, p. 425.

¹²¹ VOLTAIRE. Lettre à M. le Marquis de Condorcet, de 1º/09/1772. In: *Oeuvres*, vol. XLVIII, p. 162 e também Lettre à D’ Alembert de 23/12/1768. In: *Oeuvres*, vol. XLVI, p. 202.

¹²² VOLTAIRE. *Exposition du livre des Institutions Physiques*. In: *Oeuvres*, vol. XXIII, p. 139.

¹²³ Wolf também é criticado por Voltaire, em razão de sua metafísica longa, pesada, recheada de coisas comuns e de sua linguagem incompreensível. “Esse homem restabelece na Alemanha”, diz Voltaire, todos os horrores da Escolástica acrescidos de razões suficientes, de mônadas, de indiscerníveis e de todos absurdos científicos que Leibniz colocou no mundo por vaidade e que os alemães estudam porque são alemães” (Lettre à M. de Maupertuis de 10/08/1741, p. 91. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI: “Cet homme-là ramène en Allemagne les horreurs de la scolastique surchargée de raisons suffisantes, de monades, d’indiscernables, et de toutes les absurdités scientifiques que Leibniz a mises au monde par vanité, et que les Allemands étudient parce qu’ils sont Allemands”). Hegel, que está de acordo com as críticas de Voltaire a Leibniz, nas *Leçons sur l’Histoire de la Philosophie* (vide nota 129) também não

surgir metodicamente quinze volumes in-quarto, que colocarão mais que nunca nas cabeças alemães o gosto de ler muito e de entender pouco”¹²⁴.

Para uma filosofia ocupada em assentar a razão sobre fundamentos empíricos e que considerava a metafísica como vã: *Vanitas, Vanitatum et Methaphysica Vanitas*¹²⁵; o pecado de Leibniz está em ter raciocinado demasiado em metafísica e não suficientemente em prepositividade¹²⁶. O seu sistema é fruto da pura imaginação e bastante distante dos fatos empíricos. “Toda a sua Teodicéia não vale uma experiência de Nollet”¹²⁷. As suas teorias reduzem-se a mero palavreado vazio de significação. E o seu mau emprego da lógica e da geometria fez com que nos perdêssemos no labirinto de seus princípios e que caminhássemos em direção ao erro com a mesma tocha que era destinada a nos iluminar¹²⁸.

poupou Wolf. Ele, diz Hegel, “colocou todo o saber sob a forma sistemática pedantesca” (HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. de Pierre Garniron, tome 6, La Philosophie Moderne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 1644 : Wolf mit le savoir entier sous forme systematique pédantesque.”). Hegel considera “pedantesco” o rigor do método geométrico de Wolf (p. 1652). E o silogismo, sua forma principal, um “pedantismo bárbaro” (p. 1652). E conclui : “esta barbárie do pedantismo ou este pedantismo da barbárie retirou dele todo crédito.” (op. cit., p. 1654 : “Cette barbárie du pédantisme ou ce pédantisme de la barbarie (...) s’est nécessairement retiré à lui-même tout crédit.”).

¹²⁴ VOLTAIRE. Lettre à M. de Mairan, de 05/05/1741, p. 50. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI. (“Franchement, Leiniz n’est venu que pour embrouiller les sciences. Sa raison insuffisante, sa continuité, son plein, ses monades, etc., sont des germes de confusion dont M. Wolff a fait éclore méthodiquement quinze volumes in-4°, qui mettront plus que jamais les têtes allemandes dans le goût de lire beaucoup et d’entendre peu.”).

¹²⁵ VOLTAIRE. Lettre à M. de S^gGravesande, de 1º/06/1741, p. 65. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI. Paráfrase do *Eclesiastes*, cap. I, versículo 2, que diz : *Vanitas Vanitatum et Omnia Vanitas*.

¹²⁶ Belaval considera o duplo traço da filosofia das luzes, seu caráter antimetafísico e antiteológico, responsável pela pouca aceitação da filosofia de Leibniz na França. E, olhando a influência de Leibniz sob a ótica do plano científico, tão importante ao século XVIII, observa que ele também fracassou: d’Alembert atribui a Newton o cálculo infinitesimal. O reino da matemática torna-se finito com Buffon e Diderot. A querela das forças vivas é reduzida a uma simples disputa de palavras com Voltaire, d’Alembert e Diderot. E o princípio da mínima ação a uma crença com Mauperstius. (BELAVAL, Y. *Études Leibniziennes*, éditions Gallimard, 1976, p. 223.).

¹²⁷ VOLTAIRE. Lettre à M.***, de 13/03/1739, p. 219. In: *Oeuvres*, vol. XXXV. (“... toute la Théodicée de Leibniz ne vaut pas une expérience de Nollet.”).

¹²⁸ VOLTAIRE. *Les Éléments de la Philosophie de Newton*, première partie, cap. IX. In: *Oeuvres*, vol. XXII, p. 434.

No **Cândido**, a crítica de Voltaire volta-se contra a garrulice da otimista Teodicéia¹²⁹. Pangloss, cujo nome significa “todo língua”, é o representante da parolagem otimista da providência. Esta consiste em afirmar a harmonia do mundo e uma finalidade claramente discernível em todas as coisas, e esse fim é o melhor.

“Está demonstrado (...) que as coisas não podem ser diferentes, pois tudo sendo feito para um fim, tudo é necessariamente para o melhor fim”.¹³⁰

Leibniz, nos **Essais de Théodicée**, expressou de uma forma aproximada a idéia de uma providência benfeitora:

“Ora, esta suprema sabedoria [de Deus], unida a uma bondade que não é menos infinita, não pôde deixar de escolher o melhor (...). Se não houvesse o melhor (*optimum*) entre todos os mundos possíveis, Deus não teria produzido nenhum”.¹³¹

¹²⁹ Hegel, nas Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, apóia Voltaire em suas críticas à Teodicéia de Leibniz, quando escreve: “Leibniz teve este enfadonho pensamento de que Deus escolheu o melhor dentre os mundos possíveis, o otimismo (...) Trata-se de péssima expressão popular esta garrulice sobre uma possibilidade da representação, ou imaginação; Voltaire vaiou alegremente tal modo de pensar;” seguimos, na tradução deste excerto, Roberto Romano. (HEGEL, Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, trad. de Pierre Garniron, tome 6, La philosophie Moderne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 1624 : “Leibniz insiste sur cette pensée ennuyeuse que Dieu a choisi le meilleur des mondes parmi l'infinité des mondes possibles—c'est l'*optimisme*. Un tel bavardage, fait de représentation et d'imagination, c'est une expression populaire; Voltaire l'a persiflé gaiement (*persiflier*).”

¹³⁰ VOLTAIRE. Candide, cap. I, p. 138. (“Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement: car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin”).

¹³¹ LEIBNIZ, Essais de Théodicée, première partie, § 8, p. 108. (“Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur (...) S'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun.”).

Esta doutrina é satirizada¹³² por Voltaire e apresentada de uma forma caricatural, exagerada, com ênfase nos jargões da filosofia leibniziana, de modo a tornar visível o seu verbalismo estéril.¹³³

Pangloss, embriagado pelo verbo, fala sem ouvir, repetindo sempre que tudo vai bem, mesmo quando tudo vai mal¹³⁴. Às vezes ele confessa que sofreu terrivelmente, mas, tendo sustentado uma vez que tudo ia às mil maravilhas, para não contradizer-se, continua a sustentá-lo sem acreditar.

“Pois afinal sou filósofo, não me convém desdizer-me, uma vez que Leibniz não podia estar errado e que a harmonia preestabelecida é, aliás, a coisa mais bela do mundo, assim como o espaço cheio e a matéria sutil¹³⁵.”

Cândido, ingênuo e puro, inicialmente se encanta com a parolagem do gárrulo e o “escuta atentamente” e “acredita inocentemente”, mas, no decorrer de sua viagem, ao entrar em contato com o mal do mundo¹³⁶, pouco a pouco toma consciência de como foi ludibriado, enganado pela verborréia vazia de significação do

¹³² Sobre a sátira no pensamento de Voltaire ver o artigo de Roberto Romano “Voltaire e a Sátira”. In: *Revista Trans/for/ação*, São Paulo, Revista do Depto. de Filosofia da UNESP, nº20, 1997

¹³³ De acordo com Auerbach, crítico severo do estilo de Voltaire, é próprio de sua maneira de escrever o recurso à “técnica do holofote,” que consiste em ressaltar “em demasia o que há de ridículo, absurdo ou repelente no inimigo” (p. 361), omitindo outros aspectos de seu pensamento que poderiam explicar ou ordenar aquele ponto criticado e talvez servir de contrapeso ao que é salientado. Esse “truque” faz com que “meias-verdades” sejam tomadas como toda a verdade, pois “aparentemente se diz a verdade,” uma vez que não se pode negar o que foi afirmado, entretanto, tudo é falso, pois “a verdade exige toda a verdade, assim como a correta ligação de suas partes” (AUERBACH, Erich. *Mimesis*, Editora Perspectiva, p. 361).

¹³⁴ Voltaire, no *Cândido*, define ironicamente o otimismo como a ânsia de sustentar que tudo vai bem quando se está mal. (*Candide*, cap. XIX, p. 180 / 181).

¹³⁵ Ibidem, cap. XXVIII, p. 213, seguimos a tradução de Maria Ermantina G. Pereira, Martins Fontes. (“Car enfin je suis philosophe: il ne me convient pas de me dédire, Leibnitz ne pouvant pas avoir tort, et l’harmonie préétablie étant d’ailleurs la plus belle chose du monde, aussi bien que le plein et la matière subtile.”).

¹³⁶ Cândido enfrenta toda sorte de desventuras dos quais é vítima ou testemunha : o poder da nobreza, guerra, doença, perseguições, naufrágios, intrigas, assassinatos, auto-de-fé, terremoto de Lisboa.

sistema otimista. Procura explicar tantos infortúnios, mas se vê cada vez mais mergulhado em dúvidas e questionamentos. Diante da carnificina da guerra, Cândido “tremia como um filósofo”¹³⁷ e foi “raciocinar alhures sobre os efeitos e as causas”¹³⁸. Ao reencontrar Pangloss moribundo, acometido de varíola e de sífilis, contraída de sua amada, ele questiona: Como uma boa causa pode produzir efeitos abomináveis?¹³⁹. Após enfrentar tempestade, naufrágio, terremoto de Lisboa e auto-de-fé, indaga : “Se este é o melhor mundo possível, como serão então os outros?”¹⁴⁰ Embora tenha sido salvo do auto-de-fé, por interferência de Cunegundes, Cândido confessa-se decepcionado com o mundo: talvez o mundo das Américas seja melhor, pois é preciso confessar que só podemos lamentar este em que vivemos¹⁴¹. Face a novas desgraças, como assassinatos, separações, perseguições, Cândido lamenta : “Tudo vai bem, mas confesso que é cruel ter perdido a senhorita Cunegundes e ser queimado pelos Orelhões”¹⁴². E diante da crueldade da escravidão, ele expressa toda sua indignação : “Ó, Pangloss ! Não tinhas imaginado esta abominação; acabou-se, vou ter de acabar renunciando ao teu otimismo.”¹⁴³

A parolagem da Teodicéia e suas noções e assertivas abstratas está em descompasso com os fatos. Face aos trinta mil mortos no terremoto de Lisboa, à guerra dos sete anos, à escravidão e à varíola, como ser otimista e acreditar que tudo vai bem? Dizer às vítimas de tais catástrofes que tudo está bem e conforme à razão

¹³⁷ VOLTAIRE. *Candide*, cap. III, p. 142. In: *Oeuvres*, vol. XXI (“tremblait comme un philosophe”), Voltaire provavelmente tomou esta expressão de Montaigne ao ironizar os estóicos que se opunham ao mal físico : “aqueles que o negavam pela palavra confessavam pelo efeito.” (MONTAIGNE, *Essais*, vol. I, cap. XIV, Paris, Gallimard, 1965, p. 109: “Ceux qui le niaient de parole, le confessaient par effet.”). Ele reduziu assim, o discurso dos filósofos acerca do desprezo que devemos dedicar a dor, à uma questão de palavras (Op. cit., p. 108 a 110).

¹³⁸ Ibidem, idem. (“il prit le parti d’aller raisonner ailleurs des effets et des causes.”).

¹³⁹ Ibidem, cap. IV, p. 144.

¹⁴⁰ Ibidem, cap. VI, p. 149.

¹⁴¹ Ibidem, cap. X, p. 156.

¹⁴² Ibidem, cap. XVI, p. 171 (“Tout est bien; soit, mais j’avoue qu’il est bien cruel d’avoir perdu M.^{lle} Cunégonde et d’être mis à la broche par des Oreillons.”).

universal não é um insulto às dores de suas vidas? Os metafísicos parecem não saber o que dizem¹⁴⁴, são uns “*bavards*” que falam sem nada dizer¹⁴⁵, sua parolagem não diz as coisas, escamoteia-as e esconde-as, tornando-as inteligíveis.

Por outro lado, ao pretender falar da realidade vivida utilizando os vocábulos da filosofia sistemática (razão suficiente, efeitos e causas, física experimental, melhor dos mundos possíveis, livre arbítrio...), essa linguagem é absurda. A crítica de Voltaire torna evidente que a pretensão da metafísica otimista de determinar o lugar de cada acontecimento, no plano divino, é mero palavreado: “A perfeição do todo”, diz Starobinski, “é apenas uma consolação enganosa, obstinadamente surda aos desmentidos e rebelde ao princípio de realidade”.¹⁴⁶

Contra a verborréia otimista, Voltaire não propõe outro discurso, Cândido nada afirma, apenas hesita, questiona, duvida. A resposta de Voltaire à parolagem infecunda, como a de Plutarco, é o silêncio. Este encerra uma sabedoria profunda e cheia de grandes segredos¹⁴⁷. O silêncio é, primeiramente, recomendado na fala do dervixe, homem sábio que, ao ser questionado sobre o destino do homem e por que existe tanto mal no mundo, em seu brevíssimo, responde com outras questões: “Por que se envolver com esses problemas? Que importa que haja mal ou bem?”¹⁴⁸. E acrescenta que, face a essas aporias, o melhor é calar-se¹⁴⁹. Esse primeiro silêncio é o do cético que não acredita que a razão humana possa obter conhecimentos sobre o

¹⁴³ Ibidem, cap. XIX, p. 180: “O Pangloss! (...) tu n’aurais pas deviné cette abomination; c’en est fait, il faudra qu’à la fin je renonce à ton optimisme.”

¹⁴⁴ VOLTAIRE. Lettre à M. de Maupertius, de 10/08/1741. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI, p. 92.

¹⁴⁵ VOLTAIRE. *Poésies Mêlées: A un Bavard*. In: *Oeuvres*, vol. X, p. 537.

¹⁴⁶ STAROBINSKI, J. *Le Remède dans le Mal*, cap. IV, Paris, Gallimard, 1989, p. 137 (“La perfection du tout n’est qu’une consolation trompeuse, obstinément sourde aux démentis, rebelle au principe de réalité.”).

¹⁴⁷ PLUTARCO. *Du Bavardage*, § 4, p. 232.

¹⁴⁸ VOLTAIRE. *Candide*, cap. XXX, p. 216.

¹⁴⁹ Ibidem, idem.

supra-sensível. Por isso, não perde tempo em discutir questões que estão além dos limites da nossa razão.

No final do **Cândido**, o silêncio é novamente recomendado, desta vez na fala de Cândido, ao interromper o palavreado de Pangloss e seu encadeamento de causas no melhor dos mundos possíveis e propor que nos limitemos a “cultivar nosso jardim”¹⁵⁰, o jardim da experiência. Nesse segundo silêncio, afirma-se a racionalidade das luzes, limitada à experiência e à prática. Trata-se de abandonar os arcanos da razão suficiente, o palavreado sem significação e as quimeras imaginadas pela filosofia sistemática, para dirigir o olhar rumo à ordem natural e humana, para as coisas que estão ao alcance de nossa razão : a terra, os homens e os animais.¹⁵¹

Henry Brailsford, ao interpretar a metáfora do jardim, entende que nela pode incluir-se o cultivo de qualquer atividade positiva e criadora, como as artes, a construção e a indústria, ou então qualquer esforço do homem com um fim social, tudo o que melhore o meio no qual os homens vivem sob a sombra do terror, da maldade e das desgraças. Mas ele considera que ela faz sobretudo alusão literal ao cultivo da terra. Nos campos lavrados está a fonte primeira do bem-estar e da riqueza humana. A revisão de valores, objeto do empenho de Voltaire, foi deste modo uma exaltação à obra do agricultor.¹⁵² O próprio Voltaire compara a atividade do filósofo à do agricultor: o verdadeiro filósofo é aquele que sabe “tornar a terra mais fértil e seus

¹⁵⁰ Ibidem, cap.XXX, p. 218.

¹⁵¹ Nas *Lettres Philosophiques*, “Lettre sur les pensées de M. Pascal”, édition critique par Gustave Lanson, vol. II, p.193, (seguimos a tradução de Marilena Chauí) Voltaire afirma: “É sonho de um sibarita acreditar que o mundo é um lugar de delícias, onde só temos prazeres. É ser um homem sábio pensar que a terra, os homens e os animais são o que devem ser na ordem da Providência.” (“Croire que le monde est un lieu de délices où l’on ne doit avoir que du plaisir, c’est la rêverie d’un Sibarite. Penser que la terre, les hommes et les animaux sont ce qu’ils doivent être dans l’ordre de la Providence, est, je crois, d’un homme sage.”).

¹⁵² BRAILSFORD, Henry . *Voltaire*, México, Fondo de Cultura Economica, 1941, p. 128.

habitantes mais felizes”, é ele quem “desbrava os campos incultos, aumenta o número de charruas e, por conseguinte, de habitantes”.¹⁵³

Para Mauzi, o sentido da fórmula “é preciso cultivar nosso jardim” combina duas idéias igualmente negativas: permanecer afastados do mundo para não sofrer e trabalhar para não ter que pensar.¹⁵⁴ Face à escolha existencial que o homem se defronta de “viver nas convulsões da inquietude ou na letargia do tédio,” a fórmula convida-nos a aceitar o tédio para escapar da angústia. Com efeito, é o tédio que Cândido busca ao se dedicar ao seu jardim. E a ele se resigna ao recordar-se dos infortúnios passados. Mas, pelo menos consegue extrair dessa situação um valor positivo, ainda que medíocre, o repouso.¹⁵⁵

René Pomeau também vê na fórmula uma solução para os dilemas existenciais. Mas, ao contrário de Mauzi, não lhe atribui um sentido negativo, obrar com alegria, com bom humor, é a saída para as “convulsões da inquietude” e a salvação para a “letargia do tédio”. A moral do jardim, cuja máxima considera que “o melhor a fazer sobre a terra é cultivá-la”, funda-se sobre uma filosofia otimista que supõe ser a terra cultivável.¹⁵⁶

Lagarde e Michard consideram o convite ao cultivo do jardim, não a expressão desencorajante de um pessimismo fatalista, mas um remédio prático ao mal que reina no mundo. Se a providência se desinteressou dos homens, depende de cada um aceitar viver, agir, pois a ação é o único fim válido para o homem.¹⁵⁷

¹⁵³ VOLTAIRE. Lettre à Damilaville, de 1º/03/1765. In: *Oeuvres*, vol. XLIII.

¹⁵⁴ MAUZI, Robert. *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII^e Siècle*, Paris, Albin Michel, p. 68.

¹⁵⁵ Ibidem, idem.

¹⁵⁶ POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1995, p. 312.

Marilena Chauí, em sua leitura das viagens de Cândido ao “interior da metafísica,” também interpreta de forma otimista a metáfora do jardim. Na primeira viagem onde se combate a linguagem abstrata, desprovida de sentido da Teodicéia, o jardim mostra-se como a afirmação da racionalidade do mundo natural e da confiança na experiência e na prática. Na segunda viagem, ao se criticar a sociedade definida por relações de troca, onde o mercado é visto como fonte de perversão das relações entre os homens, na medida em que instaura a troca fraudulenta dos objetos e possibilita apropriações ilegítimas, o jardim apresenta-se como resposta a esta sociedade fraudulenta, governada pelo dinheiro e distante da natureza. Ele significa ao mesmo tempo a volta à terra e a apologia do trabalho, estas são as garantias de que o homem dispõe contra a perversão dos costumes. O cultivo da terra produz bens legítimos e o isolamento preserva dos atos praticados de má fé. O trabalho é, pois, o meio de afastar o homem de “três grandes males: a carência, o tédio e o vício,” porque “suprime a dependência, cria uma operosidade útil e permite a virtude.”¹⁵⁸ Ele é, salienta Chauí, a forma concreta da liberdade, pois a consciência não depende mais das coisas, nem dos outros, mas apenas de si mesma.¹⁵⁹

A curiosidade, apontada como outra doença do espírito, não deve ser confundida com a curiosidade tradicionalmente entendida como o desejo de ver e conhecer¹⁶⁰. Voltaire reconhece que a curiosidade é um sentimento natural no

¹⁵⁷ LAGARDE, A. et MICHARD, L. XVIII^e Siècle : Les Grands Auteurs Français du Programme, Paris, Les Éditions Bordas, p. 167.

¹⁵⁸ CHAUI, Marilena “Três em uma”. In: Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981, p.142.

¹⁵⁹ Ibidem, idem.

¹⁶⁰ Aristóteles, na Metafísica, afirma que “todos os homens desejam naturalmente conhecer, é o que mostra o prazer causado pelas sensações, pois fora de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras sensações, as sensações visuais (ARISTÓTELES, La Métaphysique, tome 1, A, 1, p. 2, Librairie philosophique J. Vrin, 1981: “Tous les hommes désirent naturellement savoir; ce qui le montre, c’est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres, les sensations visuelles.”).

homem¹⁶¹. E ele mesmo se diz portador de uma curiosidade insaciável¹⁶². Mas, então, quando a curiosidade é doença?¹⁶³ A resposta de Voltaire não é clara. Na “Lettre à Madame du Deffant”, escrita quando ele começa a redigir um novo tratado de metafísica, provavelmente **O Filósofo ignorante**, após informar-lhe que está pesquisando sobre “o que é”, ele declara: “a curiosidade é uma doença do espírito humano”¹⁶⁴. Nossa curiosidade é doentia quando se volta para as vãs especulações metafísicas. Encontramos novamente Voltaire a ridicularizar os devaneios e as invenções quiméricas da metafísica. Mas pelo menos ele reconhece uma vantagem na

¹⁶¹ VOLTAIRE. *Dialogues entre A, B, C*, 4e. entretien, vol. XXVII, p. 340. Ver também *Dictionnaire Philosophique*, verbete *curiosité*, vol. XVIII, p. 307/308.

¹⁶² No *Philosophe Ignorant*, Voltaire declara: “vendo que um número prodigioso de homens não tinha a menor idéia das dificuldades que me inquietam, e nem desconfiava daquilo que se diz nas escolas sobre o ser em geral, sobre a matéria, sobre o espírito, etc; vendo também que frequentemente muitos caçoavam do que eu queria saber, suspeitei que não seria absolutamente necessário que o soubéssemos(...). No entanto, malgrado esse desespero, não abandono o desejo de ser instruído, e minha curiosidade enganada é insaciável.” (vol. XXVI, cap. IV, p. 49/50, seguimos a tradução de Marilena Chauí : “Voyant donc qu’un nombre prodigieux d’hommes n’avait pas seulement la moindre idée des difficultés qui m’inquiètent, et ne se doutait pas de ce qu’on dit, dans les écoles, de l’être en général, de la matière, de l’esprit, etc; voyant même qu’ils se moquaient souvent de ce que je voulais le savoir, j’ai soupçonné qu’il n’était point du tout nécessaire que nous le sussions. (...) Mais, malgré ce désespoir, je ne laisse pas de désirer d’être instruit, et ma curiosité trompée est toujours insatiable.”). Ver também *Dictionnaire*, verbete *curiosité*, vol. XVIII, p. 306.

¹⁶³ A curiosidade, entendida como afecção da alma por Plutarco, é tomada em seu sentido amplo e pejorativo, consistindo na tendência a se envolver em tudo de maneira indiscreta. Diz Plutarco: “A curiosidade é um certo desejo de saber o que vai mal nos outros, doença que não é isenta nem de inveja, nem de malignidade.” (PLUTARCO. *Traité de Morales, De la Curiosité*, p. 266. In: *Oeuvres Morales*, tome VII: “... la curiosité (...) est un certain désir d’apprendre ce qui va mal chez autrui, maladie qui n’est exempte ni d’envie ni de malignité.”). E acrescenta. “A curiosidade é, com efeito, a paixão de conhecer o que está escondido ou dissimulado (...). O curioso, então, em seu desejo de saber o que há de mal, é tomado pela paixão da malignidade, irmã da inveja e da difamação. Pois a inveja é o pesar causado pela felicidade do outro e a malignidade, a alegria da infelicidade do outro: todas as duas nasceram de uma paixão cruel e selvagem, a maldade.” (op. cit., p. 273: “La curiosité est en effet la passion de connaître ce qui est caché ou dissimulé. (...) Le curieux donc dans son désir de savoir ce qu’il y a de mal est saisi par la passion de la malignité, soeur de l’envie et du dénigrement. Car l’envie est le chagrin causé par le bonheur d’autrui et la malignité la joie du malheur d’autrui : toutes deux sont nées d’une passion cruelle et sauvage, la méchanceté.”) Ao invés de perscrutar a vida dos outros, Plutarco propõe ao curioso um outro objeto: os mistérios da natureza, pois eles não são absolutamente perigosos à investigação e seus estudos são do mais alto interesse, quer se trate dos astros ou das mais modestas plantas, ou então da história, que tem seus enigmas e uma abundância de fatos emocionantes (op. cit., p. 271).

investigação das questões metafísicas: ela desvia a atenção das preocupações da vida cotidiana e dos interesses vulgares.¹⁶⁵

O objetivo de Voltaire, ao se debruçar sobre a metafísica, não é construir “sistemas” para explicar a natureza e as causas primeiras dos seres abstratos, pois ele mesmo reconhece sua ignorância a esse respeito¹⁶⁶; mas traçar “os limites do espírito humano”¹⁶⁷, “identificando as verdadeiras aquisições de nossa razão”, só possíveis através da experiência¹⁶⁸, e afastar como quiméricos ou ilusórios os sistemas metafísicos que, através de suas conjecturas, de sua verborréia, de suas especulações

¹⁶⁴ VOLTAIRE. Lettre à Madame La Marquise du Deffant, de 19/02/1766. In: *Oeuvres*, Garnier Frères, 1967, vol. XLI, p. 224 (“C’est une terrible besogne; mais la curiosité est la maladie de l’esprit humain.”).

¹⁶⁵ A investigação metafísica, apesar de sua futilidade e insignificância parece livrar-nos de um mal maior: a curiosidade entendida no seu sentido pejorativo, tal como Plutarco a concebeu (ver nota 163). É o que está implícito nas palavras de Voltaire: “Eu encontro, aliás, nesta pesquisa, por mais vã que ela possa ser, uma grande vantagem: o estudo das coisas que estão muito acima de nós torna os interesses deste mundo bem pequenos a nossos olhos e, quando alguém tem o prazer de se perder na infinidade, ele não se preocupa mais com o que se passa nas ruas de Paris”. E acrescenta: “O estudo tem isto de bom (...) ele nos liberta do fardo de nossa ociosidade, ele nos impede de correr para fora de nossas casas para ir dizer e escutar futilidades de um canto a outro da cidade” (VOLTAIRE. Lettre à Mme. La Marquise Du Deffant, de 19/02/1766. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 224: “Je trouve d’ailleurs dans cette recherche, quelque vaine qu’elle puisse être, un assez grande avantage. L’étude des choses qui sont si fort au-dessus de nous rend les intérêts de ce monde bien petits à nos yeux; et, quand on a le plaisir de se perdre dans l’immensité, on ne se soucie guère de ce qui se passe dans les rues de Paris. L’étude a cela de bon qu’elle nous fait vivre tout doucement avec nous-mêmes, qu’elle nous délivre du fardeau de notre oisiveté, et qu’elle nous empêche de courir hors de chez nous pour aller dire et écouter des riens d’un bout de la ville à l’autre.”).

¹⁶⁶ VOLTAIRE. *Le Philosophe Ignorant*. In: *Oeuvres*, vol. XXVI, cap. II, p. 48; cap. X, p. 53 e cap. XII, p. 55; e também *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, section IV, p. 143.

¹⁶⁷ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *bornes de l’esprit humain*. In: *Oeuvres*, vol. XVIII, p. 19/20.

¹⁶⁸ Voltaire, no *Le Philosophe Ignorant*, diz: “tudo o que sabemos sobre o mundo depende da experiência”(op. cit., vol. XXVI, cap. VII, p. 51, seguimos a tradução de Marilena Chauí : “Nous ne savons rien au monde que par l’expérience.”). E, no *Dictionnaire Philosophique*, verbete *sensation*, in: *Oeuvres*, vol. XX, p. 420 (seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves, Abril Cultural), é mais enfático ao afirmar que “começamos por sentir e que a nossa memória não é senão uma sensação continuada. Um homem que nascesse privado dos seus cinco sentidos, privado estaria de qualquer idéia, se pudesse viver. As noções metafísicas somente nos chegam através dos sentidos”(“...nous commençons par sentir, et que notre mémoire n’est qu’une sensation continuée. Un homme qui naîtrait privé de ses cinq sens serait privé de toute idée, s’il pouvait vivre. Les notions métaphysiques ne viennent que par les sens.”).

vãs, pretendem resolver questões insolúveis e nos fazer crer que podemos apreender os primeiros princípios das coisas.

CAPÍTULO II

2. A FÍSICA DE NEWTON E O ENSAIO DE LOCKE COMO MODELOS DE RACIONALIDADE

Podemos vislumbrar que, por trás de toda a crítica das luzes aos sistemas metafísicos, está o ideal de positividade¹⁶⁹, segundo o qual a imaginação perde a sua supremacia para deixar “falar os fatos”. O primeiro passo de Voltaire em busca desse ideal é, como vimos, negar a racionalidade cartesiana com suas hipóteses engenhosas, porém quiméricas, para exaltar a glória e a superioridade da Física de Newton: o “famoso Newton” é o “destruidor do sistema cartesiano;”¹⁷⁰ Newton é o autor de uma obra-prima;¹⁷¹ “Newton é o maior homem que jamais existiu (...) de maneira que os gigantes da antigüidade, perto dele, são crianças que brincam de fosseta;”¹⁷² “admiremos ainda mais a profundidade, a justiça, a invenção do grande Newton (...);”¹⁷³ “o grande Newton estava convencido de que a luz nos é lançada do sol e das estrelas”.¹⁷⁴ Rupert Hall observa que Voltaire a todo momento glorifica Newton por sua racionalidade, mas não nós dá, em nenhum momento de sua obra, uma

¹⁶⁹ D'Alembert, no Discurso Preliminar da Enciclopédia, p. 81, tendo em vista o perigo do uso de sistemas metafísicos nas ciências, propõe uma delimitação dos procedimentos concernentes a cada uma delas: “A Física, portanto, está unicamente restrita às observações e aos cálculos; a Medicina, à história do corpo humano, de suas doenças e de seus remédios; a História natural, à descrição detalhada dos vegetais, dos animais e dos minerais; a Química, à composição e à decomposição experimental dos corpos: numa palavra, todas as ciências encerradas, tanto quanto for possível, nos fatos e nas conseqüências que deles se podem deduzir, nada concedem à opinião senão quando a isso são forçadas.”

¹⁷⁰ VOLTAIRE. Lettres Philosophiques. In: Oeuvres, vol. XXII, Lettre XIV, p. 128. (“Ce fameux Newton, ce destructeur du système cartésien...”).

¹⁷¹ Ibidem, p. 131.

¹⁷² VOLTAIRE. Lettre à d'Olivet, de 18/10/1736. In: Oeuvres, vol. XXXIV, p. 149. (“Newton est le plus grand homme qui ait jamais été, mais le plus grand, de façon que les géants de l'antiquité sont auprès de lui des enfants qui jouent à la fossette.”).

¹⁷³ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete Système. In: Oeuvres, vol. XX, p. 470 (“Admirens encore davantage la profondeur, la justesse, l'invention du grand Newton, qui seul a découvert les raisons fondamentales de ces lois inconnues à toute l'antiquité, et qui a ouvert aux hommes un ciel nouveau.”).

¹⁷⁴ VOLTAIRE. Défense du Newtonianisme. In: Oeuvres, vol. XXIII, p. 77 (“Le grand Newton était convaincu (...) que la lumière nous est dardée du soleil et des étoiles.”).

definição da racionalidade de Newton, conduzindo assim sua argumentação em um círculo vicioso.¹⁷⁵ E acrescenta : “Voltaire, embora atraído pelo conteúdo da ciência de Newton, não estava interessado numa análise profunda do método científico (...) os seus louvores a Newton não passam de fruto do preconceito ou, para usar uma palavra mais gentil, da intuição”.¹⁷⁶ Tais observações levam-nos a concluir que a escolha de Voltaire entre a racionalidade cartesiana e a newtoniana não repousa em critérios racionais, mas em um ato de fé? Ou então que é fruto do fascínio de Voltaire pelos ingleses? Desse modo, não estaria Voltaire introduzindo na França um novo princípio de autoridade? Ou melhor, substituindo uma seita por outra? Em vez de um “deus” Descartes,¹⁷⁷ vamos então agora reverenciar o “deus” Newton? Não parece ser este o seu propósito. Ao eleger a física de Newton como paradigma de racionalidade, ele não pretendia substituir uma autoridade por outra, nem tampouco fundar uma seita¹⁷⁸, pois conhecia muito bem os critérios de uma escolha metódica acertada.

¹⁷⁵ HALL, R. “The Eighteenth Century’s Marble Image”. In: *Vistas in Astronomy*, vol. 22, p. 407, Pergamon Press Ltd., Printed in Great Britain, 1979.

¹⁷⁶ Ibidem, idem (“Voltaire was captivated by the content of Newton’s science, he was not interested in the close analysis of scientific method (...) and to this extent their praise of Newton is merely the result of prejudice, or to use a kinder word, intuition.”).

¹⁷⁷ Voltaire acusa a ignorância e o espírito de nacionalismo de querer perpetuar a filosofia de Descartes na França (*Dictionnaire Philosophique*, verbete *cartésianisme*. In: *Oeuvres*, vol. XVIII, p. 59). Na *Défense du Newtonianisme*, ao analisar as razões que levaram os pensadores de sua época a se opor aos *Elementos de Filosofia*, ele mostra que elas são sem fundamento. Esses homens são movidos por uma espécie de xenofobia que considera mau francês aquele que não é cartesiano (In: *Oeuvres*, vol. XXIII, p. 74/75). E nos *Éléments de la Philosophie de Newton*, ele critica esse nacionalismo exacerbado e o considera indigno de um filósofo : “Foi porque se nasceu na França que se tem vergonha de aceitar a verdade das mãos de um inglês ? Este sentimento seria indigno de um filósofo. Para qualquer um que pense, não há nem francês, nem inglês : aquele que nos instrui é nosso compatriota.” (in *Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, cap. X, p. 487, seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento, Ed. da UNICAMP : “Est-ce parce qu’on est né en France qu’on rougit de recevoir la vérité des mains d’un Anglais? Ce sentiment serait bien indigne d’un philosophe. Il n’y a, pour quiconque pense, ni Français, ni Anglais: celui qui nous instruit est notre compatriote.”).

¹⁷⁸ Em sua Lettre à M. Clairaut de 27/10/175, in: *Oeuvres*, vol. XL, p. 159, Voltaire reprova a utilização do termo “newtoniano” para designar os que reconheceram a verdade das descobertas de Newton, pois considera que “as seitas têm nome, e a verdade é a verdade”, ela não tem nome de partido (“les sectes ont des noms, et la vérité est vérité.”).

“Vejo os espíritos em grande efervescência na França, e os nomes de Descartes e de Newton parecem palavras de ordem de dois partidos. Mas, não se trata de combater por um inglês contra um francês (...). A este século esclarecido não convém seguir este ou aquele filósofo, não existem mais fundadores de seitas. A única fundadora é a demonstração”.¹⁷⁹

E também, em uma passagem da *Défense du Newtonianisme*, Voltaire assim se pronuncia, face a esta polêmica:

“Os nomes de Descartes e de Newton tornar-se-ão palavras de ordem (...). que importam os nomes? que importam os lugares onde as verdades foram descobertas? já que se trata aqui somente de experiências e de cálculos e não de chefes de partidos”.¹⁸⁰

Saber se Newton tinha razão contra Descartes, ou vice-versa, era questão de experimentar, calcular, verificar e não de conformar-se com a ideologia oficial. É portanto, tomando por base este critério que Voltaire recusa Descartes e seu espírito de sistema.¹⁸¹

¹⁷⁹ VOLTAIRE. Lettre à M. Maupertuis, de 1º/10/1738. In: *Oeuvres*, vol. XXXV, p. 2, grifo nosso; (“Je vois les esprits dans une assez grande fermentation en France, et les noms de Descartes et de Newton semblent être des mots de ralliement entre deux partis (...). Il ne s’agit point de combattre pour un Anglais contre un français (...). Il n’appartient pas à ce siècle éclairé de suivre tel ou tel philosophe; il n’y a plus de fondateur de secte, l’unique fondateur est une démonstration.”). O que Voltaire entende por “demonstração” e “fatos”, segundo Paolo Casini, são “as medições da velocidade da luz realizadas por Roemer; as leis da óptica geométrica; a estrutura interna do olho; a teoria dos espelhos e a geometria da visão; os fenômenos do arco-íris e as experiências com o prisma, as refrações e reflexões dos corpos” (CASINI, Paolo. *Newton e a Consciência Européia*, São Paulo, Ed. da Unesp, 1995 p. 95).

¹⁸⁰ VOLTAIRE. *Défense de Newtonianisme*. In: *Oeuvres*, vol. XXIII, p. 74, grifo nosso (“Quoi! Les noms de Descartes et de Newton deviendront des mots de ralliement! (...) Qu’importent les noms? Qu’importent les lieux où les vérités ont été découvertes? Il ne s’agit ici que d’expériences et de calculs, et non de chefs de parti.”).

¹⁸¹ Cf. *Encyclopédie*, verbete *Système*, p. 681. O autor deste verbete afirma: “O cartesianismo (...) havia colocado o gosto por sistemas em moda. Hoje, graças a Newton, parece que se renunciou a esse

Podemos dizer que essa recusa reflete a popularização dos **Princípios matemáticos** de Newton, obra na qual são estabelecidos os fundamentos de uma nova filosofia natural em dissonância com a metafísica clássica e com a filosofia escolástica. Nessa nova filosofia, não há mais lugar para “qualidades ocultas”¹⁸², nem

preconceito; não se reconhece como verdadeira Física senão aquela que se apóia nas experiências, e que as esclarece por raciocínios exatos e precisos e não por explicações vagas.” (“Le Cartésianisme qui avait succédé au Péripatétisme, avait mis le goût des *Systèmes* fort à la mode. Aujourd’hui, grâce à Newton, il paraît qu’on est revenu de ce préjugé, et qu’on ne reconnaît de vraie physique que celle qui s’appuie sur les expériences, et qui les éclaire par des raisonnemens exacts et précis, et non pas par des explications vagues.”).

¹⁸² Voltaire distingue dois sentidos, com os quais pode ser empregado o termo “qualidades ocultas”: “Diz-se frequentemente que a atração é uma qualidade oculta. Se entendemos por esta palavra um princípio real do qual não se pode dar as razões, o universo inteiro está neste caso. Não sabemos nem como pensamos, nem como e por que alguma coisa existe; tudo é qualidade oculta. Se se entende pela mesma palavra uma expressão da antiga escola, uma palavra sem idéia, que se considere somente que foi pelas mais sublimes e mais exatas demonstrações matemáticas que Newton mostrou aos homens este princípio que as pessoas se esforçam por tratar como uma quimera”. (*Éléments de la Philosophie de Newton*. In: *Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, cap. IX, p. 481, seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento, Ed. da UNICAMP: “On dit souvent que l’attraction est une qualité occulte. Si on entend par ce mot un principe réel dont on ne peut rendre raison, tout l’univers est dans ce cas. Nous ne savons ni comment il y a du mouvement, ni comment il se communique, ni comment les corps sont élastiques, ni comment nous pensons, ni comment nous vivons, ni comment ni pourquoi quelque chose existe: tout est qualité occulte. Si on entend par ce mot une expression de l’ancienne école, un mot sans idée, que l’on considère seulement que c’est par les plus sublimes et les plus exactes démonstrations mathématiques que Newton a fait voir aux hommes ce principe qu’on s’efforce de traiter de chimère.”). Newton, em sua *Óptica*, procurou mostrar o contraste existente entre o seu próprio método e o dos sistemas aristotélico e cartesiano, não deixando de reprovar as “qualidades ocultas” (entendidas no segundo sentido estabelecido por Voltaire) que os aristotélicos supunham existir nas coisas e que possibilitariam que os elementos existentes na natureza (água, ar, terra e fogo) retornassem ao seu “lugar natural”. Tais qualidades, por impedirem o progresso da Filosofia natural e não nos darem nenhum conhecimento a respeito dos fenômenos devem ser rejeitadas: “Dizer-nos que toda espécie de coisa é dotada de uma específica qualidade oculta, pela qual atua e produz efeitos manifestos, é dizer-nos nada” (Newton, *Optics*, Book III, part I, Qu. 31, p. 542, William Benton, Publisher, 1952, seguimos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural: “To tell us that every species of things is endowed with an occult specific quality by which it acts and produces manifest effects, is to tell us nothing...”). Pois, o que importa em filosofia natural é “inferir dos fenômenos dois ou três princípios gerais do movimento, e posteriormente dizer-nos como as propriedades e ações de todas as coisas corpóreas decorrem daqueles princípios manifestos, este seria um grande passo em filosofia, embora as causas daqueles princípios não fossem ainda descobertas” (op. cit., p. 542, o mesmo tradutor anteriormente citado: “but to derive two or three general principles of motion from phenomena, and afterwards to tell us how the properties and actions of all corporeal things follow from those manifest principles, would be a very great step in philosophy, though the causes of those principles were not yet discovered.”).

para princípios *a priori*, a explicação dos fenômenos deve ser buscada neles mesmos, por intermédio da observação e experiência:

“Com efeito, a dificuldade precípua da filosofia parece consistir em que se investiguem, a partir dos fenômenos dos movimentos, as forças da natureza, demonstrando-se a seguir, por meio dessas forças, os outros fenômenos”.¹⁸³

Numa passagem da *Óptica*, Newton reafirma esta necessidade da experiência para se conhecer um fenômeno:

“Meu desejo neste livro não é de explicar as propriedades da luz com a ajuda de hipóteses, mas de as expor e de as demonstrar pela razão e pela experiência”.¹⁸⁴

Cabe à ciência explicar os fenômenos observados na natureza com o recurso à experiência e à matemática. Assim, para Newton, no princípio e no fim de toda etapa científica importante, devem ocorrer cuidadosas experimentações, porque buscamos sempre compreender os fatos perceptíveis; mas a compreensão, contanto que exata, deve ser expressa em linguagem matemática.¹⁸⁵

A matemática tem o papel de descrever exatamente os dados experimentais e formular com exatidão as leis, os princípios, aos quais os fenômenos empíricos estão sujeitos. Mas nenhuma inferência de princípios pode ser feita sem a

¹⁸³ NEWTON, I. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, The Author's Preface, p. thc, translated into English by Andrew Motte (1726) with an Introduction by I. Bernard Cohen in two volumes, Dawsons of Pall Mall, London, 1968 (seguimos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural).

¹⁸⁴ NEWTON, *Optics*, Book I, part I, p. 379, seguimos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural (“My design in this book is not to explain the properties of light by hypotheses, but to propose and prove them by reason and experiments.”).

experiência, ou melhor, não se deve estabelecer nada de verdadeiro na filosofia, que não tenha sido inferido dos fenômenos.

A própria distinção feita por Newton entre causa e lei¹⁸⁶ vem reforçar a sua preocupação em desvendar a regularidade da natureza a partir dos próprios fenômenos, sem recorrer a nenhuma instância *a priori*.

“Esses princípios [massa, gravidade, coesão, etc...] eu os considero, não como “qualidades ocultas,” supostamente resultantes das formas específicas das coisas, mas como leis gerais da natureza, pelas quais as próprias coisas são formadas; sua verdade aparece-nos através dos fenômenos, embora suas causas não tenham sido ainda descobertas”.¹⁸⁷

A lei enuncia a regularidade matemática da natureza. Ela é uma consequência da aplicação do método experimental, sendo inferida dos próprios

¹⁸⁵ BURTT, Edwin. As bases metafísicas da ciência moderna, trad. de José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques, Editora da UNB, Brasília, 1991, p. 177

¹⁸⁶ Esta distinção, também é feita por Comte ao estabelecer os princípios do positivismo. Em Comte, a ciência também busca leis ou relações constantes entre os fenômenos e ignora as causas. Diz ele : “No estado positivo, o espírito humano (...) renuncia a procurar a origem e o destino do universo, a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude.” (Cours de Philosophie Positive, p. 60. In: Oeuvres Choisies, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, seguimos a tradução de José Arthur Giannotti, Abril Cultural : “... dans l'état positif, l'esprit humain (...) renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude.” Ver também Discours sur l'Esprit positif, p. 187/188) Mas, ao contrário de Newton, que, ao substituir a investigação das causas pela determinação das leis, visava unificar mediante uma única lei fenômenos de aspectos diferentes, Comte não tem essa pretensão, considera-a uma quimera (Cours, p. 96), admite uma multiplicidade de leis hierarquicamente ordenadas. A unidade que ele preconiza para a ciência é a do método (op. cit., p. 97).

¹⁸⁷ NEWTON, Optics, Book III, part I, Qu. 31, p. 542, seguimos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural. (“These principles I consider, not as occult qualities, supposed to result from the specific forms of things, but as general laws of nature, by which the things themselves are formed; their truth appearing to us by phenomena, though their causes be not yet discovered.”).

fenômenos e por eles verificada. A inteligibilidade que se manifesta através da lei é a ordem intrínseca ao próprio real.

No sistema newtoniano, não há lugar para a investigação das causas. Newton declara-se “incapaz de descobrir, a partir dos fenômenos, a causa dessas propriedades da gravidade”¹⁸⁸. Cabe à verdadeira física bem determinar todos os efeitos. Ela deve preocupar-se em calcular, pesar, medir, observar, o resto é quimera. O conhecimento das causas primeiras só é dado aos deuses¹⁸⁹. O propósito de Newton não é tampouco determinar que espécie de força é a atração, nem quais são suas qualidades físicas, mas sim suas quantidades e proporções matemáticas. E que se compare essas proporções com os fenômenos. O seu sistema é “simples”, ele contenta-se em constatar que os corpos atraem-se uns aos outros¹⁹⁰. Mas não lhe é possível

¹⁸⁸ NEWTON, *Mathematical Principles*, Book III, General Scholium, p. 392, seguimos a tradução de Pablo Rubén Mariconda, abril Cultural. (“I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phenomena...”). E Voltaire, no *Dictionnaire Philosophique*, verbete *cartésianisme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, p. 56, comenta que “as palavras força, alma, gravitação não nos fazem de maneira nenhuma conhecer o princípio e a natureza da força, nem da alma, nem da gravitação.” (“Les mots de *force*, d’*âme*, de *gravitation* même, ne nous font nullement connaître le principe et la nature de la force, ni de l’*âme*, ni de la *gravitation*.”) E, nos *Éléments de la Philosophie de Newton*, ele acrescenta: “Dever-se-ia pensar que não se conhece mais a causa da impulsão do que a da atração. Nem mesmo se tem uma idéia de uma delas mais do que da outra; pois não há ninguém que possa conceber por que um corpo tem o poder de tirar um outro do seu lugar. Também não concebemos, é verdade, como um corpo atrai o outro, nem como as partes da matéria gravitam mutuamente, como será provado. Por esta razão não se diz que Newton tenha se vangloriado de conhecer a causa desta atração.” (“L’on devrait songer que l’on ne connaît pas plus la cause de l’impulsion que de l’attraction. On n’y a pas même plus d’idée de l’une de ces forces que de l’autre: car il n’y a personne qui puisse concevoir pourquoi un corps a le pouvoir d’en remuer un autre de sa place. Nous ne concevons pas non plus, il est vrai, comment un corps en attire un autre, ni comment les parties de la matière gravitent mutuellement, comme il sera prouvé. Aussi ne dit-on pas que Newton se soit vanté de connaître la raison de cette attraction.” In: *Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, cap. IX, p. 480, seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento, Ed. da UNICAMP).

¹⁸⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *cartésianisme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, p. 56.

¹⁹⁰ No final de seu escólio geral, Newton diz que “para nós é suficiente que a gravidade realmente exista, aja de acordo com as leis que explicamos e que sirva abundantemente para considerar todos os movimentos dos corpos celestiais e do nosso mar”(NEWTON, *Mathematical Principles*, Book III, General Scholium, p. 392, seguimos a tradução de Pablo Rubén Mariconda, Abril Cultural : “And to us it is enough, that gravity does really exist, and act according to the laws which we have explained, and abundantly serves to account for all the motions of the celestial bodies, and of our sea”). Nos *Éléments de la Philosophie de Newton*, Voltaire, ao questionar o que entendemos por atração,

explicar como os corpos se atraem, ou melhor, determinar a causa eficiente que explica o movimento de um corpo a partir de outro. A atração não é jamais uma força física, uma propriedade do corpo, um elemento do mundo. Ela existe de fato, pois designa uma conexão qualquer de fenômenos, um princípio de ligação que mantém coeso este mundo, isto é o que basta para o físico. Já a causa da gravidade, a sua natureza última é desconhecida, não é necessário que a ciência a conheça, pois extrapola o âmbito da observação e da experiência, escapando, portanto, do âmbito da filosofia natural.

Além de restringir a filosofia experimental aos fatos, Newton rejeita as hipóteses. O seu pronunciamento clássico a esse respeito encontra-se no final do seu escólio geral:

“Mas até aqui não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades a partir dos fenômenos, e não construo nenhuma hipótese; pois tudo o que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas não têm lugar na filosofia experimental”.¹⁹¹

responde: “Nada a não ser uma força, pela qual um corpo se aproxima de outro, sem que se veja, sem que se conheça nenhuma outra força que o empurre”(In: *Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, cap. IX, p. 480, seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento, Ed. da UNICAMP : “Rien autre chose qu’une force par laquelle un corps s’approche d’un autre, sans que l’on voie, sans que l’on connaisse aucune autre force qui le pousse”). E acrescenta: “Newton provou simplesmente que a atração existe. Viu na matéria um fenômeno constante, uma propriedade universal”(“Il [Newton] a prouvé simplement qu’elle [l’attraction] existe; il a vu dans la matière un phénomène constant, une propriété universelle”).

¹⁹¹ NEWTON, *Mathematical Principles*, Book III, General Scholium, p. 392, seguimos a tradução de Pablo R. Mariconda. (“I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phaenomena, and I frame no hypotheses. For whatever is not deduc’d from the phaenomena, is to be called an hypotheses; and hypotheses, whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy. Ver também sua *Optics*, Book III, part I, Qu. 28, p. 528. Na *Défense du Newtonianisme*, Voltaire diz: “Newton jamais fez hipóteses para explicar a causa da atração dos planetas e a da luz; ele demonstrou que a gravitação existe, que um corpo pesado não cai sobre a terra senão pela mesma força centrípeta que retém os astros em sua órbita”. (in *Oeuvres*, vol. XXIII, p. 83: “Jamais il [Newton] n’a fait d’hypothèse pour expliquer la cause de l’attraction des planètes et de celle de la lumière: il a démontré que cette gravitation existe: qu’un

O pensamento de Newton procede dos fenômenos aos princípios, ao invés de deduzir, de alguns princípios imaginados, todos os fenômenos do mundo, como o fazem os cartesianos.¹⁹²

“Nós não vamos certamente abandonar a evidência das experiências pelo amor aos sonhos e as vãs ficções vindas de nossa criação”.¹⁹³

O caminho trilhado por Newton não é o da metafísica especulativa e dedutiva, mas o da análise. Ele não toma como ponto de partida princípios e axiomas universais a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular. A racionalidade newtoniana segue a trilha inversa: os fenômenos constituem o dado, enquanto os princípios são o inquirido, ou melhor, o princípio é o derivado e o fato, o que está na origem.¹⁹⁴

O método newtoniano de reconstrução da realidade física é simultaneamente o de “resolução” e de “composição”.¹⁹⁵ Através da decomposição (“resolução”) de um fenômeno, aparentemente simples, em seus elementos

corps grave ne retombe sur la terre que par la même force centripète qui retient les astres dans leur orbite.”).

¹⁹² Em sua Lettre à M.L.C., de 23/12/1768. In: Oeuvres, vol. XLVI, p. 202, Voltaire diz: “Newton jamais fez sistemas, ele viu, ele mostrou, mas não colocou sua imaginação no lugar da verdade”. (“Newton n’a jamais fait de système; il a vu, il a fait voir, mais il n’a pas mis ses imaginations à la place de la vérité. Ce que nos yeux et les mathématiques nous démontrent, il faut le tenir pour vrai; dans tout le reste, il n’y a qu’à dire *j’ignore*.”). E, no Éloge Historique de Madame du Chatelet. In: Oeuvres, vol. XXIII, p. 516, ele acrescenta: “Newton jamais fez sistemas, jamais supôs, não ensinou nenhuma verdade que não fosse fundada sobre a mais sublime geometria ou sobre experiências incontestáveis” (“Newton ne fit jamais de système, ne supposa jamais rien, n’enseigna aucune vérité qui ne fût fondée sur la plus sublime géométrie, ou sur des expériences incontestables.”).

¹⁹³ NEWTON, Mathematical Principles, Book III, rule III, p. 203, seguimos a tradução de Carlos Lopes de Mattos, Abril Cultural (“We are certainly not to relinquish the evidence of experiments for the sake of dreams and vain fictions of our own devising.”).

¹⁹⁴ CASSIRER, Ernst. A Filosofia do Iluminismo, trad. de Álvaro Cabral, Campinas São Paulo, Editora da Unicamp, 1992, p. 25.

¹⁹⁵ NEWTON, Optics, Qu. 31, p. 533.

constitutivos (a decomposição visa detectar a existência de uma forma que os penetra e une) e da reconstrução (“composição”) a partir daqueles elementos, pode-se compreendê-lo. Aliam-se, assim, os dados provenientes dos fenômenos naturais e os princípios e leis matemáticas da razão.

Voltaire captou a importância estratégica da obra de Newton para o projeto das luzes e sua cruzada antimetafísica e anti-religiosa em defesa da autonomia da razão. As idéias de Newton eram favoráveis ao seu deísmo¹⁹⁶, a sua luta contra a superstição, o preconceito, a metafísica clássica e o espírito de sistema. Mas o grande mérito de Newton situa-se, segundo Voltaire, no caminho novo que ele consolidou¹⁹⁷, para conduzir os homens das trevas à luz: a análise. Ele ensinara a razão humana a penetrar na natureza, a desvendar seus mistérios e a libertar os homens das trevas da ignorância, da superstição e do preconceito¹⁹⁸, sem negar a onipotência de um Deus

¹⁹⁶ Segundo René Pomeau, foi o aspecto metafísico e religioso do newtonianismo que primeiramente despertou o interesse de Voltaire. A prova disto estava nos contatos que ele manteve em Londres com Samuel Clark, o defensor da teologia newtoniana (La Religion de Voltaire, Librairie A. G. Nizet, Paris 1995, p. 192).

¹⁹⁷ Os Princípios Matemáticos de Filosofia Natural (1687) representam o ponto máximo do esforço científico do século XVII e de suas diligências no sentido de experimentar e matematizar. Galileu, Kepler, Copérnico, Boyle ... haviam preparado o caminho para que Newton pudesse chegar, através da análise matemática, à lei da gravitação universal. O próprio Newton, certa vez, declarou: “Se eu vi mais adiante (do que os outros homens) foi porque me ergui sobre os ombros de gigantes”. Voltaire recomenda constantemente a seus interlocutores que sigam os passos de precursores de Newton como Galileu, Kepler, que em suas descobertas tinham a matemática e a experiência como guias (Lettre à M.L.C. de 23/12/1768. In: Oeuvres, vol. XLVI, p. 203). Porém, ele não se esquece de acentuar o gênio de Newton que, ao invés de elaborar conjecturas através de raciocínios puramente dedutivos e *a priori*, funda o conhecimento da natureza sobre novas bases: a observação atenta dos fenômenos e a demonstração matemática (Lettre à M. de s’Gravesande, 1º/06/1741. In: Oeuvres, vol. XXXVI, p. 65; e Lettre à le Comte des Alleurs, 26/11/1738. In: Oeuvres, vol. XXXIV, p. 52/53).

¹⁹⁸ No Essai sur les Moeurs, Voltaire, ao fazer o elogio de Newton, identifica suas descobertas com o progresso das luzes: “Um grande homem descobriu enfim, as leis primitivas, até então desconhecidas, da constituição geral do universo e, enquanto todas as outras nações se nutriam de fábulas, os ingleses descobriram as verdades mais sublimes.(...) Em vinte anos, os progressos foram rápidos e imensos; trata-se de um progresso e de uma glória que ficarão para sempre. O fruto do gênio e do estudo permanece e os efeitos da ambição, do fanatismo e das paixões aniquilam-se com o tempo que os produziu (in Oeuvres, vol. XIII, cap. CLXXXII, p. 85: “Un grand homme a connu enfin les lois primitives, jusqu’alors cachées, de la constitution générale de l’univers; et, tandis que toutes les autres nations se repaissaient de fables, les Anglais trouvèrent les plus sublimes vérités. (...) Les progrès furent rapides et immenses en vingt ans: c’est là un mérite, une gloire, qui ne passeront jamais. Le fruit

ordenador¹⁹⁹. Para isto bastava seguir o curso da natureza, utilizando-se dos instrumentos da matemática e da experiência.²⁰⁰

A lei da gravitação era a prova de que todo o universo estava submetido à análise matemática²⁰¹, pois Newton conseguiu traduzir na linguagem dos cálculos, as observações do fenômeno da gravidade.

du génie et de l'étude reste, et les effets de l'ambition, du fanatisme, et des passions, s'anéantissent avec les temps qui les ont produits.”).

¹⁹⁹ Na Défense du Newtonianisme, Voltaire comenta que, embora Newton tenha descoberto os segredos do Criador, desconhecidos pela maioria dos homens, ele não negou a ação de Deus. E acrescenta que, “não existe outra filosofia, que coloque mais o homem nas mãos de Deus que a de Newton”. (In: Oeuvres, vol. XXIII, p. 84: “Il n’y a point de philosophie qui mette plus l’homme sous la main de Dieu que celle de Newton.”). O sistema de Newton está longe de alijar a Providência, pois precisa de Deus como o relojoeiro precisa da mola do relógio (Discours: Réponse aux Invectives et Outrages de ses Détracteurs. In: Oeuvres, vol. XXXII, p. 462). E procura diferenciar esta atitude de Newton daquela do ignorante: “recorrer a Deus quando se trata de calcular o que está ao nosso alcance é atitude de um ignorante; mas quando se trata dos primeiros princípios, recorrer a Deus é próprio de um sábio.” (Défense du Newtonianisme. In: Oeuvres, vol. XXIII, p. 85: “...recourir à Dieu est d’un ignorant, quand il s’agit de calculer ce qui est à notre portée; mais, quand on touche aux premiers principes, recourir à Dieu est d’un sage.”).

²⁰⁰ Nos Eléments de la Philosophie de Newton, (seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento, Ed. da UNICAMP). In: Oeuvres, vol XXII, première partie, cap. VII, p. 427, Voltaire, afirma que Newton “quase nunca formava juízo que não fosse fundado ou sobre a evidência matemática ou sobre a experiência” (“il ne formait presque jamais de jugement qui ne fût fondé, ou sur l’évidence mathématique, ou sur l’expérience”). E em outra passagem acrescenta: Newton “inimigo dos sistemas não julgava nada sem análise e quando esta tocha lhe faltava sabia deter-se”. (op. cit., cap. VI, p. 423: “Ennemi des systèmes, il [Newton] ne jugeait de rien que par analyse; et lorsque ce flambeau lui manquait, il savait s’arrêter.”). Em sua Défense de Newtonianisme, p.71/72, ele diz: “esta física admirável [newtoniana] que não é fundada senão sobre os fatos e o cálculo, que rejeita toda hipótese, é por conseguinte, a única física verdadeira” (“...cette physique admirable [celle de Newton], qui n’est fondée que sur les faits et sur le calcul, qui rejette toute hypothèse, et qui, par conséquent, est la seule physique véritable;”).

²⁰¹ Na Défense du Newtonianisme, Voltaire comenta: “este grande homem, durante sessenta anos de pesquisas, de cálculos e de experiências, foi obrigado a se contentar com o simples fato que ele descobriu. Jamais fez hipóteses para explicar a causa da atração dos planetas e a da luz: ele demonstrou que essa gravidade existe (...) e que nenhum turbilhão de matéria sutil, grande ou pequeno, podia ser a causa desta força centrípeta (...). Que não se imagine poder fazer através de um romance, o que Newton pôde fazer com sua matemática” (Oeuvres, v. XXIII, p. 83: “Ce grand homme, pendant soixante ans de recherches, de calculs et d’expériences, a été obligé de se contenter du simple fait qu’il a découvert. Jamais il n’a fait d’hypothèse pour expliquer la cause de l’attraction des planètes et de celle de la lumière: il a démontré que cette gravitation existe (...) et qu’aucun

Os versos de Pope atestam a imagem que o século XVIII fazia de Newton²⁰² :

“A natureza e as leis da natureza
permanecem ocultas na noite.

Deus disse : ‘Faça-se Newton’ e tudo era
luz”.²⁰³

Todo o século XVIII acreditava que, com Newton, chegara o momento na história da humanidade de desvendar os segredos e enigmas da natureza,

tourbillon de matière subtile, grand ou petit, ne peut être la cause de cette force centripète (...). Qu'on n'a pu faire par ses mathématiques.”).

²⁰² A esta imagem que o século XVIII faz de Newton como um “puro cientista”, um “grande racionalista” que cultivou uma ciência solidamente fundada nos dados da experiência e submetida a um rigoroso tratamento matemático, contrapõem-se os estudos de historiadores contemporâneos que, ao analisarem os “papéis alquimistas” de Newton, ignorados ou desprezados como “não científicos”, tendo como única serventia o lazer do espírito, constataram que, por mais de trinta anos, paralelamente aos seus estudos matemáticos, Newton dedicou-se ao estudo da alquimia. (Ver DOBBS, B. J. *The Foundation of Newton's Alchemy*, Cambridge University Press, 1975; WESTFALL, R. S. *A Vida de Isaac Newton*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira; WEBSTER, C. *De Paracelso a Newton : La Magia en la Creación de la Ciencia Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988). Lord Keyne, ao examinar os manuscritos alquimistas de Newton, conclui que ele “não foi o primeiro da Idade da Razão, mas sim o último dos mágicos, o último dos sumérios e babilônicos”(Cf. DOBBS, p. 13). Dobbs, ao analisar esta força mística presente no caráter de Newton, observa que ela se mostrou não apenas em suas persistentes leituras das fórmulas esotéricas dos alquimistas, mas também em sua simpatia pela filosofia dos platônicos de Cambridge e em suas extensas interpretações das profecias do *Livro de Daniel* e do *Apocalipse*. (op. cit., p.12). Há uma extensa bibliografia que pretende desvendar essa vertente mística, religiosa e hermética da obra de Newton. Mas o grande desafio dos estudiosos é elucidar as relações entre esses aspectos obscuros de seu pensamento e seus reconhecidos trabalhos científicos. Não pretendemos tratar dessa questão neste curto espaço, mas vale a pena registrar as posições de Dobbs, Westers e Voltaire a esse respeito. Dobbs sustenta que Newton acreditava que os textos alquimistas que lhe eram transmitidos continham verdades a respeito do universo, escritas de forma enigmática e que tais verdades precisavam ser decifradas (op. cit., p.14). E Webster salienta que Newton e seus companheiros não viram nenhuma diferença radical entre seus estudos científicos e os estudos de textos sagrados. A analogia entre o livro da natureza e o livro da revelação era lugar comum naquela época. Para o cientista, o comentário sobre textos alquímicos representava a aplicação de habilidades analíticas a uma via da verdade que tinha parentesco tanto com a revelação quanto com a natureza (op. cit., p. 31). Voltaire zombava dos estudos newtonianos de teologia e exegese, considerava-os indignos do autor dos *Princípios*. (VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *Newton et Descartes*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. XX, p. 120/121). Para uma bibliografia atualizada e comentada sobre o assunto, ver MORAES, Reginaldo. “Alquimia: Isaac Newton Revisitado”. In: *Revista Trans/formação*, vol. 20, p. 39-44, 1997.

²⁰³ Citado por CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*, trad. de Álvaro Cabral, p. 74, Editora da Unicamp, Campinas/ S. Paulo (“... Nature and Nature's laws lay hid in night, / God said: “Let Newton be” and all was light...”).

de tirá-la da obscuridade, de deixar de se maravilhar com ela como se ela fosse um mistério insondável. Trata-se, de agora em diante, de trazê-la à luz fulgurante da razão, de compreendê-la, de explicá-la com todos os poderes do espírito.²⁰⁴ A partir de Newton, a razão humana poderia penetrar em todos os recantos do universo e afastar as nuvens da ignorância.

A poesia de Pope, ao exaltar a obra de Newton, segue uma das tendências do século XVIII, que via nas suas descobertas rica fonte de material poético. Diversos escritores desse século estavam de acordo com a idéia de que, se a descoberta de Newton havia usurpado do mundo do poeta os materiais do mito e da superstição, ela dava-lhe, em compensação, algo mais valioso: rica fonte de material poético que combinava a rara vantagem da novidade e da melhor lei científica. John Aikin, em *An Essay on the Application of Natural History to Poetry* deprecia o uso moderno das triviais e gastas fábulas dos antigos poetas e recomenda em seu lugar “o estudo exato e científico da natureza”.²⁰⁵ E Jamse Thomson, em *The Seasons*, comenta que a minoria ilustrada está acima dos horrores supersticiosos e que a poesia afortunadamente tem agora como guia a filosofia, “efusiva fonte de evidência e verdade”. E, nessa época ilustrada, só o ignorante observa o arco-íris com um “radiante encantamento”, pois, graças a Newton, o olho prudentemente instruído o vê como “um prisma que refrata os vários feixes de luz”.²⁰⁶

Alguns românticos, embora reconhecessem a eficácia da nova filosofia para dissipar o que era admitidamente ilusão, não estavam tão certos de suas vantagens. Thomas Warton sustenta que o progresso da sociedade em geral implica o sacrifício da poesia, pois “a ignorância e a superstição são os pais da imaginação” e, graças “à força da razão e da investigação,” a poesia ganhava “bom sentido, bom gosto

²⁰⁴ Ibidem, p. 78.

²⁰⁵ *Apud* ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press, U.S.A., p. 304.

²⁰⁶ Ibidem, idem.

e boa crítica”, mas teria que se separar de “coisas incríveis que são mais aceitáveis que a verdade, e de ficções que são mais valiosas que a realidade”.²⁰⁷

Antes do final do século XVIII, essa tendência romântica ganha maiores proporções, passando a ver a descrição científica dos fenômenos como inimiga da poesia. Para Wordsworth e Keats, a ciência, enquanto oposta à poesia, mostra os objetos como eles são, suas razões e causas, e não o que parecem ser. O botânico, quando observa uma flor, esquece sua beleza e só se preocupa com sua construção interna.²⁰⁸

A filosofia de Newton, ao descobrir o verdadeiro sistema do mundo, dissipou os encantos do mito, do conto de fadas e das fábulas. Ele decompôs o arco-íris em seus componentes e causas físicas e assim, comenta Keats, destruiu toda a sua poesia, substituindo a beleza e o mistério da percepção concreta por uma coisa opaca e abstrata, ou seja, ele reduziu o arco-íris às cores do prisma.²⁰⁹ “Todo charme não se esvai ao simples contato com a fria filosofia? Existia outrora no céu um fantástico arco-íris: nós conhecemos sua trama, sua textura, ele figura no triste catálogo dos objetos de uso comum. A filosofia corta as asas do anjo; submete todos os mistérios à regra e à linha reta; esvazia o espaço habitado e caça os gnomos da mina, desfia o arco-íris”.²¹⁰

²⁰⁷ Ibidem, p. 305.

²⁰⁸ Ibidem, p. 306.

²⁰⁹ Ibidem, p. 307.

²¹⁰ Lamia, part II, *The Poems of John Keats*, London, Simprin, Marshall, Hamilton and Co, s.d., p. 318, *apud* ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp*, Oxford, U.p., 1971, p. 307 (Do not all charms fly/ At the mere touch of cold philosophy?/ There was an awful rainbow once in heaven:/ We know her woof, her texture; she is given/ In the dull catalogue of common things./ Philosophy will clip an Angel's wings./ Conquer all mysteries by rules and line,/ Empty the haunted air, and gnomed mine/ Unwweave a rainbow...)

Para Coleridge, a ameaça da ciência à poesia torna-se mais profunda nas pretensões metafísicas equivocadas e ilimitadas do atomismo e do mecanicismo. De hipóteses de trabalho úteis para a investigação física, elas foram convertidas, ilicitamente, primeiro em um fato e em seguida em uma visão total do universo. Em sua análise das faculdades e suas funções, Coleridge acrescenta que a fonte dos diversos erros do mecanicismo do século XVIII, na política, na moral e na arte, foi a “crescente alienação e auto-suficiência do entendimento”²¹¹ que, como “faculdade da ciência e dos fenômenos”²¹², deveria ter sido empregado propriamente apenas “como uma ferramenta ou *organon*”.²¹³

Além de despojar a poesia da imaginação, a filosofia de Newton teria consolidado a ruptura entre razão e fé, operando uma nova cisão entre ciência e teologia.

A problemática da separação entre razão e fé é uma preocupação constante no pensamento do século XVII, a partir do surgimento da ciência moderna. Já Galileu, em carta à senhora Cristina de Lorena (1615), procurava distinguir o papel destas duas instâncias do saber. Dizia ele: “Nas discussões de problemas concernentes à Natureza, não se deveria começar com a autoridade de passagens das Escrituras, mas com as experiências sensíveis e com as demonstrações necessárias”²¹⁴. Em outra passagem acrescentava : “A intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu”.²¹⁵

²¹¹ Ibidem, p. 310.

²¹² Ibidem, idem.

²¹³ Ibidem, idem.

²¹⁴ GALILEU, G. Ciência e fé, Cartas de Galileu sobre a questão religiosa, trad. de Carlos Arthur R. do Nascimento, Ed. Nova Stella, 1988, p. 49.

²¹⁵ Ibidem, p. 52.

Voltaire, seguindo Galileu e Espinosa, considera um dos grandes males do gênero humano o fato de os padres exorbitarem de suas atribuições ocupando-se de assuntos filosóficos e científicos. As soluções e explicações propostas por eles para problemas no âmbito da ciência resultaram em erros grosseiros, pois estavam ocupados demais com sacrifícios, oráculos, divindades, augúrios, para estudar seriamente²¹⁶. Foram antes astrólogos do que astrônomos, charlatães do que sábios : a ciência assegura-nos “que a luz vem do sol e que os planetas giram em torno deste astro”²¹⁷, diz Voltaire, mas na Bíblia lê-se que “a luz foi feita antes do sol e que este deteve-se sobre a cidade de Gabão”.²¹⁸

Na “Carta sobre os pensamentos de Pascal,” a tese da ignorância e do charlatanismo dos profetas mostra-se de forma mais nítida, e Voltaire parece parafrasear Espinosa²¹⁹:

“O cristianismo somente ensina a simplicidade, a humanidade, a caridade. Querer reduzi-lo à metafísica, é transformá-lo numa fonte de erros”.²²⁰

Nos **Elementos da filosofia de Newton**, ao conclamar as pessoas de bom senso a não procurar na Bíblia verdades da Física, pois nela devemos aprender

²¹⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *Philosophie*. In: *Oeuvres*, vol. XX, p. 207

²¹⁷ VOLTAIRE. *Lettre sur l'âme* (première rédaction de la lettre XIII, 1738). In: *Lettres Philosophiques*, édition critique par Gustave Lanson, tome I, p. 201 (“...que la lumière vient du soleil, et que les planètes tournent autour de cet astre.”).

²¹⁸ Ibidem, idem (“...que la lumière a été faite avant le soleil, et que le soleil s’est arrêté sur le village de Gabaon.”).

²¹⁹ VERNIERE, Paul. *Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution*, PUF, 1982, p. 499

²²⁰ VOLTAIRE. “Lettre sur les pensées de M. Pascal” (25e. Lettre). In: *Lettres Philosophiques*, édition critique par Gustave Lanson, tome II, p. 186, seguimos a tradução de Marilena Chauí (“Le Christianisme n’enseigne que la simplicité, l’humanité, la charité: vouloir le réduire à la métaphysique, c’est vouloir en faire une source d’erreurs.”).

a nos tornar melhores e não a conhecer a natureza²²¹, Voltaire separa as competências da Ciência e da Teologia. A primeira ensina-nos a conhecer a natureza, a buscar a verdade, ao passo que a segunda ensina ao homem como tornar-se virtuoso. Assim como o verdadeiro conhecimento da natureza não deve mais ser procurado nas Escrituras, ele tampouco deve ser deduzido de uma metafísica dos princípios, como fizera Descartes com sua física dos turbilhões.

Na “Carta sobre Descartes e Newton” (carta XIV), Voltaire apresenta em linhas gerais os principais pontos de divergência entre as especulações metafísicas de Descartes e a *philosophia naturalis* de Newton: a física dos turbilhões de Descartes nunca foi provada, ele não examina o mundo, mas sim imagina-o, ao passo que a Física de Newton, sua lei das atrações dos corpos é uma coisa real, pois seus efeitos são demonstráveis e suas proporções calculáveis.²²² Voltaire sublinha a distância entre elas : “A primeira é um ensaio e a segunda, uma obra-prima”.²²³

Na “Carta sobre o sistema da atração”, Voltaire resume os motivos que tornaram insustentável a física dos turbilhões, apresentando como principal razão a impossibilidade de pô-la de acordo com as leis de Kepler, cuja verdade foi demonstrada²²⁴. Mas ele não deixa de ressaltar o papel de Newton nessa tarefa: “O Sr. Newton parece aniquilar sem apelo todos os turbilhões, grandes e pequenos, o que carrega os planetas em volta do sol e o que faz cada um deles girar sobre si mesmo”²²⁵. Voltaire considera evidente o caráter quimérico dos turbilhões, visto que eles não resistem ao confronto com a experiência. Newton “prova, ou pelo menos torna muito

²²¹ VOLTAIRE. *Éléments de la Philosophie de Newton*. In: *Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, cap. II, p. 451.

²²² VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XV. In: *Oeuvres*, vol. XXII, p. 140.

²²³ Ibidem, Lettre XIV, p. 131 (“La première est un essai, la seconde est un chef-d’oeuvre.”).

²²⁴ Ibidem, Lettre XIV, p. 133.

²²⁵ Ibidem, idem, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural. (“M. Newton semble anéantir sans ressource tous ces tourbillons grands et petits, et celui qui emporte les planètes autour du soleil, et celui qui fait tourner chaque planète sur elle-même.”).

provável até com experiências, que o pleno é impossível, reconduzindo-nos ao vácuo, banido do mundo por Aristóteles e Descartes”.²²⁶ Aos olhos de Voltaire, a ciência de Newton é uma conquista da racionalidade analítica que se limita à observação dos fatos e à descoberta de suas leis.

No **Tratado de metafísica**, Voltaire segue Newton, negando a necessidade de se formular hipóteses para explicar os fenômenos e insistindo na análise como forma de se chegar aos princípios gerais:

“É claro que nunca se deve levantar hipóteses, nunca dizer: Começemos por inventar princípios com os quais tratemos de explicar tudo. Mas é preciso dizer: Façamos a análise exata das coisas e em seguida trataremos de ver com muita desconfiança se elas se relacionam com alguns princípios”.²²⁷

E em outra passagem, ele é mais explícito ao circunscrever o domínio desta racionalidade às relações matemáticas e à experiência:

“Quando não temos o apoio do compasso da matemática, nem do archote da experiência e da física, é certo que não podemos dar um só passo”.²²⁸

²²⁶ Ibidem, Lettre XV, p. 133, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural. (“...il prouve, ou du moins il rend fort probable, et même par des expériences, que le plein est impossible, et il nous ramène le vide, qu’Aristote et Descartes avaient banni du monde.”).

²²⁷ VOLTAIRE. Traité de Métaphysique. In: Oeuvres, vol. XXII, cap. III, p. 203, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural. (“Il est clair qu’il ne faut jamais faire d’hypothèse; il ne faut point dire: Commençons par inventer des principes avec lesquels nous tâcherons de tout expliquer. Mais il faut dire: Faisons exactement l’analyse des choses, et ensuite nous tâcherons de voir avec beaucoup de défiance si elles se rapportent avec quelques principes.”).

²²⁸ Ibidem, p. 204, grifos nossos (“Quand nous ne pouvons nous aider du compas des mathématiques, ni du flambeau de l’expérience et de la physique, il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas.”) Em sua Lettre à M. le Comte des Alleurs, ele questiona: “Como duvidar do que a experiência descobre e a geometria confirma?” (26/11/1738. In: Oeuvres, vol. XXXV, p. 52: “...comment douter de ce que l’expérience découvre, et de ce que la géométrie confirme?”). Nos Éléments de la

Essas duas exigências fundamentais do método da ciência física newtoniana serão consideradas por Voltaire os únicos guias seguros, nos quais a razão deve se apoiar, para que não se extravie em sua busca da verdade.

“É preciso que a matemática²²⁹ dome os desvios de nossa razão, é o bastão dos cegos, não se caminha de maneira nenhuma sem ela, e o que

Philosophie de Newton, em uma carta a um anônimo que serve de último capítulo à teoria da luz, Voltaire considera tarefa da filosofia duvidar de tudo aquilo que não é do domínio das matemáticas e da experiência (*In: Oeuvres*, vol. XXII, deuxième partie, p. 507).

²²⁹ Para Voltaire, a matemática atua no plano da experiência. Ela deve ser empregada no sentido de possibilitar uma compreensão mais exata da realidade empírica : “Se algumas vezes os sinais das paixões nos enganam, o que acontece entretanto raramente ao conhecedor, os sinais das distâncias também nos enganam algumas vezes, mas quando os medimos matematicamente, não há mais erro”(Lettre à M.*** de 13/03/1739. *In: Oeuvres*, vol. XXXV, p. 217: “... si quelquefois les signes des passions nous trompent, ce qui arrive cependant rarement aux connaisseurs, les signes des distances nous trompent aussi quelquefois; mais quand on les mesure mathématiquement, il n’y a plus d’erreur.”). Assim, as relações entre os fenômenos serão traduzidas em relações entre medidas, pesos, ou seja, números. Os princípios matemáticos, que se acreditava que fossem “seres de razão” (por exemplo, Bayle), na verdade “são apenas efeitos de coisas materiais consideradas em suas massas, superfícies, larguras e comprimentos, e extremidades dessas larguras ou comprimentos. Todas as medidas são justas e demonstráveis...”; (*Dictionnaire philosophique*, verbete *Métaphysique*. *In: Oeuvres*, vol. XX, p. 76, seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural : “... ce ne sont en effet que les choses matérielles considérées dans leurs masses, dans leurs superficies, dans leurs simples longueurs ou largeurs, dans les extrémités de ces simples longueurs ou largeurs. Toutes les mesures sont justes et démontrées.”). Diderot, no Plan d’une université..., vê a geometria como “a melhor e a mais simples de todas as lógicas, a mais própria para dar inflexibilidade ao juízo e à razão”(p. 454 : “La géométrie est la meilleure et la plus simple de toutes les logiques, la plus propre à donner de l’inflexibilité au jugement et à la raison”). A matemática fornece as regras do bom pensamento, ela “é a bússola do bom espírito, o freio da imaginação.” (p.455: “c’est la boussole d’un bon esprit, c’est le frein de l’imagination.”). E o seu estudo constitui a forma perfeita para se sanar as ambigüidades da linguagem comum : “Se nossos dicionários fossem bem feitos ou, o que é o mesmo, se as palavras usuais fossem tão bem definidas quanto as palavras ângulos e quadrados, sobrariam poucos erros e disputas entre os homens. É para este ponto de perfeição que todo trabalho sobre a língua deve tender”(DIDEROT, D. Plan d’une Université pour le Gouvernement de Russie, Paris, Garnier Frères, 1966, tome III, p. 455: “Si nos dictionnaires étaient bien faits ou, ce qui revient au même, si les mots usuels étaient aussi bien définis que les mots angles et carrés, il resterait peu d’erreurs et de disputes entre les hommes. C’est à ce point de perfection que tout travail sur la langue doit tendre”). A respeito das relações entre linguagem e matemática e as cautelas de Diderot para com o matematismo universal, ver ROMANO, R. Silêncio e ruído, Editora da UNICAMP, 1996, p. 12/13 e 42/43.

existe de certo em física deve-se a ela e à experiência”.²³⁰

Voltaire não se afasta da racionalidade newtoniana. E não se cansa de repetir: quem deseja dedicar-se ao estudo da natureza, bem como a todas as coisas do mundo, deve restringir-se ao exame dos fatos e à descoberta da conexão entre eles: os princípios gerais²³¹. Ou seja deve-se tomar os fatos como ponto de partida e proceder por análise. Ver, tatear, medir, pesar, enumerar, reunir, separar são os passos sucessivos da razão em sua busca da verdade.²³²

Essa racionalidade limitada pela experiência deve abster-se de investigar a essência das coisas, os primeiros princípios, as causas finais ou o seu mecanismo, pois tais especulações estão muito além do alcance de nossa razão.²³³

“Oh, homem! Este Deus te deu o entendimento para te bem conduzir e não para penetrar na essência das coisas que ele criou”.²³⁴

Contra os dogmáticos orgulhosos que têm por divisa : *Que ne sais-je pas?* e acreditam ter o direito de julgar e condenar aquilo que não entendem,

²³⁰ Lettre à M. ***, de 13/03/1739, vol. XXXV, p. 219 (“Il faut que les mathématiques domptent les écarts de notre raison; c’est le bâton des aveugles, on ne marche point sans elle; et ce qu’il y a de certain en physique est dû à elles et à l’expérience.”).

²³¹ VOLTAIRE. *Des Singularités de la Nature*. In: *Oeuvres*, vol. XXVII, p. 126.

²³² Em sua Lettre à M.L.C., de 23/12/1768. In: *Oeuvres*, vol. XLVI, p. 202, Voltaire aconselha-o a proceder como Boyle, Galileu e Newton se quiser aplicar-se ao estudo da natureza, ou seja, “examinar, pesar, calcular e medir, mas nunca adivinhar” (“examiner, peser, calculer et mesurer, mais jamais deviner”). Adiante recomenda que ele leia os bons autores que só têm a experiência e o cálculo como guia (p.204).

²³³ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbetes : *occultes*, vol. XX, p. 133; *âme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, section I, p. 130 e ss., p. 169; *bornes de l’esprit humain*. In: *Oeuvres*, vol. XVIII, p. 552). *Le Philosophe Ignorant*. In: *Oeuvres*, vol. XXVI, cap. II, p.48; cap. IX, p. 53; cap. XI, p. 53/54; cap. XII, p. 55; *Traité de Métaphysique*. In: *Oeuvres*, vol. XXII, cap. III, p. 203.

²³⁴ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbe *âme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, section XI, p. 168, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves, Abril Cultural (“O homme! Ce Dieu t’a

Voltaire propõe o seu “ceticismo modesto”, consciente dos limites da razão humana tendo por divisa o *Que sais-je ?* de Montaigne.²³⁵

Em Montaigne, essa divisa sintetiza a sua atitude cética com relação ao poder cognitivo da razão humana e suas pretensões de atingir conhecimentos sólidos e imutáveis. “Tudo o que a razão e a inteligência produzem, tanto o verdadeiro como o falso, está sujeito à incerteza e à discussão”²³⁶. Essa razão sempre tão limitada e fraca, sujeita a falhas e erros, nada comunica de seguro a respeito da natureza das coisas, nem sobre o próprio homem. Suas apreciações são diversas e contraditórias: “A razão dá às coisas as mais diversas aparências: é uma marmita que se pega ora por uma asa, ora por outra”.²³⁷ Ao questionar a essência do homem, sua alma, seu corpo, constata uma infinidade de opiniões contraditórias, um amontoado de coisas insólitas. Face às limitações da razão, sua impotência cognitiva, sua maleabilidade para se adequar a todas as circunstâncias e compromissos, Montaigne apregoa o relativismo das metafísicas, religiões e ciências.

Sílvio Lima, ao analisar o ceticismo de Montaigne, afirma que ele é aparente. Na verdade, trata-se, por um lado, de um instrumento de auto-defesa e de segurança pessoal contra o fanatismo e, por outro lado, um processo crítico de auto-formação do espírito moderno.²³⁸ Contra o fanatismo e, seus extremismos sanguinários, que tende a ver seu credo como absoluto, Montaigne apregoa o relativismo, a defesa da

donné l’entendement pour te bien conduire, et non pour pénétrer dans l’essence des choses qu’il a créées.”).

²³⁵ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, Garnier Flammarion, Paris, 1964, verbete *bornes de l’esprit humain*, p. 72.

²³⁶ MONTAIGNE, *Essais*, Livre II, chap. XII, p. 218, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, seguimos a tradução de Sérgio Milliet, Abril Cultural (“Toutes choses produites par nostre propre discours et suffisance, autant vraies que fauces, sont subjectes à incertitude et debat.”).

²³⁷ Ibidem, p. 247 (“Voilà comment la raison fournit d’apparence à divers effects. C’est un pot à deux anses, qu’on peut saisir à gauche et à droite.”).

²³⁸ LIMA, Sílvio. *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, p.86, Livraria Acadêmica Saraiva, São Paulo, 1946.

tese da convivência pacífica de todas as doutrinas. Com relação à formação do espírito crítico, os *Ensaio*s representam a fase preliminar da razão moderna e a sua reivindicação de tudo submeter ao exame crítico, à análise, ao ensaio, à pesagem. A razão funciona como uma espécie de balança que, ao ensaiar as teorias, ao inquirir seu valor de verdade, experimenta-as no contato com a vida. A atitude cética de Montaigne traduziria, no fundo, a negação do conceptualismo, do formalismo da razão aristotélico-tomista, que se dedicava à classificação ontológica dos gêneros e espécies, à busca das primeiras causas e dos primeiros princípios das coisas, para afirmar uma nova razão, cônica de seus limites e fraquezas, que vê o conhecimento como fruto do exercício crítico e do confronto das idéias no contato direto com a vida, com o real.

Para Voltaire, a nossa razão deve manter-se ao nível do que é dado à experiência²³⁹, sem se preocupar em interrogar o “por quê” e o “como”, pois perguntar como pensamos, como sentimos e como nossos movimentos obedecem a nossa vontade, como e por que alguma coisa existe, é perguntar sobre segredos do Criador²⁴⁰. Nós não sabemos e nada poderemos saber acerca de nós, exercemos os poderes do nosso corpo e entendimento sem conhecê-los; nem tampouco fora de nós, nada sabemos dos segredos da natureza, o universo é um todo imenso e incomensurável que não podemos compreender. Enfim tudo o que há, é um enigma a respeito não sendo dado ao homem decifrá-lo.²⁴¹

²³⁹ Voltaire no *Traité de Métaphysique*. in: *Oeuvres*, vol. XXII, cap. III, p. 204 (seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural), diz que é suficiente sabermos que “todas as nossas idéias nos vêm pelos sentidos, já que, quando nossos sentidos nos faltam, as idéias nos faltam igualmente” (“... toutes nos idées nous viennent par les sens; puisque lorsque les sens nous manquent, les idées nous manquent”).

²⁴⁰ *Traité de Métaphysique*, cap. III, p. 204; *Éléments de la Philosophie de Newton*, deuxième partie, cap. IX, p. 480. Na sua *Histoire de Jenni*. (in: *Oeuvres*, vol. XXI, cap. VIII, p. 557) Voltaire diz: “Já lhe provei que existe uma inteligência suprema, um poder eterno ao qual devemos uma vida transitória, não lhe prometi explicar o por quê e o como” (“Je vous ai, je pense, prouvé qu’il existe une intelligence suprême, une puissance éternelle à qui nous devons une vie passagère: je ne vous ai point promis de vous expliquer le pourquoi et le comment.”).

²⁴¹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *occultes*. In: *Oeuvres*, vol. XX, p. 133

Face à impotência da razão humana para obter esses conhecimentos, Voltaire confessa-se ignorante²⁴² e sobrecarregado de dúvidas.²⁴³

“Eu ratifico hoje esta confissão, com mais diligência do que tinha outrora, porque tendo muito mais lido, mais meditado e estando mais instruído, eu posso afirmar mais seguramente que nada sei”.²⁴⁴

A dúvida e o reconhecimento da ignorância não significam que Voltaire seja cético no sentido clássico. Ele não nega a possibilidade de se atingir um conhecimento verdadeiro sobre as coisas. O seu ceticismo diz respeito à capacidade da razão humana de obter conhecimentos sobre o supra-sensível. Trata-se na verdade de reconhecer que nossa razão é limitada²⁴⁵, fraca e que não podemos especular sobre o

²⁴² O *Philosophe Ignorant*. (in: *Oeuvres*, vol. XXVI, cap. I, p. 47, seguimos a tradução de Marilena Chauí) começa com uma confissão da ignorância humana: “Quem és? De onde vens? Que fazes? O que te tornarás? Questões que deve ser posta a todos os seres do universo, mas que nenhum responde”. (“Qui es-tu? D’où viens-tu? Que fais-tu? Que deviendras-tu? C’est une question qu’on doit faire à tous les êtres de l’univers, mais à laquelle nul ne nous répond.”). Esse mesmo aspecto é sublinhado na conclusão de *Micromégas*: o viajante de Sirius, cujas faculdades e inteligência excediam em muito as dos homens, ofereceu como presente de despedida aos seus anfitriões europeus um livro de Filosofia, onde poderiam encontrar explicações acerca da “essência das coisas”. O livro foi levado para Paris à “Académie des Sciences”, mas, quando o velho secretário o abriu, verificou que o mesmo estava em branco do princípio ao fim. “Ah! disse ele, eu bem que o suspeitara”. (vol. XXI, p. 122: “Ah! dit-il, je m’en étais bien douté!”).

²⁴³ No *Philosophe Ignorant*, após uma longa investigação em busca de explicações para questões metafísicas, Voltaire declara que contando consigo mesmo e com Locke encontra-se “possuidor de quatro ou cinco verdades, libertado de uma centena de erros e sobrecarregado de uma quantidade imensa de dúvidas” (in: *Oeuvres*, vol. XXVI, cap. XXX, p. 78, seguimos a tradução de Marilena Chauí: “...Je me suis trouvé possesseur de quatre ou cinq vérités, dégagé d’une centaine d’erreurs, et chargé d’une immense quantité de doutes.”).

²⁴⁴ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *occultes*, vol. XX, p. 133, grifos nossos (“Je ratifie aujourd’hui cette confession avec d’autant plus d’empressement qu’ayant depuis ce temps beaucoup plus lu, plus médité, et étant plus instruit, je suis plus en état d’affirmer que je ne sais rien.”).

²⁴⁵ No *Discours en Vers sur l’Homme* (quatrième discours), Voltaire adverte os sábios sobre os limites da razão humana: “A razão te conduz: avance à sua luz;/ Anda ainda alguns passos, mas limita tua caminhada./ A beira do infinito teu percurso deve parar;/ Lá começa um abismo, é preciso respeitá-lo.” (in *Oeuvres*, vol. IX, p. 401: “La raison te conduit: avance à sa lumière;/ Marche encor

que nos transcende.²⁴⁶ Mas essa razão, que não ultrapassa os limites da experiência, ao deixar de especular sobre o além, não se identificaria com a razão resignada com seu próprio destino, que Leibniz acusava de ser uma “*raison paresseuse*” ?

Nos **Essais de Théodicée**, Leibniz considera que praticamente todo o gênero humano teve sua razão turvada por um sofisma que os estóicos denominavam de “*raison paresseuse*” :

“Porque ele [o gênero humano] tendia a nada fazer ou pelo menos a não se preocupar com nada, seguindo apenas as inclinações dos prazeres presentes, pois dizia-se que, se o futuro é necessário o que tiver de acontecer, acontecerá, independentemente do que cada um possa fazer (...). Existe uma verdade no acontecimento futuro que é predeterminado pelas causas, e Deus a preestabeleceu, estabelecendo as causas”.²⁴⁷

Esse sofisma resultante do mau entendimento da idéia de necessidade²⁴⁸, quando empregado na vida prática, leva o homem a se abster de tomar

quelques pas, mais borne ta carrière./ Au bord de l'infini ton cours doit s'arrêter./ Là commence un abîme, il faut le respecter.”).

²⁴⁶ Kant, no prefácio da primeira edição da Crítica da Razão Pura, também constata essas limitações da razão: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.” (KANT, Crítica da Razão Pura, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 3)

²⁴⁷ LEIBNIZ, G. Essais de Théodicée, préface, Flammarion, Paris, 1969, p.30 (“parce qu’il allait à ne rien faire ou du moins à n’avoir soin de rien, et à ne suivre que le penchant des plaisirs présents. Car, disait-on, si l’avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera quoique je puisse faire. (...) il y a une vérité dans l’événement futur, qui est prédéterminé par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes.”).

²⁴⁸ Russell comenta que Leibniz não discute em nenhuma de suas obras o verdadeiro significado da idéia de necessidade. Ele distingue vários tipos de necessidade: metafísica, hipotética e moral. Mas apenas a necessidade metafísica ou lógica pode ser rigorosamente chamada de necessidade. Nesse sentido, a necessidade é uma propriedade das proposições analíticas. Uma proposição necessária é aquela cuja contraditória é impossível, mas “o impossível”, diz Russell, “só pode ser definido mediante o necessário; e portanto tal afirmação nada esclarece acerca da necessidade” (RUSSELL, B.

decisões, de refletir, conformando-se com os desígnios de seu destino. Assim, por exemplo, quando o homem se defronta com questões de ordem moral, ele recorre à *raison paresseuse* para se isentar do trabalho penoso do pensar e discutir “questões espinhosas e de difícil deliberação”²⁴⁹. Ele prefere entregar-se à sua própria sorte ou às inclinações.

Ao contrário dessa *raison paresseuse*, imobilizada face ao destino inevitável, a razão para Voltaire é eminentemente operante, tudo investiga, examina, analisa, discute e só após esse penoso trabalho de reflexão tomou consciência de seus limites. Contra toda e qualquer tentativa de se querer rotular esta razão de *paresseuse*, Voltaire objeta que se trata na verdade de uma razão esclarecida e submissa, que sabe que um ser fraco não pode penetrar no infinito²⁵⁰. E acrescenta: “ela é o repouso razoável do sábio que correu em vão, e, afinal de contas, *philosophie paresseuse* vai melhor que teologia turbulenta e quimeras metafísicas”.²⁵¹

Encontramos assim em germe em Voltaire o esboço de uma crítica preocupada em limitar os poderes da razão, sem ainda estabelecer os critérios para se determinar estes limites e as condições em que a razão pode ser usada legitimamente, o que só será feito mais tarde por Kant. Ele defende uma racionalidade empírico-analítica, restrita aos fatos e, em nome dela, condena a metafísica tradicional e suas especulações sobre o transcendente.²⁵² Mas essa condenação não é total, pois ele parece

A filosofia de Leibniz, p. 25). Essa “necessidade absoluta” ou metafísica não se reconhece nas ações livres, e assim a liberdade é preservada do constrangimento, pois seu princípio não vem de fora e nem tampouco da verdadeira necessidade (LEIBNIZ, G. Essais de Théodicée, préface, p.37).

²⁴⁹ Ibidem, p. 31.

²⁵⁰ VOLTAIRE. Des Singularités de la Nature. In: Oeuvres, vol. XXVII, p. 127.

²⁵¹ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *faculté*. In: Oeuvres, vol. XVIII, p. 72. (“... c’est le repos raisonnable de gens qui ont couru en vain; et après tout, philosophie paresseuse vaut mieux que théologie turbulente et chimères métaphysiques.”)

²⁵² Kant também defende uma filosofia da natureza que tenha como “pedra de toque” a experiência e manifesta seu desprezo pela metafísica tradicional porque esta utiliza princípios que ultrapassam esses limites, gerando as conhecidas disputas entre os diversos sistemas. “O teatro destas disputas,

vislumbrar um bom uso da metafísica. Esta contém, de um lado, todas as coisas que os homens de bom senso sabem e, de outro, as coisas que eles não sabem e que nunca poderão saber²⁵³. Mas o que os homens sabem? E o que eles não sabem? Eles sabem que eles existem, sentem e pensam; o que é uma idéia simples, uma idéia composta; eles sabem medir os corpos. Mas eles não sabem o que é este ser que tem as idéias, o que é a alma, como o pensamento se forma no entendimento.²⁵⁴

Com base na resposta à questão sobre os limites do conhecimento, é possível distinguir dois domínios da metafísica: o da metafísica clássica, com seus romances e quimeras, preocupada com questões inacessíveis à razão, e um novo, que tem seu conteúdo reduzido para subordiná-la aos limites da experiência. Esta metafísica está preocupada com as verdadeiras aquisições do nosso espírito.

D'Alembert, no **Ensaio sobre os elementos de filosofia**, também condena a metafísica tradicional e suas questões “insolúveis e frívolas (...) alimento de espíritos temerários ou de espíritos falsos”²⁵⁵. Para ele, perguntar se a alma pensa ou sente, em que consiste a união do corpo e da alma e sua influência recíproca, em que momento a alma é unida ao corpo são questões que estão “acima de nossos conhecimentos e com que cuidado devemos excluí-las dos **Elementos de filosofia**”²⁵⁶. As respostas dos filósofos a essas questões “não merecem lugar algum numa obra destinada unicamente a encerrar os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito

infindáveis”, diz Kant, chama-se “Metafísica (...). No nosso tempo, tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo” (KANT, Crítica da Razão Pura, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 3/4).

²⁵³ Lettre au prince Royal de Prusse, de 17/04/1737. In: Oeuvres, vol. XXXIV, p. 249.

²⁵⁴ Dictionnaire Philosophique, verbetes: *âme*. In: Oeuvres, vol. XVII, section I, p.131/132; section IV, p. 141/142; *bornes de l'esprit humain*, vol. XVIII, p. 49; Lettre au prince Royal de Prusse, de 17/04/1737, vol. XXXIV, p. 249.

²⁵⁵ D'Alembert, Ensaio sobre os elementos de filosofia, trad. de Beatriz Sidou, Campinas/SP., Ed. Unicamp, 1994, p. 87.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 94.

humano”²⁵⁷. Mas, no **Discurso preliminar**, ele dá uma nova validação a este saber : “No que diz respeito à Metafísica, parece que Newton não a negligenciava inteiramente. Era um filósofo demasiadamente grande para não sentir que ela é a base de nossos conhecimentos e que é preciso procurar somente nela noções precisas e exatas de tudo”²⁵⁸.

Condillac, na introdução do *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, procura distinguir duas formas de metafísica . A má é “ambiciosa, quer desvendar todos os mistérios, a natureza, a essência dos seres, as causas mais escondidas.”²⁵⁹ Com ela “o espírito contenta-se com noções vagas e palavras que não têm sentido.”²⁶⁰ A boa, mais moderada dedica suas pesquisas à fraqueza do espírito humano²⁶¹ e sabe manter-se dentro dos limites que lhe são traçados. Com ela “adquirem-se poucos conhecimentos, mas se evita o erro; o espírito torna-se certo e compõe-se sempre de idéias claras.”²⁶²

Essa distinção permite-nos entender a atitude antimetafísica dos filósofos das luzes. A metafísica criticada por eles, que perdeu seu prestígio e tem sua falência decretada, é a metafísica tradicional, a má, perdida no terreno das vagas especulações sem fundamento; enquanto que a emergente, a boa, reduzida a uma

²⁵⁷ Ibidem, p. 95.

²⁵⁸ D' ALEMBERT. *Discurso Preliminar da Enciclopédia*. São Paulo, Ed. UNESP, ed. bilíngüe, p. 73.

²⁵⁹ CONDILLAC, E. *Essai sur l' Origine des Connaissances Humaines*, Introduction, p. 2. In: *Oeuvres Complètes*, tome I (“...ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées.”).

²⁶⁰ Ibidem, idem. (“l'esprit se contente de notions vagues et de mots qui n'ont aucun sens”).

²⁶¹ Ibidem, p. 2.

²⁶² Ibidem, idem (“On acquiert peu de connaissances, mais on évite l'erreur; l'esprit devient juste et se forme toujours des idées nettes”). Em *Les Monades*, Condillac distancia-se desses limites traçados por ele mesmo, para diferenciar a boa da má metafísica. Após criticar o que existe de falso no sistema das mônadas, ou seja, as hipóteses leibnizianas concernentes às noções de força atribuída a cada mônada, suas percepções e suas representações do universo, reduzindo-as a um emaranhado de hipóteses infundadas, ele assume a defesa da causa das mônadas e propõe-se fundar um novo sistema sobre elas. (CONDILLAC, E. *Les Monades*, éditions Jérôme Millon, 1994).

epistemologia ou análise filosófica²⁶³, eles pretendem assegurar a autenticidade do seu saber. Condillac elogia essa metafísica em inúmeras passagens de seu *Essai*: a metafísica, diz ele, contribui para “tornar o espírito luminoso, preciso e desenvolvido”²⁶⁴. E considera, ser possível utilizar na metafísica os mesmos métodos das ciências matemáticas: “Pareceu-me que se podia raciocinar em metafísica e em moral com tanta exatidão quanto em geometria”.²⁶⁵ É possível “determinar como eles [os geômetras] o sentido das expressões de maneira precisa e invariável, enfim prescrever (...) uma ordem bastante simples e fácil para chegar à evidência.”²⁶⁶

Em Condillac, portanto, a boa metafísica deve restringir-se à análise das operações do entendimento e, para realizá-la, faz-se necessário seguir o desenvolvimento do pensamento, pois só descobrindo a maneira como nossas idéias se formam será possível perceber o grau de validade que elas comportam.²⁶⁷

O jovem Diderot, inspirando-se no *Ensaio* de Locke, também considera que, só na gênese do espírito humano, isto é, no seu processo lógico e cronológico, é possível encontrar uma solução satisfatória para o problema de sua

²⁶³ Os empiristas contemporâneos como Schlick, Neurath e Carnap em seu projeto de unificação da linguagem da ciência, também se mostraram adversários da metafísica tradicional. Recusavam-na porque suas proposições não eram claras, ou eram destituídas de sentido ou ainda não passavam de pseudo-proposições. Recusavam-na também porque tal metafísica tinha a pretensão de conhecer a realidade aprioristicamente, sem utilização de qualquer material empírico (“A Concepção Científica do Mundo – O Circulo de Viena”, p. 11. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, nº 10, p. 5-20, 1986). Os empiristas contemporâneos atribuem um outro papel à filosofia (metafísica): “A tarefa do trabalho filosófico consiste neste esclarecimento de problemas e enunciados, não porém, em propor enunciados ‘filosóficos’ próprios” (op. cit., p. 10). A filosofia reduz-se assim, à elucidação de proposições e problemas científicos, a uma análise lógica da linguagem.

²⁶⁴ CONDILLAC, E. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, Introduction, p. 1. In: *Oeuvres*, tome I (“rendre l'esprit lumineux, précis et étendu”).

²⁶⁵ Ibidem, p.1 e 2 (“Il me parut qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie.”).

²⁶⁶ Ibidem, idem (“déterminer comme eux [les géomètres] le sens des expressions d'une manière précise et invariable; enfin se prescrire (...) un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence.”).

²⁶⁷ GUSDORF, G. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1971, p. 237.

natureza.²⁶⁸ Mas, ao contrário do empirismo de Locke que pretende explicar o entendimento por ele mesmo, sem recorrer a nenhuma mediação, isto é, por uma espécie de psicologismo que se funda na dupla recusa, de Deus e do corpo, Diderot acredita que nossos conhecimentos e idéias se moldam à configuração do corpo. “Jamais duvidei de que o estado de nossos órgãos e de nossos sentidos tem muita influência sobre nossa metafísica e sobre nossa moral, e de que nossas idéias mais puramente intelectuais, se posso assim exprimir-me dependem muito de perto da conformação de nosso corpo”²⁶⁹

É preciso, pois, retornar à ordem do corpo para explicar a ordem do espírito.²⁷⁰ No processo de conhecimento, precedendo a experiência, há assim um *a priori* biológico, a ordem universal da necessidade vital, como também um *a priori* psicológico, a ordem singular do caráter, que diz respeito às percepções do indivíduo e a sua história. Assim, com Diderot, o psicologismo de Locke torna-se uma psicofisiologia.²⁷¹ É tendo por base esses *a priori* que a verdadeira metafísica deve examinar nossas faculdades, a fim de que possa conhecer os seus limites. É somente através desse exame que podemos constatar que :

“O entendimento tem seus preconceitos; os sentidos, sua incerteza; a memória, seus limites; a imaginação, seus vislumbres; os instrumentos, sua imperfeição. Os fenômenos são infinitos; as causas, ocultas; as formas talvez transitórias; (...) e que só

²⁶⁸ SCHMITT, Eric-Emmanuel . “La Question du Sensualisme,” p. 372. In: *Revue Philosophique*, 1984.

²⁶⁹ DIDEROT, D. *Lettre sur les Aveugles*, Garnier Frères. In: *Oeuvres Philosophiques*, Éditions Garnier Frères, 1984, p. 92 seguimos a tradução de J. Guinsburg, Abril Cultural. (“Je n’ai jamais douté que l’état de nos organes et de nos sens n’ait beaucoup d’influence sur notre métaphysique et notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps.”).

²⁷⁰ SCHMITT, E. “La Question du Sensualisme”, p.378.

²⁷¹ Ibidem, p. 373.

temos uma experiência lenta, uma reflexão limitada”.²⁷²

Assim, apesar da crítica e rejeição à metafísica clássica, subsiste, na filosofia das luzes, uma pesquisa dos poderes da razão humana, que mantém o nome de metafísica, mas em sentido distinto do tradicional. A palavra metafísica passa a designar o estudo do alcance e dos limites da razão humana. Sua principal meta é estudar a produção de nossas idéias, é este o seu objeto principal e ela deve restringir-se a ele. Essas realidades devem ser abordadas através de uma metodologia empírico-analítica.

Locke está na origem dessa nova forma de se conceber a metafísica. Ele será visto pelos filósofos das luzes como o “Newton” desse novo domínio de conhecimentos. D’Alembert, no **Discurso preliminar**, diz que Locke “criou a metafísica quase como Newton criara a física”²⁷³ : reduziu a metafísica à “física experimental da alma”²⁷⁴. Na **Enciclopédia**, Diderot vê Locke como o precursor da metafísica preocupada com o estudo dos fenômenos produzidos pela mente humana²⁷⁵. E Voltaire considera-o como “o mais metódico, o mais sábio e o lógico mais exato.”²⁷⁶

²⁷² DIDEROT, D. *De l’Interprétation de la Nature*, af. XXII, p. 20. In: *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier, Frères, 1966, vol. II, seguimos a tradução de Magnólia Costa Santos, Iluminuras. (“L’entendement a ses préjugés; le sens, son incertitude; la mémoire, ses limites; l’imagination, ses lueurs; les instruments, leur imperfection. Les phénomènes sont infinis; les causes, cachées; les formes, peut-être transitoires. Nous n’avons (...) qu’une expérience lente, qu’une réflexion bornée.”).

²⁷³ D’ALEMBERT, *Discurso Preliminar*, p. 73.

²⁷⁴ Ibidem, idem.

²⁷⁵ DIDEROT, D. *Encyclopédie*, verbete *Locke*. In: *Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. XV, p. 519. Diderot afirma que “cabe somente àquele que praticou a medicina durante longo tempo escrever sobre a metafísica; foi somente ele quem viu os fenômenos, a máquina tranquila ou furiosa; fraca ou vigorosa; sã ou quebrada; delirante ou prudente, sucessivamente imbecil, esclarecida, estúpida, ruidosa, muda, letárgica, ativa viva e morta” (“Il n’appartient qu’à celui qui a pratiqué la médecine pendant longtemps d’écrire de la métaphysique; c’est lui seul qui a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délirante ou réglée, successivement imbecile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, agissante, vivante et morte.”).

²⁷⁶ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p.121.

Até ele, a metafísica era apenas um vasto campo de quimeras, Locke só foi verdadeiramente útil porque restringiu esse campo em que os metafísicos se perdiam.²⁷⁷

Mas o que fez Locke para merecer tantos elogios por parte desses filósofos? Como entender esta nova metafísica, da qual ele é considerado precursor, desvinculada de sua tradição ontológica e reduzida a uma “física da alma”? Aos olhos de Voltaire, Locke é o mestre do pensar.²⁷⁸ Com sua “prudência e modéstia”,²⁷⁹ ao pretender conhecer o espírito humano, ele se absteve de recorrer a todo além, excluiu o caminho da transcendência e suas explicações metafísicas e teológicas para contentar-se com o conhecimento do entendimento a partir de si mesmo.²⁸⁰

²⁷⁷ VOLTAIRE. *Dieu et les Hommes*. In: *Oeuvres*, vol. XXVIII, cap. XXXVIII, p. 221.

²⁷⁸ Voltaire no *Le Siècle de Louis XIV*, vol. XV, cap. XXXIV, p. 561, declara que os ingleses, sobretudo em filosofia, foram os mestres de outras nações e que ele próprio fez seu aprendizado em suas escolas. Em sua Lettre à Thiériot, de 12/08/1726, in: *Oeuvres*, vol. XXXIII, p. 159, ele fala de suas pretensões de ir morar na Inglaterra para “aprender a pensar”. E, em sua Lettre à Mme du Deffand, de 13/10/1759, ele comenta: “nós não temos, senão depois de 30 anos, aprendido um pouco de boa filosofia dos ingleses (vol. XL, p.192: “Nous n’avons même que depuis trente ans appris un peu de bonne philosophie des Anglais.”). E, em sua Lettre à Marmontel, de 1º/11/1769: os ingleses “nos ensinaram a raciocinar ousadamente” (XLVI, p. 490: “nous ont appris à raisonner hardiment”).

²⁷⁹ No *Philosophe Ignorant*, vol. XXII, cap. XXIX, p. 74, (seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural), Voltaire comenta que, após tantas buscas inúteis, ele retornou a Locke, “como o filho pródigo retorna à casa de seu pai” (“Je suis revenu à Locke, comme l’enfant prodigue qui retourne chez son père.”). E lançou-se “nos braços de um homem modesto, que nunca finge saber aquilo que não sabe.” (“Je me suis rejeté entre les bras d’un homme modeste, qui ne feint jamais de savoir ce qu’il ne sait pas.”). Em sua Lettre à Thiériot, de 3/10/1758, Voltaire considera Locke o único metafísico razoável, que ele conhece (vol. XXXIX, p. 512) E, em suas *Mémoires*, diz: “eu o via como o único metafísico razoável, elogiava sobretudo esta moderação tão nova”. (In: *Oeuvres*, vol. I, p. 21: “Je le regardais comme le seul métaphysicien raisonnable; je louais surtout cette retenue si nouvelle.”).

²⁸⁰ Na Introdução do *Essay*, (in *The Works of John Locke*, vol. I a III, reprinted by Scientia Verlag Aalen, 1963, seguimos a tradução de Anoar Aiex, Abril Cultural), Locke declara sua pretensão de fazer do entendimento objeto de pesquisa e análise. Diz ele: “Desde que o entendimento situa o homem acima dos outros seres sensíveis e dá-lhe toda vantagem e domínio que tem sobre eles, consiste certamente num tópico, ainda que por sua natureza, merecedor de nosso trabalho investigá-lo. O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as coisas, não se observa a si mesmo, requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto”. (vol. I, Introduction, § 1, p. 1: “Since it is the understanding, that sets man above the rest of sensible beings, and gives him all the advantage and dominion which he has over them; it is certainly a subject, even for its nobleness, worth our labour to inquire into. The understanding, like the eyes, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself; and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its

Roland Desné, ao analisar o prestígio de Locke e Newton entre os filósofos franceses do século XVIII, comenta que foi pela recusa do dualismo cartesiano e pela defesa da observação e da análise, contra o espírito sistemático que Locke se impôs como “mestre da sabedoria”.²⁸¹

No **Ensaio acerca do entendimento humano**, Locke criticou a doutrina difundida no século XVII, segundo a qual princípios inatos impressos por Deus na alma dos homens e confirmados pelo consenso universal de que são objeto, são considerados como fundamentos do conhecimento da moral ou da religião.²⁸² A crença em tais princípios impõe um limite arbitrário à investigação e ao livre exame, favorecendo a preguiça, o dogmatismo e o abuso de autoridade, uma vez que fornece ao espírito a evidência e a autoridade de princípios últimos e indemonstráveis, ao invés de uma fundamentação crítica²⁸³. O meio para se alcançar a verdade e o conhecimento consiste não em receber esses princípios cegamente e com resignada fé de outrem, mas

own object.”). E, no Book II, cap. XI, §16, p. 152, ele acrescenta: “Apenas posso me manifestar acerca do que desvendo em mim mesmo (“I can speak but of what I find in myself...”). Nas Lettres Philosophiques, Lettre XIII, (seguimos a tradução de Marilena Chauí, Abril Cultural), Voltaire comenta: “ele [Locke] consulta sobretudo, seu próprio testemunho, a consciência do seu pensamento.(p. 123: “Il [Locke] consulte surtout son propre témoignage, la conscience de sa pensée”).

²⁸¹ DESNÉ, Roland. “A Filosofia Francesa no Século XVIII”. In: CHATELET, François. História da Filosofia, vol. II, publicações Dom Quixote, Lisboa, 1981, p. 238

²⁸² Voltaire concorda com Locke em que não há princípios inatos que sirvam de fundamento do conhecimento, da moral e da religião, mas não aceita o relativismo moral de Locke. Diz ele : “Abandonando Locke neste particular, digo com o grande Newton : *Natura est semper sibi consona* – a Natureza está sempre de acordo consigo mesma. A lei da gravitação que age sobre um astro, age sobre todos os astros, sobre toda a Natureza. Assim também, a lei fundamental da moral age igualmente sobre todas as nações bem conhecidas. Há mil diferenças nas interpretações dessa lei, em mil circunstâncias, mas o fundo subsiste sempre o mesmo e esse fundo é a idéia do justo e do injusto.” (VOLTAIRE. Le Philosophie Ignorant, cap. XXXVI, p. 85. In: Oeuvres, vol. XXVI, seguimos a tradução de Marilena Chauí : “En abandonnant Locke en ce point, je dis avec le grand Newton: “*Natura est semper sibi consona; la nature est toujours semblable à elle-même.*” La loi de la gravitation qui agit sur un astre agit sur tous les astres, sur toute la matière: ainsi la loi fondamentale de la morale agit également sur toutes les nations bien connues. Il y a mille différences dans les interprétations de cette loi, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste.”).

²⁸³ LOCKE. Essay Concerning Human Understanding. In: The works, vol. I, Book I, cap. IV, § 24, p 54.

no esforço de nossa própria razão para apreender idéias claras, distintas e completas,²⁸⁴ pois é tarefa impossível pensar com o espíritos alheio, assim como ver com seus olhos.²⁸⁵

A crítica de Locke às idéias inatas parece não ter sido muito bem entendida por seus contemporâneos. Uma obra anônima da época, **An Account of Mr. Locke's Religion**, interpretava-a como se ele desejasse derrubar as bases da religião. Na verdade, tratava-se não de uma questão religiosa, mas puramente filosófica : a extensão ou os limites dos nossos conhecimentos²⁸⁶. Com esta questão, Locke ousou duvidar de nossa capacidade de conhecer se um ser puramente material pensa ou não.²⁸⁷

Assim, antes do entendimento pretender conhecer algo, faz-se necessário o exame preliminar de sua capacidade de conhecer. Trata-se de determinar para o entendimento humano os limites dentro dos quais a sua atividade pode legitimamente exercer-se e, para tal, observar e analisar o processo de formação das idéias. É esta a tarefa crítica da nova metafísica fundada por Locke.

“É de grande utilidade para o marinheiro saber a extensão de sua linha, embora não possa com ela sondar toda a profundidade do oceano. É conveniente que saiba que ela é suficientemente longa para alcançar o fundo dos lugares necessários para orientar sua viagem e preveni-lo de esbarrar contra escolhos que podem destruí-lo”.²⁸⁸

²⁸⁴ Ibidem, vol. III, Books IV, cap. XII, § 6, p. 82/83. Encontramos nesta crítica de Locke a razão como receptora de “verdades eternas”, os propósitos dos filósofos das luzes em sua cruzada antimetafísica e anti-religiosa, em defesa do livre exercício da razão.

²⁸⁵ Ibidem, vol. I, Book I, cap. IV, § 23, p. 53.

²⁸⁶ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII. In: *Oeuvres*, vol. XII, p. 124.

²⁸⁷ Ibidem, p. 123.

²⁸⁸ LOCKE. *Essay*. In: *The works*, vol. I, Introduction, § 6, p. 5, seguimos a tradução de Anoar Aiex, Abril Cultural (“It is great use to the sailor, to know the length of his line, though he cannot with it fathom all the depths of the ocean. It is well he knows, that it is long enough to reach the bottom, at

A determinação dos limites do entendimento permitir-nos-á discernir as coisas que estão ao seu alcance, daquelas que ultrapassam a sua compreensão²⁸⁹. E evitará que o intelecto se desvie em especulações e disputas sobre assuntos insolúveis, que servem apenas para aumentar e prolongar suas dúvidas e torná-lo indefinidamente cético²⁹⁰. O entendimento não é capaz de saber se seres simplesmente materiais pensam ou não, ele também não sabe em que consiste o pensamento, nem para que tipos de substância o Todo-Poderoso teve o prazer de dar este poder, e ninguém foi capaz de determinar a essência da alma.²⁹¹ Face às especulações da metafísica clássica situadas muito além do alcance de nosso entendimento, devemos abster-nos de nos pronunciar magistralmente e reconhecer nossa ignorância²⁹². É mais prudente empregar nosso espírito, com mais proveito e satisfação, naquelas coisas que estão ao nosso alcance.²⁹³

Locke, ao negar que nosso espírito possa atingir a natureza última das coisas, seus primeiros princípios, quer restringir seus limites ao âmbito de um

such places as are necessary to direct his voyage, and caution him against running upon shoals that may ruin him"). Kant, em sentido diverso, utiliza a analogia com o método da orientação no espaço para determinar a maneira de orientar-se no uso especulativo da razão. Nós não podemos nos apoiar em puros conceitos para "nos orientar no pensamento ou no espaço supra-sensível, pleno de contradições e obscuridades, visto que somos limitados em nosso saber pela necessidade de relacionar os conceitos à experiência sensível" ("Que significa orientar-se no pensamento?"). In: Kant, I. Textos seletos, trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Vozes, Petrópolis, 1985, ed. bilingüe).

²⁸⁹ Ibidem, § 4, p. 3 e 4.

²⁹⁰ Ibidem, § 7, p. 5.

²⁹¹ Ibidem, vol. III, Book IV, cap. III, § 6, p. 323.

²⁹² LOCKE. *Essay*, vol. I, Introduction, § 7, p.5. Face às questões insolúveis da metafísica clássica, Voltaire, como vimos, também se confessa ignorante e sobrecarregado de dúvidas.

²⁹³ Ibidem, Introduction, § 7, p. 5.

empirismo que proíbe o espírito de “inventar ou formar”²⁹⁴ idéias na mente que não tenham sido recebidas através da sensação ou reflexão.²⁹⁵

Essa atitude de Locke de negar toda forma de inatismo e reduzir a alma a uma espécie de *tábula rasa*, em que tudo que é impresso provém exclusivamente da experiência, foi criticada por Leibniz nos **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. “Se a alma se assemelhasse a lousas vazias”, diz Leibniz, “as verdades estariam em nós como a figura de Hércules gravada no mármore, é indiferente a ele receber esta figura ou qualquer outra. Mas, se existisse no mármore veios que lhe permitissem delinear a priori a figura de Hércules preferencialmente a outras, este mármore estaria a ela predisposto e então a figura de Hércules lhe seria inata”.²⁹⁶

Leibniz admite que nossa alma contém originariamente princípios de várias noções e doutrinas sob a forma de “inclinações e disposições, hábitos, ou seja, como virtualidades naturais,”²⁹⁷ e que os sentidos proporcionam ao intelecto a ocasião para que esses princípios sejam conhecidos:

“Não se deve imaginar que se possa ler na alma, sem esforço e sem pesquisa, essas eternas leis da razão, como o édito do pretor é lido em seus *cadernos*, não é bastante que as descubramos em nós por um esforço de atenção, uma vez que as

²⁹⁴ Ibidem, vol. I, Book II, cap. II, § 2, p. 99.

²⁹⁵ Locke no *Essay*, Book II, cap. I, § 2 a 5, p. 82 a 84, vol. I, diz que todas as idéias derivam da sensação ou reflexão. Voltaire, nas *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p. 123, simplifica esta fórmula de Locke ao dizer que ele estabeleceu que todas nossas idéias nos vêm pelos sentidos

²⁹⁶ LEIBNIZ, G. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Garnier-Flammarion, 1966, préface, p. 37, seguimos a tradução de Luiz João Baraúna, Abril Cultural. (“Si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférentiellement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon.”).

²⁹⁷ Ibidem, p. 37.

ocasiões são fornecidas pelos sentidos e a sequência das experiências serve ainda como confirmação à razão, mais ou menos como as provas servem na aritmética para melhor evitar o erro do cálculo quando o raciocínio é longo”.²⁹⁸

Por outro lado, embora todos nossos conhecimentos dependam da experiência, ela não é suficiente para determiná-los, pois só nos oferece exemplos, ou melhor, verdades particulares ou individuais. A crítica de Leibniz procura ressaltar o limite da experiência, da indução, para nos fornecer verdades universais e necessárias. Os casos particulares, que permitem inferir uma verdade universal, não bastam para garantir a necessidade universal desta verdade. O que ocorreu uma vez poderá não ocorrer da mesma forma nos casos subseqüentes. As verdades necessárias da aritmética e geometria são dotadas de princípios cuja demonstração independe dos casos particulares e por conseguinte dos sentidos, muito embora se admita que a mente jamais poderia pensar neles, sem o recurso dos sentidos. Assim, Leibniz, aceita o axioma empirista de que nada há no intelecto que não tenha primeiro passado pelos sentidos, mas acrescenta uma correção: a não ser a própria alma e suas paixões.²⁹⁹

Voltemos a Locke, para discutir uma questão importante para nos aproximar da racionalidade das luzes: Como determinar que todos nossos conhecimentos se originam da experiência ?

²⁹⁸ Ibidem, p. 35, seguimos a tradução de Luiz J. Baraúna. (“Il ne faut point s’imaginer qu’on puisse lire dans l’âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l’édit du prêteur se lit sur son album sans peine et sans recherche; mais c’est assez qu’on les puisse découvrir en nous à force d’attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens, et le succès des expériences sert encore de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l’arithmétique pour mieux éviter l’erreur du calcul quand le raisonnement est long.”).

²⁹⁹ Ibidem, livro II, cap. I, § 2, p. 92.

Para resolver esse problema, Locke utiliza o “método histórico”³⁰⁰ ou genético. Porém, esse método não deve ser confundido com o que hoje denominamos “história”, ele deve ser entendido no sentido de observação e exame, tal como Francis Bacon o utilizou³⁰¹. Deste modo, fazer do entendimento objeto de observação e exame significa apreender a ordem imanente ao conhecimento humano.

Em um breve relato em seu *Ensaio*, Locke define o caráter desse método:

(...) “a verdadeira história do início do conhecimento humano, a saber, como a mente apreende seus primeiros objetos, quais os passos que a fazem progredir com base na provisão e armazenamento dessas idéias, a partir das quais todo conhecimento de que é capaz pode ser modelado; por conseguinte, devo recorrer à experiência e a observação para verificar se estou correto: a melhor maneira para atingir a verdade consiste em examinar de que modo as coisas realmente são, e não concluir o que são segundo imaginamos ou fomos ensinados por outrem a imaginar”.³⁰²

³⁰⁰ LOCKE. *Essay*, Introduction, § 2, p. 2, vol. I. Segundo Gustave Lanson, em sua edição crítica das *Lettres Philosophiques*, p. 182, foi Locke quem sugeriu o nome “romance” para adjetivar a metafísica clássica, como antítese de sua “maneira clara e histórica”, que ele se vangloriava de haver empregado primeiro (VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, édition critique par Gustave Lanson, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964).

³⁰¹ Segundo Bacon, cabe à história natural a observação, livre de preconceitos, das coisas no seu encadeamento natural, tais como elas se apresentam diretamente à experiência sensível. E não se deve imaginar ou inventar o que a natureza faz ou produz, mas descobri-lo (BACON, F. *The New Organon and Related Writings*, Book II, af. X, p. 130, The Library of Liberal Arts, published by Macmillan Publishing Company, New York; Collier Macmillan Publishers, London, 1960).

³⁰² LOCKE. *Essay*, vol. I, Book II, cap. XI, § 15, p. 152. In: *The Works*, vol. I, seguimos a tradução de Anoar Aiex, Abril Cultural. (“I think, true history of the first beginnings of human knowledge, whence the mind has its first objects, and by what steps it makes its progress to the laying in and storing up those ideas, out of which is to be framed all the knowledge it is capable of; wherein I must appeal to experience and observation, whether I am in the right; the best way to come truth being to examine things as really they are, and not to conclude they are, as we fancy of ourselves, or have been taught by others to imagine.”)

O problema crítico do conhecimento que se apresentava a Locke reduz-se, assim, a um problema genético. Somente através da gênese do nosso espírito, ou seja observando-se e analisando-se o processo de formação de nossas idéias, descobrindo-as em “seu nascimento, progresso e aperfeiçoamento gradual,”³⁰³ será possível determinar a sua natureza. Para se determinar a gênese das idéias, o caminho a seguir é tomar as idéias mais complexas e decompô-las até encontrar as mais simples das quais procedem, ou então, tomar as idéias mais simples e estudar como se combinam e se associam formando idéias complexas. Trata-se, pois, de estudar os mecanismos psicológicos de associação e combinação de idéias. E, em vez da metafísica da alma, temos a partir de agora sua história. Essa mudança de perspectiva será acentuada por Voltaire nas **Cartas filosóficas**:

“Tantos racionadores tendo escrito o
romance da alma”³⁰⁴, veio enfim um sábio que

³⁰³ Ibidem, § 14, p. 151.

³⁰⁴ Nas Lettres Philosophiques, mais precisamente na Lettre XIII, “Sur M. Locke”, Voltaire apresenta os autores do “romance da alma”: Platão, Aristóteles, os padres da Igreja e os escolásticos, como São Tomás. Todos eles, ao se proporem a falar da alma humana, são como “cegos, cheios de temeridade e de tagarelice (o verbalismo estéril que não conduz a nada, como mostramos anteriormente, é considerado por Plutarco e Voltaire doença do espírito), que se esforçam para persuadir outros cegos, tolos e curiosos que neles acreditam, de que têm olhos de águia” (première rédaction de la Lettre XIII, 1738, intitulada “Lettre sur l’âme”. In: Lettres Philosophiques, édition critique par Gustave Lanson, p. 191: “... aveugles pleins de témérité(s) et de babil, qui s’efforcent de persuader qu’ils ont une vue d’aigle, à d’autres aveugles curieux et sots qui les croient sur leur parole.”). Mas é sobretudo a Platão que ele se refere, pois sua metafísica não é mais que uma quimera que ninguém jamais compreendeu: “o que se pensaria hoje de um filósofo que nos dissesse que uma matéria é outra, que o mundo é uma figura de doze pentágonos, que o fogo, que é uma pirâmide, está ligado à terra por números? Estaria autorizado a provar a imortalidade e a metempsicose da alma dizendo que o sono nasce da vigília e a vigília do sono, o vivo do morto e o morto do vivo?” (VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV, vol. XIV, p. 562: “Mais que penserait-on aujourd’hui d’un philosophe qui nous dirait qu’une matière est l’autre; que le monde est une figure de douze pentagones; que le feu, qui est une pyramide, est lié à la terre par des nombres? Serait-on bien reçu à prouver l’immortalité et les métempsycoses de l’âme, en disant que le sommeil naît de la veille, la veille du sommeil, le vivant du mort, et le mort du vivant?”). Voltaire conclui que, em lugar dessas divagações em vinte volumes, o verdadeiro filósofo preferiria uma boa experiência (Dictionnaire Philosophique, verbete *Platon*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 227). Ele não se esquece de acrescentar a sua lista Descartes e Malebranche. Descartes, porque “nos assegura que a alma do homem é uma substância, cuja essência é o pensar, que pensa sempre e que, no ventre

modestamente escreveu sua história. Locke desenvolveu a razão humana para o homem, como um excelente anatomista explica as molas do corpo humano. Apoiando-se no archote da física, algumas vezes ousa falar afirmativamente, mas também ousa duvidar. Em vez de definir de um só golpe aquilo que não conhecemos, examina por graus aquilo que queremos conhecer”.³⁰⁵

A nova metafísica fundada por Locke, ao negar que o homem seja dotado de idéias inatas e de uma alma que pense sempre³⁰⁶, procura mostrar que nossa razão nada mais é do que o poder de combinar idéias dadas pela experiência, que se exerce desde o nascimento.³⁰⁷

de sua mãe, ocupa-se com belas idéias metafísicas, ou com belos axiomas gerais, que em seguida esquece” (première rédaction de la Lettre XIII, p. 192: “Le premier [Descartes] nous assure que l’âme de l’homme est une substance dont l’essence est de penser, qui pense toujours, et qui s’occupe dans le ventre de la mère de belles idées métaphysiques ou de beaux axiomes généraux qu’elle oublie ensuite.”). E Malebranche, porque “está persuadido de que vemos tudo em Deus, ele encontrou partidários, porque as mais ousadas fábulas são aquelas mais bem aceitas pela fraca imaginação dos homens”(Op. cit., p. 192: “Il [Malebranche] est bien persuadé que nous voyons tout en Dieu; il a trouvé des partisans, parce que les fables les plus hardies sont celles qui sont les mieux reçues de la faible imagination des hommes.”).

³⁰⁵ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p.122/123, seguimos a tradução de Marilena Chauí. (“tant de raisonneurs ayant fait le roman de l’âme, un sage est venu qui en a fait modestement l’histoire. Locke a développé à l’homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain. Il s’aide partout du flambeau de la physique; il ose quelquefois parler affirmativement, mais il ose aussi douter. Au lieu de définir tout d’un coup ce que nous ne connaissons pas, il examine par degrés ce que nous voulons connaître.”).

³⁰⁶ Locke, no *Essay*, (seguimos a tradução de Anwar Aiex) confessa-se possuidor de “uma alma apática que não pensa sempre”. E não pode tampouco “conceber que seja mais necessário a alma sempre pensar, ao corpo de estar sempre em movimento” e imagina que “a percepção das idéias é para a alma o que o movimento é para o corpo, isto é, não é sua essência, mas uma de suas operações.” (vol. I, Book II, cap. I, § 10 p.87: “I confess myself to have one of those dull souls, that doth not perceive itself always to contemplate ideas, nor can conceive it any more necessary for the soul always to think, than for the body always to move; the perception of ideas being (as I conceive) to the soul, what motions is to the body, not is essence, but one of its operations.”). Voltaire, em suas *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p. 123, (seguimos a tradução de Marilena Chauí), declara: “gabo-me de ser tão estúpido quanto Locke nesse ponto. Ninguém há de me fazer crer que eu penso sempre” (“Je me vante de l’honneur d’être en ce point aussi simple que Locke. Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours”).

³⁰⁷ LOCKE. *Essay*, vol. I, Book I, cap. II, § 15, p. 21

CAPÍTULO III

3. A FORMAÇÃO E O DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO NO PENSAMENTO DE VOLTAIRE

Voltaire pretende desvendar a natureza da razão humana seguindo os mesmos passos de Locke. O seu interesse não é especular acerca da sua essência, penetrar no absoluto da alma humana e desvendar seus mistérios. Ele tem plena consciência dos poderes e limites da razão: reconhece sua ignorância sobre os primeiros princípios, sobre a essência da alma humana, sobre a natureza do entendimento. É-nos dado saber apenas que o homem é um ser que age, sente e pensa. Embora tenhamos consciência da existência em nós desta força e poder, desta capacidade de sentir e pensar que se denomina razão humana,³⁰⁸ desconhecemos o que ela é, qual o seu princípio, o que nos faz pensar, e se o princípio da vida e o de nossos pensamentos são de naturezas diferentes. Essas indagações, embora pareçam admiráveis, assemelham-se às que um cego de nascença faz a outro cego sobre a natureza da luz.³⁰⁹ Trata-se de questões inacessíveis à nossa razão, para as quais dificilmente será possível encontrar respostas. Qualquer passo que dermos na tentativa de elucidá-las nos fará sucumbir em um abismo de trevas, labirinto de dúvidas e fracas conjecturas.

A metafísica clássica, que tomou a seu encargo esta tarefa, perdeu-se em um abismo, em um caos de idéias vagas e obscuras. Ela concebia a alma como princípio da vida e do movimento, de um lado, e como princípio do conhecimento

³⁰⁸ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*, section XI, p. 164. In: *Oeuvres*, vol. XVII. Ver também *Lettres Philosophiques* em que Voltaire indaga: “O que pode impedir Deus de comunicar aos nossos órgãos mais penetrantes essa faculdade de sentir, de perceber e de pensar que chamamos razão humana?” (Lettre XIII, p. 126. In: *Oeuvres*, vol. XXII, seguimos a tradução de Marilena Chauí: “Et qui peut empêcher Dieu de communiquer à nos organes les plus déliés cette faculté de sentir, d’apercevoir, et de penser, que nous appelons raison humaine?”).

³⁰⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*, section première, p. 131; e também section IV, p. 141.

racional, de outro. Esta alma explica o que as coisas são e como elas agem. Assim, os cinco corpos regulares de Platão, o universo das substâncias de Aristóteles e os seres criados da Idade Média são todos dotados de uma “alma,” uma “enteléquia,” um “sopro,” uma “quintessência,” um “pneuma,” um “éter” que os anima. Nos corpos brutos, essa alma seria uma espécie de força que produz os movimentos. Nas plantas, essa alma seria responsável pelo princípio da vegetação, possibilitando a nutrição e o desenvolvimento. Nos animais, daria origem às sensações, à reprodução e aos movimentos. No homem, além das duas almas anteriores, haveria uma terceira, princípio dos pensamentos e raciocínios.

Descartes, que ousou dar um passo à frente nesta problemática, não foi muito adiante, pois, ao descobrir os erros da Antigüidade, os substitui pelos seus próprios erros e, arrastado pelo espírito sistemático que cega os maiores homens, imaginou ter demonstrado que a alma se identificava com o pensamento, assim como a matéria com a extensão.³¹⁰ Com essa distinção, viu-se forçado a afastar a alma das plantas e dos animais e a alojá-los do lado da coisa extensa. Somente o homem seria dotado de uma alma espiritual, cuja essência é pensar. Os animais foram reduzidos a puras máquinas, autômatos, cujo comportamento é completamente determinado por causas materiais. Voltaire ironiza as ações desses autômatos, desprovidos de consciência e sensibilidade, e considera-os uma contradição da natureza. Descartes ousa dizer que os animais, sendo puras máquinas, procuram comer sem ter apetite, possuem órgãos do sentimento para nunca experimentar sensações, gritam sem ter dor, manifestam seu prazer sem alegria, possuem um cérebro para não receber nele nem a mais leve idéia e são, portanto, uma contradição perpétua da natureza.³¹¹ Contra esta concepção de animal-máquina, Voltaire argumenta que, sendo os animais, como os homens, dotados de sensações, paixões, desejos e um certo nível de organização de

³¹⁰ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p. 122. In: *Oeuvres*, vol. XXII.

³¹¹ VOLTAIRE. *Le philosophe Ignorant*, cap. VI, p. 51. In: *Oeuvres*, vol. XXVI.

idéias, ou se atribui uma alma espiritual aos animais, ou então seremos autômatos como eles.³¹²

Voltaire assume uma atitude cética em relação à idéia de que a essência da alma imaterial seria o pensamento e de que ela pensa sempre. Ao consultarmos nossa própria experiência e a do gênero humano, convencemo-nos do contrário: “Pensam sem cessar? Pensam quando dormem um sono pleno e profundo? As bestas têm idéias em todos os momentos? Alguém que desmaiou tem muitas idéias nesse estado, que é realmente uma morte passageira?”³¹³ Voltaire conclui: “Se a alma não pensa sempre, é, então, absurdo reconhecer no homem uma substância cuja essência seja pensar”.³¹⁴ Sua crítica também se estende ao dualismo matéria-espírito, ou melhor, à separação da *res cogitans* da *res extensa*:

³¹² VOLTAIRE. *Traité de Méthaphysique*, cap. V, p. 211. In: *Oeuvres*, vol. XXII.

³¹³ Ibidem, p. 212, seguimos a tradução de Marilena Chauí. (“Pensent-ils sans cesse? Pensent-ils quand ils dorment d’un sommeil plein et profond? Les bêtes ont-elles à tous moments des idées? Quelqu’un qui est évanoui a-t-il beaucoup d’idées dans cet état, qui est réellement une mort passagère?”).

³¹⁴ Ibidem, idem (“Si l’âme ne pense pas toujours, il est donc absurde de reconnaître en l’homme une substance dont l’essence est de penser.”). A concepção sociológica da religião de Durkheim, tomando por base a idéia de que, no totemismo, os homens adoram sem que tenham consciência a sociedade e de que o sagrado está vinculado primeiramente a uma força coletiva e impessoal, que é representação da própria sociedade, irá interpretar a noção de alma como “uma forma particular do princípio impessoal que está difuso no grupo”(DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, trad. de Paulo Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 278). O pensar não é um atributo essencial de um ser particular como a alma. “Pensar logicamente é sempre em alguma medida pensar de maneira impessoal” (p. 484). O pensamento verdadeiro, o pensar por conceitos é produto da sociedade, da comunidade. Ele não traz a marca de nenhuma inteligência particular, pois é elaborado por uma inteligência única, em que todas as outras se encontram e de alguma maneira vêm alimentar-se (p. 482). Os conceitos são representações coletivas enquanto correspondem à maneira pela qual a sociedade pensa as coisas a partir de sua própria experiência. Os conceitos são mais freqüentemente idéias gerais, exprimem antes categorias e classes do que objetos particulares, porque os caracteres variáveis e singulares dos seres não interessam a sociedade. Cada civilização tem seu sistema organizado de conceitos que a caracteriza. Face a esse sistema, ressalta Durkheim, o espírito individual encontra-se na mesma situação que o *noûs* de Platão diante do mundo das idéias. Ele esforça-se por assimilá-las, pois tem necessidade delas para poder se relacionar com seus semelhantes, mas esta assimilação é quase sempre imperfeita. Cada um de nós as vê à sua maneira, chegamos mesmo, quando as pensamos, a desnaturá-las, pois, como são coletivas por natureza, não podem se individualizar sem ser retocadas, modificadas e conseqüentemente falseadas (p. 484).

“Vi uma diferença tão grande entre o pensamento e a alimentação (sendo que sem esta eu nunca pensaria) que acreditei haver em mim uma substância que raciocinava e uma outra que digeriria. Entretanto, procurando sempre provar a mim mesmo que não sou dois, senti grosseiramente que sou um só”.³¹⁵

Voltaire mostra-se contrário a essas concepções do espírito. Para ele, “matéria” e “espírito” são apenas termos gerais sob os quais nós classificamos a unidade substancial do homem. Todo o palavreado da metafísica clássica em torno da existência de uma alma, responsável pelo princípio da vida, vegetação, sensações, apetites sexuais, movimentos e pensamentos, é desprovido de significação, sustenta Voltaire, pois não se refere a nenhum ser real. “Esta flor vegeta, mas há algum ser real que se chame vegetação? Este corpo empurra um outro, mas contém em si um ser distinto que se chama força? Este cão te traz uma perdiz, mas haverá algum ser que se chame instinto?”³¹⁶ O homem pensa, imagina, recorda, deseja, mas há um ser real chamado vontade, desejo, memória, imaginação, entendimento?³¹⁷

O termo “alma” não designa qualquer idéia “clara e distinta”. Trata-se, pois, desses vocábulos que cada um pronuncia sem o entender,³¹⁸ inventados para

³¹⁵ VOLTAIRE. *Le Philosophe Ignorant*, chap. III, p. 49. In: *Oeuvres*, vol. XXVI, seguimos a tradução de Marilena Chauí (“J’ai vu une si grande différence entre des pensées et la nourriture, sans laquelle je ne penserais point, que j’ai cru qu’il y avait en moi une substance qui raisonnait, et une autre substance qui digérerait. Cependant, en cherchant toujours à me prouver que nous sommes deux, j’ai senti grossièrement que je suis un seul.”).

³¹⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*, section XI, p. 163. In: *Oeuvres*, vol. XVII, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves, Abril Cultural. (“Cette fleur végète; mais y a-t-il un être réel qui s’appelle végétation? Ce corps en pousse un autre, mais possède-t-il en soi un être distinct qui s’appelle force? Ce chien te rapporte une perdrix, mais y a-t-il un être qui s’appelle instinct?”).

³¹⁷ VOLTAIRE. *Il Faut Prendre un Parti ou le Principe d’Action*, chap. X, p. 528. In: *Oeuvres*, vol. XXVIII.

³¹⁸ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, p. 193 (première rédaction, édition critique par Gustave Lanson)

exprimir pobre e obscuramente as molas de nossa vida.³¹⁹ Tendo reduzido a alma, que no homem significava memória, razão, paixão, sensação etc., a mero palavreado desprovido de significação, como entender o ser real homem que pensa, imagina, se recorda, deseja, sente? Como ele faz tudo isso? É o homem um mecanismo sem alma? Como compreender a natureza da razão humana sem recorrer às essências, às formas substanciais, às *enteléquias* da metafísica clássica?

Voltaire procura diferenciar a sua maneira de abordar esta problemática, da forma como a metafísica clássica vem tratando-a, através do exemplo de um relógio inglês³²⁰. Imagina um mestre-escola, que nunca tenha visto um relógio inglês de repetição e que subitamente tenha um em suas mãos. Este homem, bom peripatético, fica deslumbrado com as propriedades dessa máquina e imagina que há dentro dela uma alma que a governa, procurando demonstrar sabiamente sua opinião através da comparação com os anjos que fazem mover as esferas celestes. Sustenta, então, em sua classe belas teses acerca da alma dos relógios. Um de seus alunos abre o relógio e não vê senão molas. Voltaire declara ser ele este aluno abrindo o relógio que se chama homem: “em vez de definir ousadamente o que nós não conhecemos, examina por graus o que queremos conhecer”.³²¹

Voltaire utiliza aqui a metáfora do relógio, arquétipo próprio da tradição mecanicista do século XVII, que, embora abarcando doutrinas diferentes, tinha como princípio comum explicar os fenômenos da natureza exclusivamente através das leis do movimento da matéria. O universo como um todo apresenta-se como uma

³¹⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *Catéchisme Chinois*, troisième entretien, p. 65. In: *Oeuvres*, vol. XVIII.

³²⁰ No *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*. In: *Oeuvres*, vol. XVII, section VIII, p. 150 e 151, encontramos também este mesmo exemplo.

³²¹ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, première rédaction, p. 195, édition critique par Gustave Lanson (“... et au lieu de définir hardiment ce que nous ne connaissons pas, tâchons d’examiner par degrés ce que nous voulons connaître.”).

espécie de sistema mecânico, isto é, como um gigantesco aglomerado de partículas agindo umas sobre as outras, da mesma maneira que as engrenagens do mecanismo de um relógio.

Os filósofos mecanicistas, ao tomarem o relógio como uma espécie de modelo inteligível para explicar o mundo físico, ou melhor, ao pensarem o mundo mecanicamente, operaram uma ruptura com a filosofia escolástica e suas explicações animistas, qualitativas e finalistas.³²²

Otto Mayr, ao comentar o caráter dessa filosofia mecanicista, assinala que ela foi sobretudo uma consciente ruptura com a tradição escolástica, com a especulação metafísica e com o antigo costume de se interpretar a natureza através da magia. Enquanto rejeitavam as essências, as formas substanciais, as almas do mundo e as forças ocultas, os defensores da filosofia mecanicista acentuavam seu compromisso em explicar a natureza em termos de quantidades, que podiam ser calculadas e medidas, e com referências ao movimento.³²³

Para Rossi, a filosofia mecanicista do século XVII caracteriza-se não somente pela idéia de que os eventos naturais devem ser descritos mediante os conceitos e métodos da mecânica, mas também pela idéia de que os engenhos e as

³²² Roberto Romano, em seu artigo “A Crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética, hoje,” ao analisar a noção de paradigma e suas ressonâncias na filosofia, artes e política, assinala que “desde Platão até os nossos dias, encontramos, nas teorizações sobre a natureza, a sociedade e o homem, paradigmas extraídos especialmente do nosso próprio corpo, ou dos instrumentos por nós produzidos. Ou projetamos o cosmo e o social enquanto imenso corpo e ampliamos ao máximo o modelo do organismo, ou ideamos o universo na figura de refinada máquina, construída por um demiurgo, cujo ato devemos repetir”(p. 12). E evidencia a necessidade de hoje, se não for possível romper com estes paradigmas, pelo menos se ter a imaginação aberta a novos modelos (p. 30).

³²³ MAYR, Otto. Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe, The Johns Hopkins Univerty Press, Baltimore and London, p. 55.

máquinas construídas pelo homem constituem um modelo privilegiado para a compreensão da natureza.³²⁴

Georges Gusdorf vê, na mudança do sistema explicativo do mundo³²⁵, o traço característico da filosofia mecanicista do século XVII e ressalta como intenção mestra desse movimento, a substituição da preocupação com o “por quê” pelo “como,” isto é, por uma fórmula matemática que expresse os processos e movimentos. Trata-se, pois, de colocar em luz os princípios que determinam o devenir dos fenômenos em sua coesão mútua; quanto à busca das causas transcendentais, ela é inacessível à inteligência humana, só a Deus compete.³²⁶ O interesse do sábio mecanicista volta-se, assim, à investigação racional dos efeitos, ou melhor, à pesquisa das leis, das ligações necessárias e matematicamente determináveis entre os fenômenos. Gusdorf considera esta mudança de perspectiva epistemológica, cujo interesse se transporta da essência à existência e da causalidade à legalidade, como uma das primeiras afirmações do positivismo, cujos traços se podem perceber no decorrer do século XVII, no caminho que vai de Mersenne a Locke e Newton, até que este ponto de vista triunfe no período das luzes.³²⁷

Kepler, no início do século XVII, ao lançar as bases da mecânica celeste, abandona a visão animista da natureza dotada de uma alma, para aceder a uma concepção mecânica do mundo assimilado à imagem do relógio:

³²⁴ ROSSI, Paolo . A Ciência e a Filosofia dos Modernos: Aspectos da Revolução Científica, Editora da UNESP, São Paulo, p. 134.

³²⁵ Koyré assinala dois traços característicos desta mudança do sistema de mundo: 1) “a destruição do cosmo,” que significa dizer que a idéia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado e qualitativamente diferenciado do ponto de vista ontológico deu lugar a uma concepção de um universo aberto, indefinido e infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais; 2) “a geometrização do espaço,” isto é, a substituição do espaço cósmico, qualitativamente diferenciado e concreto, pelo espaço abstrato e homogêneo da geometria euclidiana (KOYRÉ, A. Estudos de História do Pensamento Científico, trad. de Márcio Ramalho, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, Brasília, Ed. da UNB, 1982, p. 154/155).

³²⁶ GUSDORF, G. La Révolution Galiléenne, tome premier, Payot, Paris, 1969, p.150.

³²⁷ Ibidem, p.151.

“O escopo que me proponho é afirmar que a máquina do universo não é semelhante a um ser divino animado, mas semelhante a um relógio (...) e nela todos os movimentos dependem de uma simples força ativa material, assim como todos os movimentos do relógio são devidos ao simples pêndulo. Além disso eu mostro como esta concepção física pode ser apresentada matematica e geometricamente”.³²⁸

Mas, essa filosofia domina sobretudo nas obras de Galileu, em que a verdade sobre a natureza está escrita, assim como em Platão³²⁹, em linguagem matemática.³³⁰ Ao interpretar o universo à luz da “linguagem da verdade e da razão”,³³¹ Galileu despojou-o dos anjos, demônios, almas, forças ocultas, propriedades misteriosas. Neste universo os astros não são mais divinizados, o espaço mítico dos céus tornou-se um espaço físico. Céu e terra formam uma só unidade e estão sujeitos aos mesmos princípios e às mesmas leis do movimento da matéria. Não há mais lugar

³²⁸ KEPLER, Carta à Herwart Von Hohenburg de 10/02/1605, *apud* GUSDORF, G. La Révolution Galiléenne, tome I, p. 225, Payot, Paris, 1969 (“Mon but est ici de soutenir que la machine céleste n’est pas une sorte d’animal divin, mais plutôt une sorte d’horloge (...); et ceci dans la mesure où presque tous les mouvements divers qui s’y accomplissent dépendent d’une force magnétique unique et très simple, de même que dans une horloge tous les mouvements dépendent d’un poids très simple. De plus, je montre comment présenter cette conception physique au moyen des calculs de la géométrie.”).

³²⁹ Koyré vê Galileu como um platônico que teria redescoberto o papel da matemática na interpretação da natureza. O platonismo de Galileu estaria não somente em suas pretensões de apreender a essência do real, utilizando e valorizando os argumentos geométricos, mas também demonstrar maieuticamente que Simplicio “recordava-se”, pelo diálogo, de evidências esquecidas (KOYRÉ. Estudos de História do Pensamento Científico, Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, Brasília: Editora UNB, 1982, p. 171/172). Geymonat, em seu artigo “Experimento e Matemática”, contrariamente à interpretação platônica de Koyré, sustenta que a função atribuída à matemática por Galileu foi radicalmente diferente da sustentada por Platão (p.61). Para Galileu, a matemática é utilizada para compreender a realidade empírica e não para passar do mundo da experiência ao da metafísica (p. 62). O papel da matemática no estudo dos fenômenos físicos seria de “nos fornecer um instrumento idôneo para descrever a experiência em todas as suas nuances e para formular com a máxima exatidão e clareza as leis às quais obedecem os fenômenos.” (GEYMONAT, L. “Experimento e Matemática. In: 350 anos dos “Discorsi intorno a Due Nuove Scienze” de Galileu Galilei, coord. Fernando L. Carneiro, R.J., COPPE, Ed. Marco Zero, 1989, p. 63).

³³⁰ VOLTAIRE. Essai sur les Moeurs, vol. II, chap. CXXI, p. 249. In: Oeuvres Complètes, vol.XII.

para as almas do mundo, pois a estática e a dinâmica explicam tanto o repouso quanto o movimento. Trata-se de um universo de relações inteligíveis, escrito em linguagem cifrada. E a grande preocupação de Galileu consiste em decifrar a linguagem do grande livro do mundo.

“A filosofia está escrita neste vasto livro constantemente aberto diante de nossos olhos (quero dizer, o universo), e não podemos compreendê-lo se, antes, não aprendemos a conhecer a língua e os caracteres nos quais ele está escrito. Ora ele está escrito em língua matemática, e seus caracteres são o triângulo, o círculo e outras figuras geométricas, sem os quais é absolutamente impossível dele compreendermos uma palavra”.³³²

Nesta leitura que Galileu faz do universo os conceitos de extensão, magnitude, figura e movimento ocupam um lugar central. Mais tarde, Robert Boyle sintetizou esta forma de se interpretar a natureza em uma breve regra: todos os fenômenos deviam ser considerados nos termos dos dois grandes princípios universais dos corpos: a matéria e o movimento.³³³ Esta regra foi complementada com um outro princípio, muito mais simples e tangível: a compreensão dos fenômenos da natureza como similares ou equivalentes a ações de máquinas. De posse destes dois princípios, Robert Boyle compara o universo a um grande autômato ou a uma máquina “semovente”.³³⁴ E, em toda sua obra, expressa repetidas vezes sua admiração pelo relógio da catedral de Estrasburgo, que ele considera a melhor parábola do sistema de mundo.

³³¹ Ibidem, idem.

³³² GALILEU. *O Ensaaiador*, trad. de Helda Barraco, Abril Cultural, São Paulo, 1973, p.119.

³³³ BOYLE. *About the Excellency and Grounds of the Mechanical Hypotesis*, apud MAYR, Otto. *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Europe*, p. 56.

³³⁴ BOYLE, *The Excellency of Theology compared with Natural Philosophy*, apud MAYR, Otto. *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Europe*, p. 56/57

Newton não usou explicitamente a metáfora do relógio ao conceber seu sistema do mundo.³³⁵ Leibniz, ao criticá-lo por ter minimizado o poder e a sabedoria de Deus, assimila o sistema newtoniano do mundo a um relógio ao qual Deus deve vez por outra, dar corda, senão ele deixará de funcionar. E acrescenta: “O mecanismo da máquina de Deus é tão imperfeito, que ele precisa limpá-lo de vez em quando por um concurso extraordinário e até mesmo consertá-lo, tal como um relojoeiro corrige seu trabalho”.³³⁶ O sistema newtoniano do mundo parece revelar a mão de Deus, um Deus artífice, construtor ou relojoeiro do mundo, que supervisiona constantemente sua obra, pois esta necessita de uma periódica intervenção corretiva por parte dele. Leibniz contrapõe, aos alegados erros de Newton, uma imagem intelectualista do mundo-relógio, onde Deus é um infalível relojoeiro, preocupado em conservar em seu ser um relógio cujo mecanismo perfeito é posto a funcionar uma vez e para sempre. Ele fez desta imagem a base do seu sistema da harmonia preestabelecida.

Hobbes, na introdução do *Leviatã* (1651), estende a metáfora do relógio ao âmbito da vida social e, assim como Descartes compara o homem a um autômato, considera o Estado “um homem artificial,” fabricado à imagem do homem natural, porém dotado de “maior estatura e força”. Trata-se, pois, de um gigantesco autômato, uma máquina perfeitamente organizada, em que os magistrados e outros funcionários judiciais são as “juntas artificiais” a serviço da lei e da justiça, que se apresentam como “uma razão e uma vontade artificiais;” a recompensa e o castigo são os nervos; a riqueza e a prosperidade de todos os membros individuais são a força. A soberania é a alma artificial que dá vida e movimento ao corpo inteiro. O homem é o

³³⁵ MAYR, Otto. *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Europe*, p. 97/98.

³³⁶ LEIBNIZ, Letter to Caroline, princess of Wales, November /1715. In: ALEXANDER, G. H. *The Leibniz-Clark Correspondence*. Manchester, Univ. Press, 1956, p. 11/12 (“the machine of God’s making, is so imperfect (...) that he is obliged to clean it now and then by an extraordinary concourse, and even to mend it, as a clockmaker mends his work.”).

artífice, o construtor da ordem social; a construção (as partes do corpo político criadas, reunidas e unificadas) edificada sobre o pacto e o contrato assemelha-se àquele “*Fiat, ou façamos o homem, proferido por Deus na criação*”.³³⁷

Para Descartes, a mecânica era a chave que permitia aceder aos segredos da natureza. E “mecânico” significava propriamente conforme à máquina.³³⁸ Essa idéia era a base de sua Física para descrever “a terra e geralmente todo o mundo visível, como se fosse somente uma máquina, na qual não houvesse nada mais a considerar, a não ser as figuras e os movimentos de suas partes”.³³⁹

Na Física cartesiana, tudo se explica pela extensão e pelo movimento, ficando excluída toda consideração em termos de finalidade na constituição do mundo, ou melhor, não se pode mais explicar o que é conhecido por aquilo que não pode ser conhecido (forças ocultas). O mundo explica-se apenas pelo jogo das leis do movimento e do choque. Descartes estendeu esse tipo de explicação ao conjunto dos seres vivos. Todos os processos vitais e o comportamento dos animais explicam-se unicamente pela disposição e pelo movimento de suas partes³⁴⁰. O homem também, pelo seu corpo, faz parte da natureza e, enquanto tal, ele é matéria, e todos os seus processos fisiológicos estão sujeitos a explicações idênticas às dos outros seres vivos. O corpo do homem, como o organismo dos animais, é uma máquina

³³⁷ HOBBS. *Leviathan*. Collins/Fontana, Great Britain, 1972, p. 59 (“*fiat or the let us maks man, pronounced by God in the creation*”).

³³⁸ DESCARTES. “*Lettre à Vilebressieur*,” Amsterdã, été/1631, p. 293. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome I, éditions Garnier Frères, Paris.

³³⁹ DESCARTES. *Les Principes de la Philosophie*, chap. IV, § 188, p. 503. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome III, éditions Garnier Frères, Paris. (“*Car jusques ici j’ai décrit cette terre et généralement tout le monde visible, comme si c’était seulement une machine en laquelle il n’y eût rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties.*”).

³⁴⁰ Os animais são reduzidos a simples autômatos, tão mecânicos quanto os fenômenos da natureza. O mundo-máquina e o animal-máquina de Descartes funcionam sem alma, o mecanismo inerente a sua constituição lhes é suficiente.

funcionando com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e relações.

No **Discurso do método** (1637), Descartes diz que o corpo do homem é uma máquina construída por um artífice divino, muito mais hábil que o mais exímio relojoeiro. Ele quis que esta máquina funcionasse como um instrumento universal, operando sempre da mesma maneira e segundo suas próprias leis.³⁴¹ No **Tratado do homem**, inspirando-se no esquema que lhe oferecia a obra dos engenheiros de seu tempo, Descartes pretende reconstruir o homem vivo à imagem da máquina. Supõe que o corpo é uma estátua ou máquina da terra fabricada por Deus, o mais semelhante possível de nós, de modo que ele lhe dá exteriormente a cor e a configuração de nossos membros e coloca no seu interior as peças necessárias para fazer com que ande, coma, respire, enfim, imite todas as nossas funções.³⁴²

Georges Canguilhem, ao comentar essa passagem, observa que a metáfora do homem-máquina só ganha sentido se levarmos em conta dois postulados que freqüentemente são negligenciados: o primeiro, que existe um Deus fabricante, *Artifex Maximus*, que trabalha para imitar o próprio ser vivo; e o segundo, que o ser vivo é dado como tal anterior à construção da máquina. Em outras palavras, para se compreender a teoria do homem-máquina, no sentido lógico e cronológico, é necessário perceber a sua dupla precedência: Deus, como causa eficiente, e um ser vivo preexistente, modelo a ser imitado, como causa formal e final.³⁴³

³⁴¹ DESCARTES. *Discours de la Méthode*, chap. V, p. 628. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome I.

³⁴² DESCARTES. *Traité de l'Homme*, p. 390. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome I, éditions Garnier Frères, Paris.

³⁴³ CANGUILHEM. Georges. *La connaissance de la Vie*, cap. II: "Machine et organisme", p.112, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

Pierre-Alain Cahné também assinala que, com a metáfora do homem-máquina, Descartes parece não fugir do paradoxo de que “o homem construído pelo homem só pode ser análogo ao homem construído por Deus,”³⁴⁴ que vem desafiando a inteligência humana desde a Renascença.

Descartes procura aprofundar sua analogia entre o corpo e a máquina ao descrever a criação artificial do corpo humano, o homem-máquina, à maneira dos relógios, das fontes artificiais, do moinho de ventos e de outras máquinas semelhantes, comparando o funcionamento de cada órgão humano aos mecanismos da máquina.³⁴⁵ E na conclusão do *Tratado do homem*, insiste para que se considerem todas as funções que se atribuem ao corpo como de acordo com “as disposições de seus órgãos nem mais e nem menos do que fazem os movimentos de um relógio ou outro autômato, seus contrapesos e suas rodas, de modo que não é necessário conceber quanto a elas nenhuma outra alma vegetativa, nem sensitiva, nem mesmo outro princípio de movimento e de vida”.³⁴⁶

³⁴⁴ CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un Autre Descartes: Le philosophe et son Langage*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1980, p. 78 (“...l’homme bâti par l’homme ne peut être qu’analogue à l’homme bâti par Dieu.”).

³⁴⁵ DESCARTES. *Traité de l’Homme*, p. 390. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome I. A respeito dessa metáfora, Cahné, diz que Descartes, ao colocar frente a frente o corpo humano e a máquina hidráulica, ou melhor, ao tematizar o autômato, penetra em um contexto cultural que “se inscreve na estética do desdobramento, do espelho e da ambigüidade entre o real e o imaginário, em que se debatem muitos heróis do teatro contemporâneo” (CAHNÉ, Pierre-Alain. *Un Autre Descartes: Le Philosophe et son Langage*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1980, p. 79: “...s’inscrit dans l’esthétique du dédoublement, du miroir, de l’ambiguïté entre le réel et l’imaginaire où se débattent maints héros du théâtre contemporain.”). E acrescenta: em Descartes, “o homem está fabricando seu duplo, programando seu comportamento e se constituindo em demiurgo no mundo da ilusão.” (op. cit., p. 79: “L’homme fabrique son double, programme son comportement et s’érige en démiurge dans le monde de l’illusion.”).

³⁴⁶ DESCARTES. *Traité de l’Homme*, p. 479/480. In: *Oeuvres Philosophiques*, tome I (“Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d’une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues, en sorte qu’il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie.”).

Locke, no **Ensaio**, também utiliza a metáfora do relógio quando observa que as conexões entre a constituição e a estrutura interna do homem e as suas qualidades sensíveis são do mesmo tipo que as existentes entre o mecanismo interno de um relógio e suas manifestações externas. Conhecemos do homem apenas sua essência nominal, ou seja, a idéia de complexo movimento voluntário com sentido e razão, reunidos em um corpo de uma certa forma.³⁴⁷ Essa idéia complexa constitui apenas uma coleção de idéias sensíveis que nós observamos nele. Entretanto, a fonte de todas as operações que encontramos no homem concreto, ou melhor, o conhecimento da constituição do homem, da qual jorram suas faculdades de se mover, sensações, raciocínios e outros poderes, nos é desconhecido.

O conhecimento que temos do homem assemelha-se, assim, ao que o campesino tem do relógio da catedral de Estrasburgo: ele vê o movimento dos ponteiros, ouve o relógio tocar, observa apenas algumas de suas manifestações externas, mas desconhece o funcionamento de suas molas, engrenagens e mecanismos internos que somente ao relojoeiro, artífice desta mecânica, é dado conhecer. O mesmo ocorre com relação à constituição real (essência real) do homem. Não nos foi dado ter dela um conhecimento perfeito, claro e adequado. Esse conhecimento só compete a Deus.³⁴⁸

No **De Cive** (1642), Hobbes, ao comparar o funcionamento da comunidade política ao do relógio, diz que, para se conhecê-lo, deve-se proceder da mesma maneira que o relojoeiro que desmonta o relógio para compreender os mecanismos de suas partes constituintes:

³⁴⁷ LOCKE. *Essay*, Book III, cap. VI, § 3, p. 208. In: *The Works*, vol. II.

³⁴⁸ Ibidem, Book II, cap. XXIII, §1, p. 16. In: *The Works*, vol. II

“Assim como num relógio³⁴⁹, ou em outro pequeno autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado - da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos”.³⁵⁰

Os filósofos mecanicistas não utilizam a metáfora do relógio apenas para assinalar sua rejeição à filosofia aristotélico-tomista. A metáfora desempenha também uma função construtiva muito importante, como observou Hobbes: definir o método para descobrir os segredos da natureza, conhecer o homem e a comunidade política. Este método era o mesmo do relojoeiro que, para saber como funciona um relógio desconhecido, e por que um relógio quebrado não funciona, desmonta-o. O desmontar do relógio é ilustrativo do processo conhecido por análise.

Assim, conhecer a natureza, o homem e a sociedade significa perceber o modo como funciona a máquina do mundo, a máquina humana e a máquina social, para isto é preciso proceder passo a passo, decompô-las em seus elementos simples e procurar compreender suas partes, sua disposição e seus movimentos. Voltaire pretende proceder da mesma maneira, para desvendar os mecanismos da razão humana.

³⁴⁹ Roberto Romano, ao comentar esta metáfora, diz que “a imagem abrange o lado visível da temporalidade – figuras numéricas que compassam as horas – e o aspecto secreto, engrenagens cuja perfeição técnica permitem o máximo possível de coincidência com o ritmo cronológico. Quanto mais as molas e rodas forem engenhosamente fabricadas, menos oscilações serão sentidas pelos olhos cravados no painel do relógio.” E conclui: “O texto-painel, representado pela formosa sociedade exposta no *De Cive* é, portanto, apenas o lado externo imediato. A irônica artificialidade literária permite refletir as engrenagens ocultas do agir humano, com seu modo específico de se aperfeiçoar. Elas determinam-se pelo medo do aniquilamento e pelo desejo de prender o instante”(ROMANO, R. *Lux in Tenebris – Meditações sobre Filosofia e Cultura*, Campinas, Ed. da UNICAMP; São Paulo, Cortez, 1987, p. 24/25).

³⁵⁰ HOBBS, *De Cive*, trad. de Renato Janine Ribeiro, prefácio do autor ao leitor, p. 15/16, Martins Fontes, São Paulo, 1992.

Mas é Voltaire um mecanicista? Ele tem uma concepção mecanicista do homem? Ou o uso que ele faz da metáfora do relógio é apenas figurativo, mero recurso de linguagem para ilustrar sua argumentação?

Otto Mayr, em seu estudo sobre o uso da metáfora do relógio pela filosofia mecanicista, observa que o fato de Voltaire utilizar frequentemente e com certa desenvoltura a imagem do relógio não faz dele um mecanicista.³⁵¹ Ele nunca deu a esta imagem muita importância, ela representava “uma convencional figura do discurso”.³⁵² Assim, de acordo com a interpretação de Mayr, Voltaire não pretende explicar a alma e o homem mecanicamente quando, em sua “Lettre sur M. Locke”, compara a alma a um relógio que nos foi dado para que o governemos;³⁵³ quando em sua Lettre à Frédéric, afirma ser a alma a mola de nosso relógio³⁵⁴; quando no **Tratado de metafísica**, compara os órgãos do corpo humano às molas de um relógio³⁵⁵.

Ao contrário de Mayr, acreditamos que Voltaire é mecanicista. O seu uso da metáfora do relógio não é apenas um recurso de retórica. Ele pensa o mundo e o homem tendo por base categorias, princípios e o método da filosofia mecanicista de Newton, Galileu, Fontenelle, Gassendi, Locke. Ele rejeita as qualidades ocultas, a idéia de alma como princípio da vida e do pensamento e concebe o homem e o mundo como máquinas, relógios, um sistema de engrenagens, molas, rodas, submetidos às mesmas leis invariáveis, às mesmas regras. “Tudo está em movimento”, afirma Voltaire, “tudo age e reage na natureza”.³⁵⁶ E há “uma uniformidade constante nas leis que dirigem a marcha dos corpos celestes, no movimento de nosso mundo, em cada espécie, em cada

³⁵¹ MAYR, Otto. Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Europe, p. 77.

³⁵² Ibidem, p. 78.

³⁵³ VOLTAIRE. Lettres Philosophiques, Lettre XIII, p. 125. In: Oeuvres, vol. XXII.

³⁵⁴ VOLTAIRE. Lettre à Frédéric, outubro/1737, p. 321. In: Oeuvres, vol. XXXIV.

³⁵⁵ VOLTAIRE. Traité de Métaphysique, chap. II, p. 194. In: Oeuvres, vol. XXVI.

³⁵⁶ VOLTAIRE. Il Faut Prendre un Parti ou le Principe d'Action, chap. I, p. 518. In: Oeuvres, vol. XXVIII (“Tout est en mouvements, tout agit, et tout réagit dans la nature.”).

gênero de animal, vegetal e animal”.³⁵⁷ No **Filósofo ignorante**, ele acrescenta: “No meu corpo tudo é meio e fim, tudo é mola, polia, força motriz, máquina hidráulica, equilíbrio de licores, laboratório de química”.³⁵⁸ Para se conhecer a matéria em constante movimento, é preciso proceder analiticamente: “A geometria ensinou-nos muitas verdades, a metafísica pouquíssimas. Pesamos, medimos e decompomos a matéria; e, para além destas operações grosseiras, se queremos dar um passo, encontramos em nós a impotência e ante nós um abismo”.³⁵⁹ Voltaire compartilha assim com os filósofos mecanicistas os seus princípios básicos: o mundo é composto de matéria, está em movimento e o método para conhecê-lo é a análise.

É imbuído desse espírito mecanicista que Voltaire escreve a M. l’Abbé Prévost, salientando que “é preciso rejeitar as qualidades ocultas e examinar o universo como um relógio”.³⁶⁰ Em sua obra **Singularités de la Nature**, observa que o mundo é uma máquina cujas peças se encaixam perfeitamente.³⁶¹ A Frederico ele indica: “A experiência e a razão convencem-me que nós somos máquinas feitas para funcionar um certo tempo e como queira Deus”.³⁶² A Madame du Deffant ele acrescenta : “Nada

³⁵⁷ Ibidem, p. 519 (“Une uniformité constante dans les lois qui dirigent la marche des corps célestes, dans les mouvements de notre globe, dans chaque espèce, dans chaque genre d’animal, de végétal, de minéral.”).

³⁵⁸ VOLTAIRE. *Le Philosophe Ignorant*, cap. XIX, p. 61. In: *Oeuvres*, vol. XXVI, seguimos a tradução de Marilena Chauí. (“Tout est moyen et fin dans mon corps; tout est ressort, poulie, force mouvante, machine hydraulique, équilibre de liqueurs, laboratoire de chimie.”).

³⁵⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *matière*, section II, p. 51. In: *Oeuvres*, vol. XX, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (“La géométrie nous a appris bien des vérités, la métaphysique bien peu. Nous pesons la matière, nous la mesurons, nous la décomposons; et au delà de ces opérations grossières, si nous voulons faire un pas, nous trouvons dans nous l’impuissance, et devant nous un abîme.”).

³⁶⁰ VOLTAIRE. Lettre à M. l’Abbé Prévot, julho/1738, p. 525. In: *Oeuvres*, vol. XXIV (“Il faut sans doute rejeter les qualités occultes; il faut examiner l’univers comme une horloge.”).

³⁶¹ VOLTAIRE. *Singularités de la Nature*, cap. X, p. 138. In: *Oeuvres*, vol. XXVII.

³⁶² VOLTAIRE. Lettre à Frédéric II, de 26/01/1749, p. 565. In: *Oeuvres*, vol. XXXVI (“L’expérience et la raison me convainquent que nous sommes des machines faites pour aller un certain temps, et comme il plaît à Dieu.”).

depende de nós, somos uns relógios, umas máquinas”.³⁶³ Dez anos mais tarde ao questionar Madame du Deffant a este respeito, reafirma esta constatação : “Você nunca refletiu longamente sobre o fato de sermos puras máquinas? Eu senti esta verdade por uma experiência contínua : sentimentos, paixões, gostos, talentos, maneiras de pensar, falar, andar, tudo nos vem não sei como. Tudo é como as idéias que temos num sonho, elas nos vêm, sem que nos envolvamos”.³⁶⁴

Michèle Duchet reforça nosso ponto de vista quando observa que “Voltaire é deliberadamente mecanicista”: ele estava persuadido de que tudo é matéria e movimento e de que a natureza é uniforme e segue sempre invariavelmente as mesmas regras.³⁶⁵ Voltaire estendeu essa concepção mecanicista do mundo natural a todos os seres vivos, salienta Duchet, pois, inspirando-se em Fontenelle e sua “Mecânica dos animais,” considerava-os semelhantes a máquinas, cujas molas, que os colocam em movimento, são os órgãos da vida, as operações do corpo, os desejos, as paixões, as necessidades.³⁶⁶

³⁶³ VOLTAIRE. Lettre à Mme. La Marquise du Deffant, de 02/07/1754, p. 234. In: *Oeuvres*, vol. XXXVIII (“Rien ne dépend de nous; nous sommes des horloges, des machines.”).

³⁶⁴ Ibidem, 21/03/1764, vol. XLIII (“N’avez-vous jamais bien fait réflexion que nous sommes de pures machines? J’ai senti cette vérité par une expérience continue: sentiments, passions, goûts, talents, manières de penser, de parler, de marcher, tout nous vient je ne sais comment. Tout est comme les idées que nous avons dans un rêve; elles nous viennent sans que nous nous en mêlions.”).

³⁶⁵ DUCHET, Michèle. *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, François Maspero, Paris, 1971, p. 283. Durkheim irá tomar por base este princípio do mecanicismo ao elaborar sua teoria da religião. Ele não estudou as formas de representação religiosa de um grande número de sociedades, restringiu-se a um grupo determinado, o das tribos australianas, nas quais as idéias religiosas foram observadas com uma precisão particular. Acreditava que essas mesmas idéias, sob formas diversas, são ou foram de grande generalidade. A essência do fato religioso é assim, apreendida em um caso particular que Durkheim pensa ser revelador de um fenômeno comum a todas as sociedades. “Se, junto a certos povos, as idéias de sagrado, de alma, de deuses explicam-se sociologicamente, deve-se cientificamente presumir que, em princípio, a mesma explicação vale para todos os povos em que as mesmas idéias se encontram com os mesmos caracteres essenciais”(DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 458).

³⁶⁶ Ibidem, idem.

Mas, embora admita que o mundo e o homem sejam compostos de matéria, Voltaire não aceita que a matéria seja auto-suficiente, ou melhor, que seja um devenir constante, viva, que pense por si mesma e que tudo produza. Ele permanece fiel à idéia newtoniana da matéria inerte e é contrário à idéia de que o movimento lhe é essencial. Contra o hilozoísmo, ele opõe a concepção newtoniana do universo-máquina acionado por um regulador exterior. A natureza não tem nela mesma o princípio de sua explicação. Tudo no universo é criado, é arte. E a arte anuncia um artífice. Deus é este artífice, o relojoeiro que idealizou, criou e regula constantemente o universo. A existência do relógio é uma prova insofismável de que existe o relojoeiro.³⁶⁷

René Pomeau, em seus comentários sobre esse mecanicismo deísta de Voltaire, observa que o universo voltairiano é máquina, mas é máquina que apresenta a particularidade inquietante de ser quase incompreensível ao homem. Ao reenviar a ordem do universo a Deus, ele a reenvia ao desconhecido.³⁶⁸

Mas, não é somente o universo que é obra de um artífice supremo, o homem também é produto de Deus. Este governa as molas de nossa máquina.³⁶⁹ Em sua obra **Il Faut Prendre un Parti**, Voltaire, ao analisar como formamos nossas idéias, como pensamos, refletimos, temos desejos, sonhamos, chega à conclusão de que “nós somos puros autômatos sobre os quais um poder invisível age como uma força tão real, tão poderosa, quanto incompreensível. Este poder enche nossa cabeça de idéias, inspira-

³⁶⁷ No *Traité de Métaphysique*, Voltaire diz: “Quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, concluo que um ser inteligente arranhou as molas dessa máquina para que o ponteiro marcasse as horas. Assim, quando vejo as molas do corpo humano, concluo que um ser inteligente arranhou os órgãos para serem recebidos e nutridos nove meses na matriz; que os olhos são dados para ver, as mãos para pegar, etc.” (In *Oeuvres*, vol.XXII, chap. II, p. 194: “Quand je vois une montre dont l’aiguille marque les heures, je conclus qu’un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine, afin que l’aiguille marquât les heures. Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu’un être intelligent a arrangé ces organes pour être reçus et nourris neuf mois dans la matrice; que les yeux sont donnés pour voir, les mains pour prendre.”).

³⁶⁸ POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*, p. 414, Librairie, A. G. Nizet, Paris, 1995.

³⁶⁹ VOLTAIRE. *Dialogues d’Évhémère*, p. 479, troisième dialogue. In: *Oeuvres*, vol. XXX.

nos desejos, paixões, vontades e reflexões. Ele coloca em movimento todos os membros de nosso corpo”.³⁷⁰ Recebemos de Deus todas as faculdades que nos conduzem nesta vida : razão, instinto, memória, faculdade de começar o movimento, de dar a vida a outros seres de nossa espécie.³⁷¹ A idéia da existência de uma alma, um pequeno ser, habitando nosso corpo, governando nossos movimentos e pensamentos, denota impotência e artifícios indignos do eterno artesão do mundo, ou melhor, Deus não é capaz de fazer autômatos dotados por si próprios de movimento e pensamento.³⁷² Contra a existência desta alma, Voltaire objeta: “Se Deus tem o poder de animar o ser pouco conhecido que chamamos matéria, por que ele haveria de recorrer a outro agente para animá-lo?”³⁷³ E adiante acrescenta: “E para que queremos um pequeno ser subalterno, se somos animados pelo próprio Deus? De que me serviria a alma?”³⁷⁴

Duas experiências contínuas servem para provar que nossas idéias, nossa vontade, nossas ações, não nos pertencem, que nós não temos nenhum poder sobre elas, pois “o princípio universal da ação” faz tudo em nós.³⁷⁵ A primeira é que nós não podemos nos dar nossas idéias, movimento, palavras, pensamentos, visto que nós não sabemos e não poderemos saber qual idéia se apresentará ao nosso espírito no instante seguinte, qual vontade se terá, qual palavra se proferirá, qual movimento o corpo fará. A segunda é que temos idéias durante um sonho sem que tenhamos a mínima participação.

³⁷⁰ VOLTAIRE. Il Faut Prendre un Parti, p.526, chap. IX. In: Oeuvres, vol. XXVIII (“nous sommes (...) de purs automates, sur lesquels un pouvoir invisible agit avec une force aussi réelle, aussi puissante qu’incompréhensible. Ce pouvoir remplit notre tête d’idées, nous inspire des désirs, des passions, des volontés, des réflexions. Il met en mouvement tous les membres de notre corps.”).

³⁷¹ VOLTAIRE. Dialogues d’Évhémère, cinquième dialogue, p. 485.

³⁷² VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, Cathéchisme Chinois, troisième entretien, p. 65. In: Oeuvres, vol. XVIII.

³⁷³ Ibidem, p. 66 (“... Dieu ait le pouvoir d’animer l’être peu connu que nous appelons *matière*, pour quoi donc se servirait-il d’un autre agent pour l’animer?”).

³⁷⁴ Ibidem, , p. 67 (Qu’ai-je à faire de ce petit être subalterne, quand je suis animé par Dieu même? À quoi me servirait cette âme?)

³⁷⁵ Para Durkheim as representações coletivas produzidas pela sociedade têm em si um tipo de força, de ascendência moral em virtude da qual se impõem uniformemente às vontades ou aos espíritos particulares. O indivíduo então se dá conta de que, acima de suas representações privadas, existe um

Enfim, tudo se opera em nós sem a nossa intervenção.³⁷⁶ Deus nos anima, nos faz pensar e nos deu “um raio de luz chamado razão”.³⁷⁷ Pomeau comenta esta passagem, assinalando que Voltaire, ao dissolver a alma no Divino inspira-se, não em Espinosa, mas no Deus malebranchista. Entretanto ele modifica a metáfora da visão de Deus : “não somos nós que vemos tudo em Deus, é Deus que nos faz sentir e pensar sempre”.³⁷⁸ Nós somos, assim, máquinas que recebem de Deus o princípio do agir, pensar e sentir. Mas não nos é dado conhecer este princípio. “O grande arquiteto do mundo nos concedeu medir, calcular, pesar algumas de suas obras, mas não nos permitiu descobrir as primeiras molas”.³⁷⁹ Nesse sentido os animais são bem mais felizes que os homens, porque não se atormentam em querer saber o que Deus quer que eles ignorem. Eles não imaginam nenhum sistema sobre a natureza de suas faculdades, os primeiros princípios das coisas. É a nossa razão depravada que imagina estas fábulas.³⁸⁰

Uma vez que os limites de nossa razão não nos permitem especular acerca de sua essência, conhecer os seus primeiros princípios, devemos apenas observá-la e analisá-la, tentando entender como ela opera. De posse do método analítico, Voltaire toma uma criança no instante de seu nascimento e segue sua história, procura verificar o que ela compartilha com os outros animais e em que aspectos ela é superior a eles. Chega à conclusão de que o homem possui em comum com os animais os mesmos órgãos das sensações, a mesma capacidade de reter idéias, de sonhar e formar fracas imagens das coisas durante o sono e o fato de que suas faculdades de

mundo de “noções-tipos” segundo as quais ele é obrigado a regular suas idéias (DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa, p. 485).

³⁷⁶ VOLTAIRE. Il Faut Prendre un Parti, cap. IX, p. 526; Dictionnaire Philosophique, verbete *Idée*, vol. XIX, p. 394; verbete *Cathéchisme Chinois*, p. 67, troisième entretien. In: Oeuvres, vol. XVIII.

³⁷⁷ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *Égalité*, p. 171, Garnier-Flammárion, Paris, 1964.

³⁷⁸ POMEAU, R. La Religion de Voltaire, p. 414/415 (“Ce n’est pas nous qui voyons en Dieu, “c’est Dieu qui nous fait toujours sentir et penser.”).

³⁷⁹ VOLTAIRE. Dialogue d’Évhémère, p. 487, cinquième dialogue. In: Oeuvres, vol. XXX (“Le grand architecte du monde nous a donné de mesurer, de calculer, de peser quelques-uns de ses ouvrages, mais il ne nous permet pas de découvrir les premiers ressorts.”).

sentir, perceber, pensar e exprimir idéias desenvolvem-se pouco a pouco e enfraquecem-se por graus³⁸¹. A única diferença que parece existir entre o homem e os animais é de grau e não de natureza. O homem é provido de um pouco mais de idéias e de algumas combinações de idéias a mais do que os animais e dotado de maior facilidade de expressão. Voltaire segue aqui os mesmos passos de Locke, no Ensaio,³⁸² que acompanha o desenvolvimento de uma criança desde seu nascimento, observando como a razão se aperfeiçoa de maneira gradual. Acrescenta a sua análise a comparação do desenvolvimento do homem com o do animal, procurando encontrar diferenças entre eles. Considera que o que distingue o homem dos animais não é tanto a razão, como afirma Locke,³⁸³ pois “todos parecem ter algum lampejo de uma razão imperfeita”³⁸⁴, mas sim a capacidade da razão humana de se aperfeiçoar. Mas esse aperfeiçoamento de nossa razão ocorre lentamente, pois “é preciso vinte anos, diz Voltaire, para conduzir o homem do estado de planta, em que ele está no ventre de sua mãe, e do estado de puro animal, que é a condição de sua primeira infância, até aquele em que a maturidade de sua razão começa a despontar”.³⁸⁵

Rousseau, tal como Voltaire, também pensa que o que diferencia os homens dos animais não é tanto o entendimento, mas sobretudo a liberdade e a

³⁸⁰ Ibidem, p. 486; Voltaire segue aqui Rousseau, que nos Discours sur l'inégalité, concebe o homem que medita como um animal depravado.

³⁸¹ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *âme*, section VIII, p. 152; Lettres Philosophiques, Lettre XIII, première rédaction, p. 196/197 (édition critique par Gustave Lanson); Traité de Métaphysique, cap. V, p. 209/210. E no Philosophe Ignorant, após um exame de sua própria consciência, ele chega às mesmas conclusões a respeito da razão humana: ela é um poder que se desenvolve gradualmente e que se desvanece do mesmo modo (cap. II, p. 48).

³⁸² LOCKE. Essay, vol. II, Book II, cap. I, § 22, p. 97. In: The works, vol. II.

³⁸³ No Essay, Locke diz que ele concebe a razão, como uma faculdade pela qual se supõe que o homem distingue-se dos animais (Essay, Book IV, cap. XVII, §1).

³⁸⁴ VOLTAIRE. Traité de Métaphysique, cap. I, p. 191, seguimos a tradução de Marilena Chauí. (“... qui semblent tous avoir quelque lueur d’une raison imparfaite.”).

³⁸⁵ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *homme*. In: Oeuvres, vol. XIX, p. 385 (“Il faut vingt ans pour mener l’homme de l’état de plante où il est dans le ventre de sa mère, et de l’état de pur animal, qui est le partage de sa première enfance, jusqu’à celui où la maturité de la raison commence à poindre.”).

“faculdade de se aperfeiçoar”.³⁸⁶ Esta perfectibilidade, comenta Derathé, significa o poder de desenvolver certas faculdades que o homem só possui em potência.³⁸⁷ Entre essas faculdades virtuais, Rousseau destaca não somente a imaginação que se desenvolve em primeiro lugar, mas sobretudo a razão, cujo desenvolvimento é muito tardio.

No *Emílio*, a criança possui a razão somente em “potência” e seu desenvolvimento obedece a uma ordem natural. “A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens”.³⁸⁸ A primeira razão, a sensitiva ou pueril, a da criança, consiste em formar idéias simples com o auxílio de várias sensações.³⁸⁹ Assim, “os nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos”.³⁹⁰ Este estágio consiste em uma espécie de preparação física à vida intelectual: “para aprender a pensar, devemos exercitar nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos, que são os instrumentos de nossa inteligência”.³⁹¹ A etapa seguinte é a da razão intelectual, o passo de homem,³⁹² que consiste em formar idéias complexas com o auxílio de várias idéias simples.³⁹³ Ao contrário de Locke que recomendava “raciocinar com as crianças”³⁹⁴, pois elas ouvem a razão desde que aprendem a falar, Rousseau insiste em que não se raciocine de maneira nenhuma com elas,³⁹⁵ pois a criança não tem ainda o uso da razão e de pouco lhe serviria a

³⁸⁶ ROUSSEAU, J. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III, Ed. Gallimard, p. 141/142.

³⁸⁷ DERATHE, R. *Le Rationalisme de J. J. Rousseau*. PUF, 1948, p. 9/10.

³⁸⁸ ROUSSEAU, J. *Emile*, Livre II, p. 319. In: *Oeuvres Complètes*, vol. IV, Ed. Gallimard, seguimos a tradução de Roberto Leal Ferreira, Martins Fontes (“La nature veut que les enfants soient enfants avant que d’être hommes.”).

³⁸⁹ *Ibidem*, p.417.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 370 (“... nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux”).

³⁹¹ *Ibidem*, idem (“Pour apprendre à penser il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence”).

³⁹² *Ibidem*, p. 418.

³⁹³ *Ibidem*, p.417.

³⁹⁴ LOCKE. *Quelques Pensées sur l'Éducation*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1966, p. 105.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 324.

razão nessa idade. “A razão é o freio da força e a criança não precisa deste freio”.³⁹⁶ Ele recomenda que se empregue a força com as crianças e a razão, com os homens.³⁹⁷ Acrescenta que, ao se pretender educar uma criança pela razão, “começa-se pelo fim, da obra quer se fazer o instrumento”.³⁹⁸

Voltaire também considera que a razão humana forma-se e desenvolve-se com a experiência. Nós começamos por sentir³⁹⁹, nossas primeiras idéias são nossas sensações. A nossa memória, uma “sensação continuada”⁴⁰⁰, retém essas idéias. A imaginação as compõe⁴⁰¹. Nós classificamo-las como idéias gerais⁴⁰². E percebemo-nas pela reflexão das correlações entre elas.⁴⁰³ As operações do espírito aparecem assim em uma ordem progressiva⁴⁰⁴.

“Em todos os gêneros se começa pelo simples, vem em seguida o composto e muitas vezes regressa-se ao simples por ação das luzes superiores. Tal é a marcha do espírito humano”.⁴⁰⁵

³⁹⁶ Ibidem, p. 319 (“Elle [la raison] est le frein de la force, et l’enfant n’a pas besoin de ce frein.”).

³⁹⁷ Ibidem, p. 320

³⁹⁸ Ibidem, p. 317 (“C’est commencer par la fin, c’est vouloir faire l’instrument de l’ouvrage.”).

³⁹⁹ No Traité de Métaphysique, ele afirma: “Os sentidos são as portas por onde todas as idéias entram em nosso entendimento”. A experiência apoiada no raciocínio, nossa única fonte de conhecimentos” (cap. III, p. 205, seguimos a tradução de Marilena Chauí: “Nos sens sont les portes par lesquelles toutes les idées entrent dans notre entendement. (...) L’expérience appuyée du raisonnement, seule source de nos connaissances”). Nos Éléments de la Philosophie de Newton, (seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento), première partie, cap. V, p. 419, ele diz: “estava persuadido, como Locke, de que todas as idéias vinham pelos sentidos, à medida que esses sentidos se desenvolvem” (“Il était persuadé avec Locke que toutes les idées nous viennent par les sens, à mesure que les sens se développent”).

⁴⁰⁰ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *Sensation*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 420.

⁴⁰¹ Ibidem, verbete *imagination*, vol. XIX, p. 427.

⁴⁰² VOLTAIRE. Traité de Métaphysique, cap. III, p. 203.

⁴⁰³ VOLTAIRE. Lettre à Diderot, junho de 1749, vol. XXXVII, p. 23.

⁴⁰⁴ Em sua obra De l’Interprétation de la Nature, Af. IX, Diderot define o verdadeiro movimento da razão: “Tudo se reduz a ir dos sentidos à reflexão e da reflexão aos sentidos” (in Oeuvres Complètes, vol. II, p. 14, seguimos a tradução de Magnólia C. Santos, Iluminuras: “Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens.”).

⁴⁰⁵ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *religion*, Section III, deuxième question, p. 349, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves (“On commence en tout genre par le

No *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, Condillac, ao distinguir as idéias simples das complexas, também traça a mesma trajetória de formação do nosso entendimento. Diz ele:

“Eu chamo idéia complexa a reunião ou a coleção de várias percepções, e idéia simples uma percepção considerada sozinha”.⁴⁰⁶

E acrescenta alguns parágrafos adiante:

“Não se pode conhecer bem as idéias complexas, tomadas no sentido ao qual eu acabo de restringi-las, senão analisando-as, ou seja, é preciso reduzi-las às idéias simples das quais elas são compostas e seguir assim o progresso de sua geração. Foi assim que formamos a noção de entendimento”.⁴⁰⁷

A razão para o século das luzes, deste modo, é condicionada e limitada pela experiência. “A sensação envolve todas as nossas faculdades”⁴⁰⁸, diz Voltaire, parafraseando Condillac.⁴⁰⁹ Diderot, na *Lettre sur les aveugles*, considera que todos os conhecimentos têm três portas para entrar em nossa alma: a vista, o olho e

simple, ensuite vient le composé, et souvent enfin on revient au simple par les lumières supérieures. Telle est la marche de l'esprit humain.”).

⁴⁰⁶ CONDILLAC, E. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, première partie, sec. III, § 1, p. 116. In: *Oeuvres*, Genève, Slatkine Reprints, 1970 (“J'appelle idée complexe la réunion ou la collection de plusieurs perceptions, et idée simple une perception considérée toute seule.”).

⁴⁰⁷ Ibidem, § 9, p. 120 (“On ne peut bien connaître les idées complexes, prises dans le sens auquel je viens de les restreindre qu'en les analysant, c'est-à-dire qu'il faut les réduire aux idées simples dont elles ont été composées, et suivre le progrès de leur génération. C'est ainsi que nous nous sommes formé la notion de l'entendement”).

⁴⁰⁸ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *sensation*. In: *Oeuvres*, vol. XX, p. 420, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (“La sensation enveloppe toutes nos facultés”).

o tato.⁴¹⁰ As idéias formam-se a partir das sensações, diz ele, e depois todas as noções que temos devido à colaboração de vários sentidos.⁴¹¹ Voltaire acredita que, se um homem nascesse privado dos sentidos, estaria privado de qualquer idéia⁴¹² e conseqüentemente estaria privado de pensar pois ele só pode pensar na medida em que seus sentidos lhes fornecem as idéias sobre as quais ele pensa. Assim, os nossos raciocínios, os nossos pensamentos e todos os vastos conhecimentos do homem resultam da faculdade de compor e arranjar idéias⁴¹³. E, na medida em que o homem com o exercício de sua faculdade amplia o seu patrimônio de idéias, também desenvolve sua faculdade de pensar, de raciocinar e também a sua linguagem⁴¹⁴.

Assim o pensar, o raciocinar, assim como o andar, o falar, o comer, o dormir não fazem parte da essência do homem⁴¹⁵, ele não exercita essas faculdades todos os momentos de sua vida, ele não pensa sempre, assim como não se serve a todo momento de seus braços e de suas pernas⁴¹⁶. Para Voltaire, o homem não é por natureza um ser pensante, um animal racional, ele torna-se pensante, racional. Isso não quer dizer que Voltaire negue que o homem seja dotado de razão. Ele admite uma “razão natural” comum a todos os homens: “Deus nos deu um princípio de razão universal, como ele deu penas aos pássaros e a pele aos ursos”.⁴¹⁷ Esta razão existe no

⁴⁰⁹ Condillac, no *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, première partie, sec. II, cap. XI, § 95, p. 104, diz que “a razão resulta de todas as operações da alma bem conduzidas”. (“...la raison résulte de toutes les opérations de l'âme bien conduite.”).

⁴¹⁰ DIDEROT, D. *Lettres sur les aveugles*. In: *Oeuvres Complètes*, Garnier Frères, vol. I, p. 294.

⁴¹¹ Idem, p. 286/287.

⁴¹² VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *sensation*, p. 420.

⁴¹³ VOLTAIRE. *Traité de Metaphysique*, cap. III, p. 203.

⁴¹⁴ Em *Le Philosophe*, Voltaire escreve: “Aumentai, se possível, o poder dos órgãos, que vós aumentareis os conhecimentos”. (In: *Oeuvres*, vol. XXIX, p. 43: “Augmentez, s'il est possible, la puissance des organes, vous augmenterez les connaissances.”).

⁴¹⁵ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique* verbete *homme*, p. 385.

⁴¹⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*, section III, p. 140.

⁴¹⁷ VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*, introduction, chap. VII, p. 23. In: *Oeuvres*, vol. XI (“Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours.”). E em *Le Philosophe* ele escreve: “O pensamento é no homem uma espécie de sentido, se assim se pode dizer, por falta de termos, como a visão e a audição dependem igualmente de uma constituição orgânica” (vol. XXIX, p. 43: “La pensée est dans l'homme une espèce de sens, si on l'ose

homem em potencial, e aperfeiçoa-se gradualmente. “No lugar das quiméricas idéias inatas, Deus nos deu uma razão que se fortifica com a idade”.⁴¹⁸ A “*raison épurée*”, a razão aperfeiçoada, fruto de exercício constante do espírito,⁴¹⁹ exige desvelo incessante para ser preservada e melhorada. Assim o pensar, o raciocinar no homem é um atributo que se conquista e precisa de tempo e exercício para se realizar plenamente. No decorrer do desenvolvimento humano, esse atributo⁴²⁰ apresenta-se de forma variável, contraditória e imperfeita. É algumas vezes fraco, outras forte, razoável, extravagante. Ele se esconde, se mostra; foge, retorna; é nulo e apresentado de novo⁴²¹. O pensar enquanto atributo diferencia-se da essência, porque ela nunca varia, ela não conhece o mais ou o menos.⁴²²

Mas, apesar das variações e aparente fraqueza que fazem parte do seu desenvolvimento, a razão humana, uma vez formada, constituir-se-á em uma força, que se fortifica cada vez mais com o exercício e guiará o homem em todas as suas investigações.

“Contando apenas com minhas próprias luzes, com o desejo de conhecer alguma coisa e com a sinceridade do meu coração para conduzir-me nessas investigações, procuro sinceramente o

dire, faute de termes, comme la vue et l’ouïe dépendent également d’une constitution organique.”). No *Dialogues d’Évhémère*, (in: *Oeuvres*, vol. XXX, cinquième dialogue, p. 488) Calligrates questiona: “E o que é esta fraca razão? Vem você ainda dizer-me que é uma outra espécie de instinto?” (“Et qu’est-ce que cette chétive raison? M’allez-vous encore dire que c’est une autre espèce d’instinct?”). Évhémère responde: “Mais ou menos, é um dom inexplicável de comparar o passado ao presente, e de determinar o futuro”. (op. cit., grifo nosso: “A peu près: c’est un don inexplicable de comparer le passé au présent, et de pourvoir au futur.”).

⁴¹⁸ VOLTAIRE. *Le Philosophe Ignorant*, cap. XXXV, p. 83, seguimos a tradução de Marilena Chauí. (“... au lieu de ces idées innées chimériques, Deus nous a donné une raison qui se fortifie avec l’âge.”).

⁴¹⁹ No *Philosophe Ignorant*, cap. XXIX, p. 74, Voltaire diz que “o pensamento não é a essência, mas sim a ação do meu entendimento” (“... la pensée n’est pas l’essence, mais l’action de mon entendement.”).

⁴²⁰ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *homme*, p. 385.

⁴²¹ Ibidem, idem.

⁴²² Ibidem, idem.

que minha razão pode revelar-me por si mesma. Experimento suas forças, não por crê-la capaz de carregar todos esse pesos imensos, mas para fortificá-la pelo exercício, e para saber até onde vai seu poder”.⁴²³

Além da abordagem psicológica do desenvolvimento da razão, encontramos em Voltaire o esboço de uma análise antropológica,⁴²⁴ na qual ele observa que a vida em sociedade favorece o desenvolvimento da razão. Rousseau, tal como Voltaire, considera que o cultivo da razão está relacionado à vida em sociedade.⁴²⁵ A espécie humana, no estado de natureza, possui a razão somente em potência. Ela é apenas uma “faculdade virtual” no selvagem, e desenvolve-se logo que o homem deixa o estado de natureza para entrar na sociedade civil, pois então ela torna-se necessária para a sua conservação. Mas Rousseau acredita que o aperfeiçoamento da razão é a causa da corrupção do homem e o responsável por todos os males que o afligem.⁴²⁶ “O estado de reflexão é contrário à natureza e o homem que medita é um animal depravado”.⁴²⁷ O homem é naturalmente bom, o que o deprava, tornando-o mau, são as mudanças em sua constituição, os progressos que fez e os conhecimentos que adquiriu,⁴²⁸ enfim, a vida em sociedade. Esta leva os homens a se odiarem, à proporção que cruzam os seus interesses, prestam-se mutuamente serviços

⁴²³ VOLTAIRE. *Traité de Métaphysique*. In: *Oeuvres*, vol. XXII, cap. V, p. 213, seguimos a tradução de Marilena Chauí (“N’ayant donc pour me conduire dans ces recherches que mes propres lumières, l’envie de connaître quelque chose, et la sincérité de mon coeur, je cherche avec sincérité ce que ma raison me peut découvrir par elle-même; essaye ses forces, non pour la croire capable de porter tous ces poids immenses, mais pour la fortifier par cet exercice, et pour m’apprendre jusqu’où va son pouvoir.”).

⁴²⁴ Michèle Duchet, em sua obra *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, dedica um capítulo à análise da Antropologia de Voltaire (cap. II).

⁴²⁵ ROUSSEAU, J. *Discours sur l’Origine et les Fondements de l’Inégalité parmi les Hommes*. In: *Oeuvres*, vol. III, Ed. Gallimard, p. 152.

⁴²⁶ Ibidem, p. 162.

⁴²⁷ Ibidem, p. 138, seguimos a tradução de Lourdes Machado, Abril Cultural. (“... l’état de réflexion est un état contre Nature, et que l’homme qui médite est un animal dépravé.”).

⁴²⁸ Ibidem, nota IX, p. 202.

aparentes e, efetivamente causam-se todos os tipos de males.⁴²⁹ O estado de sociedade, assim, ao invés de representar um progresso, é uma regressão.

Ao contrário de Rousseau, Voltaire acredita que é o isolamento que corrompe o homem, uma vez que, ao viver isolado, ele perde sua faculdade de pensar e de se expressar. A este homem entregue a si próprio, nada mais resta do que “metamorfosar-se em animal”.⁴³⁰ Para Voltaire, a sociabilidade é um instinto essencial à espécie humana, como o é também em algumas espécies de animais. Assim como os rebanhos e os arenques andam em bando por um instinto cego que os une, sem objeto e sem desígnio aparente, os homens também não nasceram para permanecer isolados uns dos outros. Ele recorre aos dados da experiência para defender tais idéias: entre tantas nações diferentes, nunca foram encontrados homens isolados, solitários, nômades, em busca de aventuras como os animais, acasalando-se com uma fêmea como eles, ao acaso, e deixando-a para buscar sozinho novas pastagens.⁴³¹ O instinto, as carências, as paixões e a própria razão levam os homens a se unirem, a viverem em sociedade.

Ao considerar a vida em sociedade natural ao homem, Voltaire não quer dizer que este tenha sempre usufruído das comodidades das “belas cidades”, de seus utensílios, maquinarias, artes e ciências, enfim, dos frutos da civilização.⁴³² O homem sempre teve o instinto do amor-próprio necessário à sua conservação, o instinto do amor pela companheira de seu prazer, da necessidade que um sente pelo outro, do amor que a natureza lhe inspira pelos seus filhos, da autoridade de pai, como também uma benevolência natural por sua espécie, que o dispõe à união com os outros homens.

⁴²⁹ Ibidem, nota IX, p. 202.

⁴³⁰ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*, verbete *homme*. In: *Oeuvres*, vol. XIX, p. 379.

⁴³¹ VOLTAIRE. *Essai sur les Mœurs*, tome II, chap. CLVI, p. 387. In: *Oeuvres*, vol. XII.

⁴³² Ibidem, tome I, Introduction, chap. VII, p. 21. In: *Oeuvres*, vol. XII

Contra Rousseau, Voltaire considera o estado selvagem um estado de sociedade. Ele entende que as famílias selvagens e bárbaras, “um conjunto de homens assaz grosseiros”,⁴³³ que viviam em estado de pura natureza, sem falar nenhuma linguagem, mas se compreendendo muito bem por gritos e gestos, já constituíam sociedades.

“Todas as nações, foram assim selvagens, entendendo-se o termo neste sentido, isto é que durante muito tempo existiram famílias nômades nas florestas, que disputavam o alimento com outros animais, armando-se contra eles com pedras e grossos ramos de árvores, alimentando-se de legumes selvagens, de frutas de toda espécie e, enfim, até de animais”.⁴³⁴

Os selvagens que viviam na Europa em rústicas cabanas, falando uma linguagem pouco inteligível para a maioria dos homens, também compartilhavam do estado de sociedade.

“Entenda-se por selvagens os homens grosseiros que vivem em suas cabanas com suas fêmeas e alguns animais, expostos sem cessar a todos as intempéries das estações, que conhecem apenas a terra que os alimenta e o mercado aonde vão, algumas vezes, vender seus gêneros para comprar algumas vestimentas grosseiras; que falam um jargão que não se entende nas cidades, que têm poucas idéias e conseqüentemente poucas expressões”.⁴³⁵

⁴³³ VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*, tome I, Introduction, chap. VII, p. 22. In: *Oeuvres*, vol. XI (“un assemblage d’hommes bien grossiers”).

⁴³⁴ Ibidem, idem (“Toutes les nations ont été ainsi des sauvages, à prendre ce mot dans ce sens; c’est-à-dire qu’il y aura eu longtemps des familles errantes dans les forêts, disputant leur nourriture aux autres animaux, s’armant contre eux de pierres et de grosses branches d’arbres, se nourrissant de légumes sauvages, de fruits de toute espèce, et enfim d’animaux même.”).

⁴³⁵ Ibidem, p. 19 (“Entendez-vous par sauvages des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux, exposés sans cesse à toute l’intempérie des saisons; ne connaissant que la terre

No **Dicionário filosófico**, Voltaire conclui que todas as raças de homens sempre viveram em sociedade.⁴³⁶ Alguns parágrafos adiante acrescenta: “Nossa natureza é muito diferente do horrendo romance em que esse energúmeno [Rousseau] a transformou.”⁴³⁷

Na famosa “Lettre à Rousseau” (30/08/1755), Voltaire indigna-se contra a pretensão de Rousseau de colocar “o homem animal selvagem” acima do “homem cidadão civilizado”. Após, agradece-lhe por ter enviado o **Discurso sobre a desigualdade**, dirigido “contra o gênero humano,” ironicamente acrescenta : “Jamais se empregou tanto espírito para tentar nos transformar em bestas, dá vontade de andar de quatro quando se lê sua obra”.⁴³⁸ Ele concorda com Rousseau que as belas-artes e as ciências causaram algumas vezes muito males, como no caso de Tasso, cuja vida foi transformada por seus inimigos numa teia de desgraças; ou no de Galileu, posto a gemer nas prisões aos setenta anos, por ter descoberto o movimento da terra. Na sua época, Diderot e d’Alembert, ao escreverem a **Enciclopédia**, foram tratados por seus rivais como deístas, ateus e mesmo como jansenistas. Entretanto, Voltaire considera que as letras e as artes “nutrem a alma, retificam-na, consolam-na”.⁴³⁹ Elas são a prova mais manifesta do progresso de uma nação.

O desenvolvimento da razão na espécie também ocorre gradativamente. Ela evoluiu do estado em que os homens só obedeciam ao instinto da

qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour acheter quelques habillements grossiers; parlant un jargon qu’on n’entend pas dans les villes; ayant peu d’idées, et par conséquent peu d’expressions”).

⁴³⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *homme*, p. 378. In: *Oeuvres*, vol. XIX.

⁴³⁷ Idem, p. 379 (“Notre nature est bien différent de l’affreux roman que cet énergumène [Rousseau] a fait d’elle”).

⁴³⁸ VOLTAIRE. Lettre à Rousseau, de 30/08/1755, p. 447. In: *Oeuvres*, vol. XXXVIII (“On n’a jamais employé tant d’esprit à vouloir nous rendre bêtes; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage.”).

⁴³⁹ Ibidem, p. 449/450.

espécie até aquele no qual eles cultivavam as artes, as letras e as ciências. Ela segue os progressos da espécie humana, desde o seu estado de animalidade até seu estado mais policiado. O aperfeiçoamento da razão coincide com os progressos das sociedades, dos costumes, das crenças e da linguagem.

Michèle Duchet, a esse respeito, observa que a história das sociedades e a das religiões confundem-se, no pensamento de Voltaire, com a marcha do espírito humano, a mesma em todos os lugares:

“Sempre e em todos os lugares, a marcha do espírito humano supõe os mesmos erros e os mesmos progressos: a invenção do fogo e das artes da linguagem e da escrita são as etapas essenciais de seu desenvolvimento; as superstições e os sacrifícios humanos atestam sua fraqueza”.⁴⁴⁰

Nas suas origens, os homens viviam no estado de pura natureza, o grau inferior do estado selvagem. O homem é apenas um animal forte:⁴⁴¹ “O selvagem só é mau como um lobo faminto”.⁴⁴² Governado apenas por seus instintos, sua única preocupação é a satisfação de suas necessidades vitais. Foi este “instinto mecânico,”

⁴⁴⁰ DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, François Maspero, Paris, 1971, p. 310 (“Partout et toujours, la marche de l’esprit humain suppose les mêmes erreurs et les mêmes progrès: l’invention du feu et des arts du langage et de l’écriture sont partout les étapes essentielles de son développement, les superstitions et les sacrifices humains témoignent partout de sa faiblesse”).

⁴⁴¹ Hobbes, no prefácio do *De Cive*, ao explicar o significado que ele dá à afirmação de que todos os homens são maus por natureza, diz que devemos entendê-la no sentido de que “eles não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão” (HOBBS. *De Cive*, Martins Fontes, trad. de Renato Janine Ribeiro, São Paulo, 1992, p. 18) e que devemos “necessariamente reconhecer que os homens podem derivar da natureza o desejo, o medo, a ira e outras paixões, sem contudo imputar seus maus efeitos à natureza” (op. cit., p. 18). Em suma, “um homem perverso é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou em força e se tornou robusta, ou um homem de disposição infantil, e a malícia é a mesma coisa que uma falta de razão naquela idade em que a natureza deveria ser mais bem governada mediante a boa educação e a experiência” (op. cit., p. 18).

⁴⁴² VOLTAIRE. *Le Sottisier suivi de Remarques sur le Discours sur l’Inégalité des Conditions*, Paris, Garnier Frères, 1883, p. 273 (“Le sauvage n’est méchant que comme un loup qui a faim”).

existente na maioria dos seres humanos, que possibilitou que os homens nesse estado selvagem inventassem o fogo, a lançadeira, a arte de fazer o pão, de fundir e preparar os metais e de construir casas.⁴⁴³ Eles não buscavam nenhum outro gênero de vida, porque não se deseja o que não se conhece.⁴⁴⁴ Sua astúcia não podia ir além de suas necessidades presentes.

Muitos povos, durante séculos, viveram nessa pré-história do espírito humano, pois o seu entendimento ainda não estava bem formado. Eles situavam-se entre os graus da imbecilidade e os de uma razão inicial. Uma linguagem mais ou menos formada correspondia a esses diversos graus. Nas suas origens, ela era apenas um conjunto de gestos, gritos incoerentes e sons mal articulados.⁴⁴⁵ Posteriormente, foi tornando-se mais ou menos rica, de acordo com o grau de conhecimento dos povos. Mas o traço essencial que assinala a inferioridade dos homens que vivem no estado de natureza, a sua razão incipiente, é a ausência de uma religião fundada sobre a noção distinta de um Deus supremo. Estes homens não especulavam sobre a existência de um ser criador, um “Deus de toda natureza;” ocupados unicamente com a inquietação de sustentar sua vida, não remontavam ao autor da vida; eles não examinavam as relações entre todas as partes do universo, os meios e fins inumeráveis que provam a existência de um ser criador, conservador, um eterno arquiteto. Só o homem dotado de uma razão cultivada pode ter tais idéias. Eles limitavam-se a sentir.

⁴⁴³ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*, Lettre XII, p. 119. In: *Oeuvres*, vol. XXII.

⁴⁴⁴ VOLTAIRE. *Essai*, tome I, Introduction, chap. II, p. 8/9.

⁴⁴⁵ Rousseau, tal como Voltaire, também considera que, “nos primeiros tempos, os homens esparsos na superfície da terra (...) possuíam por língua, apenas o gesto e alguns sons inarticulados” (*Essai sur l’Origine des Langues*, chap. IX, p. 91, Éditions Gallimard, 1990, seguimos a tradução de Lourdes Machado, Abril Cultural : “Dans les premiers temps les hommes épars sur la face de la terre n’avaient (...) de langue que le geste et quelques sons inarticulés.”). Esses gestos nada significam além da inquietação natural.

A idéia de divindade entre os selvagens surge do sentimento de angústia, de temor que eles experimentaram face aos fenômenos da natureza que os ameaçavam:

“É natural que os habitantes de uma pequena povoação, aterrados pelo trovão, afligidos pela perda das suas searas, maltratados pela povoação vizinha, em toda a parte sentindo um poder invisível, tenham logo asseverado: “Há algo superior a nós que nos traz o bem e o mal”. (...) Cada povoação sentia a sua fraqueza e a necessidade de um forte protetor. Imaginava que esse ente tutelar e terrível residia na floresta vizinha, ou sobre a montanha, ou em uma nuvem”.⁴⁴⁶

Ao reconhecer a crença numa divindade entre os povos primitivos, Voltaire esforça-se para não lhes atribuir a razão superior e cultivada do civilizado. A noção de um “poder superior” entre esses povos seria bastante limitada e confusa, tratar-se-ia do “Deus de uma aldeia,” que protege não o indivíduo, mas o grupo. Esse Deus foi imaginado e nomeado segundo o modelo do chefe. Assim como eles sentiram a necessidade de um líder para governar a sociedade, dirigente cujo poder supremo fazia tremer seus iguais, eles supuseram um “senhor”, um “amo” divino. Imaginaram-no corporal, porque lhes era impossível representá-lo de outra forma. Cada pequena povoação tinha apenas um Deus tutelar, assim como os habitantes possuíam somente um chefe de guerra. Mas admitiam que a povoação vizinha tinha, também, o seu Deus, imaginado à sua maneira, daí surgindo o politeísmo. Este, segundo Voltaire, não foi a

⁴⁴⁶ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *Religion*, section III, p. 349/350. In: *Oeuvres*, vol. XX, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (“Il est bien naturel qu’une bourgade effrayée du 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 bientôt dit: Il y a quelque être au-dessus de nous qui nous fait du bien et du mal (...); chaque bourgade sentait sa faiblesse et le besoin qu’elle avait d’un fort protecteur. Elle imaginait cet être tutélaire et terrible résidant dans la forêt voisine, ou sur la montagne, ou dans une nuée.”).

primeira religião dos homens, pois é fruto da fraqueza humana, que, deixando-se dominar pela imaginação, multiplicou os deuses e associou protetores aos elementos, aos mares, às florestas, às fontes, aos campos, aos astros, aos animais. Nenhum desses deuses era ainda o ser supremo.⁴⁴⁷

Somente mais tarde surgiram as religiões positivas, as formas organizadas de um cerimonial sábio, fruto do aperfeiçoamento da razão:

“O conhecimento de um deus, formador, remunerador e vingador, é fruto da razão cultivada”.⁴⁴⁸

A crença em Deus, para Voltaire, é uma idéia cientificamente adquirida.⁴⁴⁹ O mesmo poder da razão que nos faz conhecer a aritmética, a geometria, inventar as leis, também nos faz conhecer Deus.⁴⁵⁰ Desprovidos de uma razão superior, conduzidos somente por uma razão incipiente, os homens primitivos tampouco possuíam uma idéia de alma, ou de qualquer outro ser imaterial, conheciam apenas a matéria. “A natureza tinha muita piedade deles para os fazer metafísicos”.⁴⁵¹

“A idéia de um ser puramente imaterial não podia se apresentar aos espíritos que conheciam apenas a matéria. Antes que se encontrasse um homem que tivesse tempo bastante para meditar foi necessária a existência dos ferreiros, carpinteiros, pedreiros e lavradores. Todas as artes da mão precederam sem dúvida a metafísica em muitos séculos”.⁴⁵²

⁴⁴⁷ Idem, section III, p. 351.

⁴⁴⁸ VOLTAIRE. *Essai*, tome I, Introduction, chap. V, p. 11 (“La connaissance d’un dieu, formateur, rémunérateur et vengeur, est le fruit de la raison cultivée”).

⁴⁴⁹ POMEAU, R. – *La Religion de Voltaire*, p. 364.

⁴⁵⁰ VOLTAIRE. *Dieu et les Hommes*, chap. III, p. 134. In: *Oeuvres*, vol. XXVIII.

⁴⁵¹ VOLTAIRE. *Essai*, Introduction, chap. IV, p. 10.

⁴⁵² Ibidem, p. 10/11 (L’idée d’un être purement immatériel n’a pu se présenter à des esprits qui ne connaissaient que la matière. Il a fallu des forgerons, des charpentiers, des maçons, des laboureurs,

O conhecimento das artes e das ciências é fruto de uma razão superior, dos esforços dos homens que dispõem de tempo para meditar, para cultivar sua razão. Entretanto, são poucos os que pensam, os que deixaram o estado de puro animal; a grande maioria dos homens vive nas sombras da ignorância. “A multidão dos animais brutos chamados homens, comparada com o pequeno número daqueles que pensam”, diz Voltaire, “está pelo menos na proporção de cem para um em muitas nações”⁴⁵³. Em geral, a espécie humana não é mais civilizada, senão dois ou três graus que os povos bárbaros. Mais da metade dos homens que habitam a terra têm como única preocupação subsistir. Eles vivem em condições precárias aproximando-se do estado de pura natureza: ganham o pão com o suor de seus rostos, alojam-se em miseráveis cabanas, têm apenas o viver e o vestir, articulam mal as palavras, e mal se apercebem de que são infelizes; vivem e morrem sem quase saber.⁴⁵⁴

Aqueles “grandes homens” que conseguiram superar as fraquezas do estado de infância da humanidade, as estreitezas da ignorância e da barbárie, ou melhor, os dotados de mãos industriosas, uma cabeça capaz de generalizar idéias e uma língua bastante flexível para exprimi-las⁴⁵⁵, foram os que inventaram as artes, as ciências, a filosofia e voltaram-se para o seu bem-estar.

avant qu'il se trouvât un homme qui eût assez de loisir pour méditer. Tous les arts de la main ont sans doute précédé la métaphysique de plusieurs siècles.”).

⁴⁵³ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*, verbete *homme*, p.383 (“La multitude des bêtes brutes appelées hommes comparée avec le petit nombre de ceux qui pensent, est au moins dans la proportion de cent à un chez beaucoup de nations.”).

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 384.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 376.

CAPÍTULO IV

4. A RAZÃO MILITANTE

A razão, tal como Voltaire a concebeu, não é mais a “razão triunfante” da metafísica clássica, depositária das idéias inatas, de princípios e de verdades *a priori* dados por Deus, mas uma “razão militante”, auto-constituente, que examina as coisas por si mesma e faz da verdade sua mobilização permanente.⁴⁵⁶

O século das luzes, como assinala Cassirer, confere à razão um sentido mais modesto:

(...) “A razão define-se muito menos como uma posse do que como uma forma de aquisição. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante⁴⁵⁷, mas o poder original e primitivo que nos leva a

⁴⁵⁶ GUSDORF, G. Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières, Payot, Paris, 1971, p. 282.

⁴⁵⁷ A referência à atividade da razão em analogia com a avaliação numismática remonta a Montaigne, como vimos em nota anteriormente. O ensaiador da casa-da-moeda ao pesar as moedas, executa o ensaio, isto é, a avaliação, o exame, para descobrir seu real valor. A razão executa atividade semelhante ao pensar: pesa, pondera os juízos e argumentos, a fim de descobrir se são verdadeiros ou falsos. Kant, na Crítica da Razão Pura, também utiliza esta metáfora e considera uma exigência mínima do tribunal da razão especulativa “que na pesagem dos argumentos racionais de uma pura especulação tudo tenha que se dar honestamente.” (KANT, Crítica da Razão Pura, trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, B778, p. 368, São Paulo, Abril Cultural, 1980). Ao submeter o argumento ontológico e sua pretensão de derivar a existência de Deus de sua essência a essa pesagem, procura mostrar sua nulidade: “cem táleres reais nada mais contém que cem táleres possíveis” (C.R.P., B627, p. 300). Ao comentar esta metáfora, Bernard Rousset diz que Deus pensado não é nada face à mínima parcela de matéria, ou melhor, “cem táleres possíveis não valem um táler real.” (ROUSSET, B. La Doctrine Kantienne de l'Objectivité, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967). A metáfora da moeda apresenta-se também quando Kant aborda o problema da “aparência moral” ou “estilo do bem,” uma certa inclinação da natureza humana tanto a dissimular os seus verdadeiros traços de caráter quanto também a assumir uma aparência vantajosa (KANT, C.R.P., B776, p. 367). Para Kant, essa disposição tem um valor, muito embora não seja uma moeda boa, ela torna possível a relação entre os homens, possibilitando que eles se civilizem e em certa medida se moralizem. A virtude humana, diz Leonel Ribeiro dos Santos, funciona como “moeda de troca que só o louco toma por ouro” (SANTOS, L. R. Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, nota 128, p. 5460).

descobrir, a estabelecer e a consolidar a verdade”⁴⁵⁸.

Na modéstia da razão das luzes está a sua força. Na medida em que não lhe é dada nenhuma verdade, ela pode tudo examinar e investigar e assim se exercitar livremente, desde que não ultrapasse seus limites. Ao contrário da razão como depositária da verdade que, paralisada por seu orgulho, preguiça ou repouso, não examina mais, não investiga, favorecendo desse modo o dogmatismo e o abuso de autoridade, especialmente a da revelação cristã, que inibe o livre exercício da razão. Trata-se, pois, como comenta Gusdorf, de renunciar à verdade como possessão e capital para afirmá-la como investigação e conquista.⁴⁵⁹

Nesta sua incessante busca da verdade, a razão conta com o auxílio da análise, um instrumento poderoso:

(...) “Confessando minha ignorância e experimentando minha fraca razão, não posso fazer outra coisa senão servir-me da via da análise, bastão dado aos cegos⁴⁶⁰ pela natureza. Examino

⁴⁵⁸ CASSIRER, E. A Filosofia do iluminismo, trad. de Álvaro Cabral, Campinas, S.P., Editora da UNICAMP, 1992, p. 32.

⁴⁵⁹ GUSDORF, G. Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières, Payot, Paris, 1971, p. 285.

⁴⁶⁰ Voltaire utiliza aqui a imagem do cego e seu bastão para ilustrar a situação em que o homem se encontra ao pretender conhecer a essência das coisas. Ele toma consciência das limitações de sua razão, tal como o cego ao ser-lhe solicitado um juízo sobre a essência da cor. Mas, com a ajuda da análise (bastão), ele pode avançar passo a passo e, tateando pelo mundo dos fenômenos, pode perceber a sua sucessão e a sua ordem. A imagem do cego e seu bastão foi também utilizada por Descartes e Diderot para nos dar a idéia da “visão” que o bastão proporciona ao cego; a percepção dos objetos é “tão perfeita e exata,” diz Descartes, “que se poderia quase dizer que eles [os cegos] vêem com as mãos ou que seu bastão é o órgão de algum sexto sentido, que lhes é dado na ausência da visão” (Dioptrique. In: Oeuvres Choiesies, tome premier, 1950, Garnier Frères, p. 167: “si parfaite et si exacte, qu’on pourrait quasi dire qu’ils voient des mains, ou que leur bâton est l’organe de quelque sixième sens, qui leur a été donné au défaut de la vue.”). Mas Descartes utiliza particularmente essa imagem, quando a compara ao fenômeno da luz: “a luz nos corpos que denominamos luminosos não passa de um certo movimento, ou ação muito rápida e viva que nos chega aos olhos por intermédio do ar e dos outros corpos transparentes, assim como o movimento ou a resistência dos corpos em que um cego esbarra chega a sua mão por meio do bastão” (p. 167/168: “...la lumière n’est autre chose, dans les

tudo parte a parte e vejo em seguida se posso julgar o todo”.⁴⁶¹

Deste modo, a arma analítica e crítica forjada por Newton e Locke é concebida por Voltaire não somente como um método da ciência física ou da filosofia, mas também como instrumento necessário e indispensável do pensamento em geral. Através de um duplo movimento – desconstrução e reconstrução –, que nada mais é do que a dupla face da análise, a razão realiza-se plenamente.

No movimento de desconstrução, está a função crítica e demolidora da razão⁴⁶². Esse trabalho requer que a razão, antes de recusar qualquer teoria ou crença, examine tudo minuciosamente, duvide das verdades expostas, discuta as razões alegadas, verifique as observações ou as experiências sobre as quais se apóia, esteja atenta contra as aparências enganosas, a autoridade magistral que só deseja subjugar e o charlatanismo que corrompe a verdade⁴⁶³, pois somente o rigor dessa análise poderá arruinar todo o edifício construído, tornando visível suas fraturas: contradições, erros, fraudes, afirmações vazias de significação, fatos que nada provam, absurdos, falsidades das teorias, frutos da negligência e da nossa preguiça, dos desvios de nossa

corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps que rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton.”). O cego, do qual Diderot fala em sua Carta sobre os cegos, ao ser inquirido sobre o que são os olhos para ele, responde: “são um órgão sobre o qual o ar produz o efeito de minha bengala sobre minha mão”. (DIDEROT, D. Oeuvres, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p. 814, seguimos a tradução de J. Guinsburg, Abril Cultural: “C'est, lui répondit l'aveugle, un organe, sur lequel l'air fait l'effet de mon bâton sur ma main.”).

⁴⁶¹ VOLTAIRE. Traité de Métaphysique, vol. XXII, cap. V, p. 209, seguimos a tradução de Marilena Chauí (“... avouant mon ignorance et essayant ma faible raison, je ne puis faire autre chose que de me servir de la voie de l'analyse, qui est le bâton que la nature a donné aux aveugles: j'examine tout partie à partie, et je vois ensuite si je puis juger du total.”).

⁴⁶² Em sua Lettre à M. du Deffand, de 1/06/1770, Voltaire declara: “Sou um grande demolidor”. (In: Oeuvres, vol. XLVII, p. 93: “Je suis grand démolisseur...”).

⁴⁶³ VOLTAIRE. Traité sur les Singularités de la Nature. In: Oeuvres, vol. XXVII, p. 125/126; Éléments de la Philosophie de Newton, deuxième partie, Lettre de M. Voltaire, p. 507; e no Homme aux Quarante Écus, vol. XXI, p. 305.

imaginação, fraqueza de nossos sentidos ou de nossa curiosidade doentia, enfim, todas as doenças do espírito que acometeram os homens dos séculos anteriores.

A esse tribunal da razão, Voltaire submete tanto os sistemas metafísicos e suas construções quiméricas, que, ao pretenderem explicar a essência das coisas, substituíram a realidade por fantasias, quanto as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição e da autoridade, que cegaram e paralisaram a razão ao apresentarem como verdadeiros os erros e os preconceitos e justos os privilégios e as injustiças.

Diante do aspecto construtivo da razão, não encontramos no pensamento de Voltaire o mesmo regozijo e a segurança infalível da função demolidora e crítica. A sua atitude é irônica, cética e por vezes resignada, face aos conhecimentos que nossa razão possa adquirir. Considera mais fácil destruir do que construir.⁴⁶⁴

“É muito útil estar destruindo certos abomináveis preconceitos, sem que se tenha qualquer coisa mais satisfatória para colocar em seu lugar. É bastante que se saiba certamente o que não é, não se é obrigado a saber o que é”.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ VOLTAIRE. *L'Ingénu*. In: *Oeuvres*, vol. XXI, cap. X, p. 274. Para Hegel, a filosofia francesa, em sua orientação negativa, é destrutiva de tudo o que foi positivamente estabelecido: religião, hábitos, costumes, opiniões, instituições políticas, jurídicas e arte (HEGEL, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. de Pierre Garniron, tome 6, La Philosophie Moderne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 1723). Ele ressalta que é esse aspecto negativo que a torna importante: “É, pois, esta espantosa energia, esta força do conceito em luta contra a existência, contra a fé, contra todo o poder da autoridade estabelecido há milênios” (p.1718: “c’est donc cette étonnante énergie; cette force du concept en lutte contre l’existence, contre la foi, contre toute puissance de l’autorité établie depuis des millénaires.”). E acrescenta: “O que ela tem de substancial é o ataque do instinto racional contra um estado de degenerescência”(p.1723: “Ce qu’il a de substantiel, c’est l’attaque de l’instinct rationnel contre un état de dégénérescence.”).

⁴⁶⁵ VOLTAIRE. Lettre à Mme. du Deffand, de 1º/06/1770. In: *Oeuvres*, vol. XLVI, p. 93 (“Il est fort utile d’être défait de certains abominables préjugés, sans qu’on ait quelque chose de bien satisfaisant à

A relutância de Voltaire em reconhecer o trabalho afirmativo e construtivo da razão deve-se às idéias que ele assume diante das limitações do espírito humano. Em toda sua obra, ele não cessa de repetir que nada podemos saber acerca do ser absoluto das coisas, não podemos desvendar os segredos e os mecanismos da natureza criada por Deus. Está vedado à razão construir sistemas acerca do que transcende os limites da experiência. Nada impede que ela produza conhecimentos sobre o que é dado à observação e à experiência, para isto basta seguir os passos de Newton e Locke. No que diz respeito ao conhecimento das coisas ao alcance de nossos sentidos, é inegável a tarefa afirmativa da razão. Nesse âmbito, Voltaire admite que “devemos empregar nossa inteligência para o aperfeiçoamento das ciências, que são objeto da *Encyclopédie*”.⁴⁶⁶

A força desta razão não pode ser medida pelos conhecimentos por ela construídos, pois o século das luzes não considera ser esta sua tarefa principal. Diderot tinha uma concepção exotérica do saber a ser produzido pela *Encyclopédie*, ou seja, não se tratava apenas de produzir conhecimentos, mas também de promover “uma mudança na maneira comum de pensar”. Diderot, em sua proposta de universidade, como veremos adiante, pretendia aproximar o saber erudito e a população. Trata-se, pois, de democratizar a verdade, popularizar a ciência, de modo a torná-la acessível a todos.⁴⁶⁷ E Voltaire considera como fim do homem a ação⁴⁶⁸. A razão foi dada ao homem por Deus para que ele possa agir. Não se trata mais de dizer: “eu creio”, mas

mettre à la place. C'est assez qu'on sache certainement ce qui n'est pas, on n'est pas obligé de savoir ce qui est..”).

⁴⁶⁶ *Dictionnaire Philosophique*, verbete *âme*, section III, p. 141, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves, Abril Cultural. (“nous devons employer cette intelligence,(...) à perfectionner les sciences qui sont l'objet de l'*Encyclopédie*.”).

⁴⁶⁷ Para uma análise da proposta diderotiana de universidade, ver ROMANO, R. “Universidade : entre as luzes e nossos dias”. In: *A Crise da Universidade*, Editora Revan, Rio de Janeiro, 1998.

⁴⁶⁸ Em suas *Remarques sur les Pensées de Pascal*, Voltaire diz: “O homem nasceu para a ação, como o fogo tende para o alto e a pedra para baixo. Para o homem, não se ocupar e não existir é a mesma

sim: “eu faço”. No *Candide*, surge o conhecido apelo para que cultivemos nosso jardim.⁴⁶⁹

A filosofia deve voltar-se para a prática e fazer dos problemas da vida, da moral, a sua principal preocupação, pois ela é mais uma atitude do espírito que um sistema. Em sua “Lettre à Frédéric, prince Royal de Prusse”, Voltaire escreve:

(...) “Eu reduzo sempre, tanto quanto posso, minha metafísica à moral (...). Meu principal fim, após ter tateado em torno desta alma para adivinhar sua espécie, é esforçar-me ao menos para ajustá-la, é a mola de nosso relógio”.⁴⁷⁰

Neste seu retorno à prática, a filosofia tem por tarefa intervir na realidade vivente, trabalhar para o bem da sociedade e contribuir para a educação do espírito.⁴⁷¹ “A humanidade”, diz Voltaire, “é o princípio de todos meus pensamentos”.⁴⁷²

Trata-se de instruir os homens, ensiná-los a pensar, libertá-los de todas as formas de opressão e obscurantismo que os mantiveram, por muito tempo, na infância.

“A vós apenas cabe aprender a pensar, haveis nascido com espírito, sois uma ave na gaiola da Inquisição, o Santo Ofício aparou-vos as asas, mas elas podem voltar a crescer. Quem não sabe

coisa.” (in *Oeuvres*, vol. XXII, p. 41: “L’homme est né pour l’action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N’être point occupé et n’exister pas est la même chose pour l’homme.”).

⁴⁶⁹ VOLTAIRE. *Candide ou l’Optimisme*. In: *Oeuvres*, vol. XXI, p. 217.

⁴⁷⁰ VOLTAIRE. Lettre à Frédéric, prince Royal de Prusse, de outubro de 1737. In: *Oeuvres*, vol. XXXIV, p. 321 (“Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale (...). Mon principal but, après avoir tâtonné autour de cette âme, pour deviner son espèce, est de tâcher au moins de la régler: c’est le ressort de notre horloge.”).

⁴⁷¹ GROETHUYSEN, Bernard. *Philosophie de la Révolution Française*. Librairie Gallimard, Paris, 1956, p. 138

⁴⁷² Ibidem, idem. (L’humanité est le principe de toutes mes pensées”).

geometria, pode aprendê-la, qualquer homem pode instruir-se: é vergonhoso que se deposite a alma nas mãos daqueles aos quais não se confiaria o dinheiro. Ousai pensar por vós mesmos”.⁴⁷³

Mas quem deve ser instruído, ter acesso ao pensar racional? Gusdorf, ao analisar a difusão da cultura na época das luzes, observa que o acesso à instrução, mesmo a elementar, era reservado a uma pequena parcela da população, aqueles que sabiam ler. Eles formavam uma elite de privilegiados, isolada do conjunto da massa. A grande maioria da população era formada de analfabetos, que viviam nas sombras da ignorância, apreciavam o maravilhoso e acreditavam em superstições.⁴⁷⁴

Aos olhos dos filósofos das luzes, diz Gusdorf, essa estratificação social da cultura não era vista como problema. Muito embora eles tenham sido áduos defensores do direito natural e da universalidade dos valores, não estavam preocupados em assegurar um “ecumenismo racional”, cuja teoria eles desenvolveram para todas as camadas da população. Eles não pretendiam democratizar o ensino, pois em sua maioria eles não eram democratas.⁴⁷⁵

Entre as imagens congeladas dos pensadores franceses, há um par de ícones particularmente sólido: de um lado, Rousseau democrata e inimigo da razão,

⁴⁷³ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *liberté de penser*. In: *Oeuvres*, vol. XIX, p. 585, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves. (“Il ne tient qu’à vous d’apprendre à penser: vous êtes né avec de l’esprit; vous êtes un oiseau dans la cage de l’Inquisition, le saint-office vous a rogné les ailes, mais elles peuvent revenir. Celui qui ne sait pas la géométrie peut l’apprendre; tout homme peut s’instruire: il est honteux de mettre son âme entre les mains de ceux à qui vous ne confieriez pas votre argent, *osez penser par vous même*.”). Voltaire, ao propor ao homem ter coragem de se servir de sua razão e se opor a toda forma de autoridade, usa antes de Kant o lema extraído de Horácio e que, mais tarde com Kant, será conhecido como o lema do *Aufklärung*: “ousar saber” (*sapere aude*), em nome de uma valorização do uso não tutelado da razão. (KANT, “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?”. In: KANT, *Textos Seletos*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1985, edição bilingüe, p. 100).

⁴⁷⁴ GUSDORF, G. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, IV partie, chap. I, p. 466/468.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 468.

de outro, Voltaire, racionalista e aristocrata empedernido. Nem Rousseau foi tão irracionalista⁴⁷⁶, nem Voltaire tão inimigo do povo, como veremos a seguir.

Georges Gusdorf vê Voltaire como um típico representante dessa atitude antidemocrática⁴⁷⁷ com relação à educação do povo. O seu preceito aristocrático está formulado no **Dicionário filosófico**, verbete *blé*, quando faz um apelo para que se “distingam sempre as pessoas honestas que pensam da população que não é feita para pensar”⁴⁷⁸. Assim, de acordo com a leitura de Gusdorf, Voltaire não considera a cultura um direito natural do homem, mas um privilégio de alguns iniciados.

Bernard Groethuysen também compartilha a mesma leitura de Gusdorf, no que diz respeito à atitude aristocrática de Voltaire com relação à educação do povo. Embora Voltaire tenha ensinado que cada um traz em si mesmo uma faculdade dotada de valor próprio, o pensamento, a razão, não chegou a considerar este valor igual em todos os homens. Admite que sempre existiram homens inteligentes e imbecis, e que existirá apenas um pequeno número de pessoas capaz de pensar por si mesmas, os filósofos. Ao lado destes, um grande número de pessoas deixam-se esclarecer e, depois, a grande massa dos que precisam ser guiados. Conclui Groethuysen, a aristocracia das luzes pretende instruir e tornar felizes todos os homens, porém não acredita que todos estejam capacitados a receber a instrução e a alcançar a felicidade por si mesmos.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Robert Derathé, no Le Rationalisme de J. J. Rousseau, mostra-se contrário aos que vêem a exaltação do sentimento em detrimento da razão, como a tradução do pensamento de Rousseau. Derathé argumenta que apesar do apelo de Rousseau ao sentimento interior, ele é um racionalista consciente dos limites da razão humana (DERATHÉ, R. Le Rationalisme de J. J. Rousseau, Paris, Presses Universitaire de France, 1948, p.176).

⁴⁷⁷ Ibidem, idem.

⁴⁷⁸ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *blé*. In: Oeuvres, vol. XVII, p.16 (“Distingue toujours les honnêtes gens, qui pensent, de la populace, qui n’est pas faite pour penser.”).

⁴⁷⁹ GROETHUYSEN, Bernard. Philosophie de la Révolution Française, Librairie Gallimard, Paris, 1956, p. 167.

Joseph Fabre lamenta que não se percebam em Voltaire índoles democráticas. Considera-o por essência um burguês, um “burguês irreverente” que, embora pense que as luzes devam ser divulgadas ao povo declara-o indigno e incapaz de ser instruído.⁴⁸⁰ O menosprezo de Voltaire pelo povo, seu espírito burguês, estaria evidente nas cartas a Damilaville, quando ele declara que os homens que devem receber instrução “não são aqueles que têm apenas os seus braços para viver,” o “populacho,” pois estes não teriam “capacidade, nem tempo para se instruírem” e “morreriam de fome antes de se tornarem filósofos;” mas sim o “bom burguês,” o habitante das cidades.⁴⁸¹ Em outra carta a esse mesmo correspondente, ele firma seu propósito de que o “povo deve ser guiado e não instruído,”⁴⁸² visto que conseguiria adquirir apenas uma instrução superficial que o tornaria pior. “Quando o populacho se põe a raciocinar, tudo está perdido”.⁴⁸³

À luz da leitura de Gusdorf, Groethuysen e Fabre, Voltaire tem uma atitude paradoxal face à difusão das luzes. Ao mesmo tempo que defende o uso esclarecido da razão, menospreza o povo e o considera indigno de ser instruído, sendo deste modo favorável a que se o mantenha nas trevas da ignorância e na crença supersticiosa. Mas essas interpretações trazem em si um problema: elas estão em desacordo com o sentido de toda a obra de Voltaire e de sua incansável luta contra o fanatismo e a superstição. Como explicar, pois, sua atitude aristocrática face à instrução do povo? Como pode Voltaire, que tanto se debateu em favor da liberdade humana, recusar-se a admitir a base preliminar desta libertação, a instrução?

⁴⁸⁰ FABRE, J. Les Pères de la Révolution (De Bayle à Condorcet), Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 239.

⁴⁸¹ VOLTAIRE. Lettre à M. Damilaville, de 1º/04/1766. In: Oeuvres, vol. XLIV, p. 256.

⁴⁸² VOLTAIRE. Lettre à M. Damilaville, de 19/03/1766. In: Oeuvres, vol. XLIV, p. 248.

⁴⁸³ VOLTAIRE. Lettre à M. Damilaville, de 1º/04/1766. In: Oeuvres, vol. XLIV, p. 256 (“Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu.”).

Georges Pelissier observa que atribuir o qualificativo de “aristocrata” a Voltaire é verdadeiro se entendermos com isto “que ele tem gosto aristocrático ou que vive luxuosamente a vida de um grande senhor,” mas tal atributo soa falso, se pretendermos com ele dizer que Voltaire “menospreza o povo e sobretudo que ele acredita ser tarefa perigosa ou impossível instruí-lo”.⁴⁸⁴

De fato encontramos inúmeras passagens na obra de Voltaire em que seu menosprezo pela *canaille* e a negação da necessidade de instruí-la parecem evidentes. Pelissier admite a existência dessas passagens e, além das já citadas, acrescenta outras: quando, por exemplo, Voltaire escreve a Damilaville, ele assegura que lhe parece essencial que existam gentes ignorantes.⁴⁸⁵ A d’Alembert, ele escreve que não pretende esclarecer os sapateiros e a criadagem.⁴⁸⁶ E, em outra carta sobre esse mesmo assunto, acrescenta que a razão deve triunfar nos homens honestos e que a *canaille* não é digna de ser esclarecida.⁴⁸⁷ Na carta a d’Argental, manifesta o desejo de separar o tolo povo das pessoas honestas, pois este seria o maior serviço que se poderia prestar ao gênero humano.⁴⁸⁸ Ampliando ainda mais sua discriminação contra o povo, ele acrescenta: “com relação à *canaille*, eu não me misturo, ela permanecerá sempre *canaille*.”⁴⁸⁹ A Frederico faz um apelo para que destrua a *infame* superstição, não junto à *canaille*, que ele considera indigna de ser esclarecida, mas junto às pessoas honestas, os homens que pensam e os que desejam pensar.⁴⁹⁰ A Helvetius, ele observa que, desde que os filósofos tivessem plena liberdade de pensar, pouco importava se o alfaiate ou o seleiro continuassem sob o domínio da igreja.⁴⁹¹

⁴⁸⁴ PELISSIER, George. *Voltaire Philosophe*, Librairie Armand Colin, Paris, 1908, p. 266.

⁴⁸⁵ VOLTAIRE. Lettre à Damilaville, de 1º/04/1766. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 256.

⁴⁸⁶ VOLTAIRE. Lettre à d’Alembert, de 02/09/1768. In: *Oeuvres*, vol. XLVI, p. 112.

⁴⁸⁷ VOLTAIRE. Lettre à d’Alembert, de 04/02/1757. In: *Oeuvres*, vol. XXXIX, p. 167.

⁴⁸⁸ VOLTAIRE. Lettre à d’Argental, de 27/04/1765. In: *Oeuvres*, vol. XLIII, p. 545.

⁴⁸⁹ VOLTAIRE. Lettre à d’Alembert, de 04/06/1767. In: *Oeuvres*, vol. XLV, p. 285 (“A l’égard de la *canaille*, je ne m’en mêle pas; elle restera toujours *canaille*”).

⁴⁹⁰ VOLTAIRE. Lettre à Frédéric, de 05/01/1767. In: *Oeuvres*, vol. XLV, p. 40.

⁴⁹¹ VOLTAIRE. Lettre à Helvetius, de 15/09/1763. In: *Oeuvres*, vol. XLVIII, p. 571.

Essas passagens, quando desvinculadas do seu contexto, podem ser interpretadas como fruto do espírito aristocrático de Voltaire. Mas, se forem lidas e interpretadas nos seus devidos lugares, não parecem tão categóricas e mudam mesmo de sentido, ficando evidente quão unilaterais são as interpretações que fazem de Voltaire um burguês contrário à instrução do povo. É ilustrativa dessa unilateralidade de interpretação a carta que ele escreve a d'Alembert negando que a “canaille” seja feita para pensar, pois, em trechos adiante ele lamenta que o progresso do teísmo ainda não tenha se estendido ao povo. Prevê que o próprio povo, com o tempo, terminará por abrir os olhos. E a tão propalada afirmação de Voltaire de “que tudo está perdido se o populacho se põe a raciocinar,” citada por muitos comentadores como exemplo de seus receios com relação às conseqüências sociais do esclarecimento do povo, quando lida no seu devido contexto, apenas se refere às querelas teológicas, assunto que demanda conhecimento especializado. Em sua carta a Linguet, ao citar como exemplo de cidadãos desejosos de se instruírem os trabalhadores suíços, que consagram à leitura o tempo que lhes resta após o trabalho, Voltaire parece refutar esta má interpretação de seu pensamento ao concluir: “Não, senhor, tudo não está perdido quando se coloca o povo em estado de se aperceber que ele tem um espírito. Tudo está perdido, ao contrário, quando se o trata como uma manada de touros, pois cedo ou tarde eles vos batem com seus chifres”.⁴⁹² Assim tudo está perdido, não quando se esclarece o populacho, mas sim quando se o deixa entregue à ignorância e à crença supersticiosa.

Mas o que Voltaire entende por povo? Em sua carta a Linguet, ele distingue duas classes de povo: uma formada por profissionais que recebem uma educação honesta, mas não estão muitos preocupados em pensar, aperfeiçoar seu

⁴⁹² VOLTAIRE. Lettre à Linguet, de 15/03/1767. In: *Oeuvres*, vol. XLV, p. 164 (“Non, monsieur, tout n'est point perdu quand on met le peuple en état de s'apercevoir qu'il a un esprit. Tout est perdu au contraire quand on le traite comme une troupe de taureaux, car, tôt ou tard, ils vous frappent de leurs cornes.”).

espírito sendo seu principal entretenimento frequentar a “grande missa” e o cabaré; outra formada pelos que dispõem apenas do trabalho dos seus braços e da fadiga de todos os dias, mas são forçados por sua própria profissão a refletir muito, a aperfeiçoar seu gosto e a ampliar suas luzes. É com esta classe de povo que Voltaire se rejubila, pois ela já começa a ler em toda a Europa.⁴⁹³

Essa distinção entre o cidadão educado e a multidão não-educada (o vulgo) tem um precedente em Espinosa. O *vulgus* é o insensato que não tem medida, é “temível se não teme,” um escravo humilde ou um dominador soberbo; privado da educação e da verdade, é incapaz de julgar⁴⁹⁴. Em suma, o vulgo é, em geral, supersticioso e alguém muito suspeito. A desconfiança e o menosprezo de Espinosa pelo vulgo é fruto das atrocidades cometidas pelos holandeses vulgares, como o assassinato de Jean Wilt (1672), a morte de Uriel da Costa ou ainda o exemplo de Judas, o confessor, e outras experiências pessoais vivenciadas por ele em sua infância.⁴⁹⁵ Quando ataca o vulgo, Espinosa refere-se não somente à plebe ou às pessoas de baixa condição, mas também aos “espíritos vulgares,” em geral supersticiosos, aos quais todos os grupos humanos fornecem seu contingente.⁴⁹⁶ Assim, também fazem parte do vulgo, os senhores elegantes, ricos e poderosos: “Esses senhores fastuosos, de sábio desatino e elegante imoralidade”,⁴⁹⁷ eles não possuem discernimento suficiente para compreender que, ao privar a plebe da verdade, eles a privam do poder de julgar, possibilitando assim que ela formule falsos juízos sobre os seus negócios e interprete erroneamente os acontecimentos.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Ibidem, p. 163/164.

⁴⁹⁴ SPINOZA, B. *Traité de l'Autorité Politique*, chapitre VII, §27, p. 1041. In: *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954

⁴⁹⁵ SPINOZA, B. *L'Éthique*, partie IV, proposition LIV, scolie, note n° 187, p. 1435.

⁴⁹⁶ SPINOZA, B. *Traité de l'Autorité Politique*, chapitre VII, § 26 e 27, p. 1040 e seguintes; e também nota n° 187, scolie de la proposition LIV, p. 1435.

⁴⁹⁷ SPINOZA, B. *L'Éthique*, note n° 187, scolie de la proposition LIV, p. 1435 (“Ces maîtres fastueux à la déraison savante et à l'élégante immoralité”).

⁴⁹⁸ Ibidem, idem.

A aparente aversão de Voltaire pelo povo não deve ser entendida como a de um aristocrata pelos miseráveis, mas como a de um homem honesto pelos ignorantes fanatizados.⁴⁹⁹ Na verdade, o que ele menospreza não é o povo, mas o fanatismo e a superstição popular, que impedem o povo de ter acesso ao pensar, aos progressos da razão. “Existe sempre, em uma nação, um povo que não tem nenhuma ligação com as gentes honestas, cuja mentalidade não é a do século e que não tem acesso aos progressos da razão, sobre quem as atrocidades do fanatismo conserva seu império como certas doenças que só atacam a mais vil população”.⁵⁰⁰

O fanatismo é uma doença que ataca o cérebro de qualquer indivíduo, como uma gangrena e o vai corroendo pouco a pouco. Essa “peste da alma,” fruto da superstição, faz com que o espírito perca sua tranquilidade para viver em constante estado de exaltação e de furor.⁵⁰¹ O povo fanatizado acredita que o espírito sacral que o toma é superior às leis, que o seu entusiasmo é o único mandamento que ele deve ouvir e acatar. Sua exaltação é tal que ele é capaz de matar quem pretende contradizê-lo. Para o povo que vive nessa situação, a religião deixou de ser um alimento salutar para transformar-se em veneno de cérebros infectados.⁵⁰²

⁴⁹⁹ PELISSIER, George. *Voltaire Philosophe*, p.267/268.

⁵⁰⁰ VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVII, p. 62. In: *Oeuvres*, vol. XV (“Il y a toujours, dans la nation, un peuple qui n’a nul commerce avec les honnêtes gens, qui n’est pas du siècle, qui est inaccessible aux progrès de la raison, et sur qui l’atrocité du fanatisme conserve son empire comme certaines maladies qui n’attaquent que la plus vile populace.”).

⁵⁰¹ Pereira Barreto, ao analisar a evolução histórica do espírito humano, considera que a teologia, ou melhor, “a concepção filosófica do mundo e do homem,” própria da fase teológica, predispõe à loucura, à alienação, enfim, às moléstias sociais. “Em uma atmosfera intelectual onde predominam as crenças no sobrenatural e em que os homens vivem continuamente entretidos de narrativas de fatos extraordinários, cercados de milagres, obsedados por visões, prodígios, santos, taumaturgos, demônios, sombras animadas, almas do outro mundo, etc. todas as condições favoráveis para o desequilíbrio cerebral estão preenchidas” (*Obras Filosóficas*, vol. I, Editora Grijalbo Ltda, São Paulo, p. 270). Assim, o povo fanatizado que comunga as mesmas idéias, crenças e superstições, em seu estado de exaltação, é um doente afetado por uma forma especial de loucura, a alucinação.

⁵⁰² VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *fanatisme*. In: *Oeuvres*, vol. XVIII, p. 80/81.

Aos acometidos por esse mal, os ignorantes fanatizados, Voltaire refere-se sempre como a “canaille”. Mas, como Espinosa, com esse termo ele não quer apenas designar as classes menos favorecidas, “o baixo povo”. Em **O filósofo ignorante**, ele considera a superstição “o alimento do vulgo” e acrescenta “há vulgo entre os grandes e vulgo entre o povo”⁵⁰³. No **Dicionário filosófico**, declara que a burguesia também faz parte da “canaille”.

“Talvez não haja um único tumulto, um único atentado religioso em que os burgueses não tenham participado outrora, porque então os burgueses eram da canalha”.⁵⁰⁴

E não há exemplo mais detestável do fanatismo dos burgueses do que a noite de São Bartolomeu, quando eles assassinaram, degolaram, atiraram pela janela abaixo, esquartejaram seus concidadãos só porque estes não iam à missa.⁵⁰⁵

Como persuadir do contrário, um fanático que está seguro de alcançar a glória divina quando corta o pescoço de alguém? Ou então, quando está convencido dos milagres de determinado santo? Ou quando acredita na magia, nos sortilégios, nos endemoninhados, nas aparições, nas influências dos astros? Enfim, é possível esclarecer o povo fanático e libertá-lo de todos os preconceitos supersticiosos? Tarefa difícil, pois o fanatismo é uma doença quase incurável, da qual se deve manter certa distância: “Logo que essa doença faz progressos, há que se fugir e esperar que o ar fique purificado”.⁵⁰⁶ Mas não se quer dizer com isso que não haja remédio para este

⁵⁰³ VOLTAIRE. Le Philosophe Ignorant, chap. XXXIII, p. 81 (“... il y a le vulgaire des grands et le vulgaire du peuple.”).

⁵⁰⁴ Ibidem, verbete *superstition*. In: Oeuvres, vol. XX, p. 456, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João Lopes Alves, Abril Cultural (“Il n’y a peut-être pas un seul tumulte, un seul attentat religieux où les bourgeois n’aient autrefois trempé, parce que ces bourgeois alors étaient canaille.”).

⁵⁰⁵ Ibidem, verbete *fanatisme*. In: Oeuvres, vol. XVIII, p. 79/80.

⁵⁰⁶ Ibidem, p. 80, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves com pequenas modificações (“...dès que ce mal fait des progrès, il faut fuir et attendre que l’air soit purifié.”).

mal, que Voltaire considere justo manter o povo na ignorância e na crença supersticiosa. Pelo contrário, ele pretende esclarecê-lo.

No capítulo XX do **Tratado sobre a tolerância**, Voltaire analisa “se é útil manter o povo na ignorância”⁵⁰⁷ e critica as superstições incutidas na cabeça popular pelas falsas crenças. A fraqueza do gênero humano faz com que o povo prefira ser subjugado por toda sorte de superstição do que viver sem religião. E como ele “não tem noções corretas da divindade, as idéias falsas as substituem, assim como nos tempos difíceis trafica-se com moeda ruim quando não se tem a boa”.⁵⁰⁸ Encontramos, novamente aqui, a metáfora monetária, cuja importância na crítica da metafísica já foi ressaltada anteriormente.

Com efeito, Voltaire não condena propriamente a religião, pois a considera necessária em qualquer lugar onde haja uma sociedade estabelecida. Reprova o uso da superstição para subjugar o povo. Considera fundamental que se diferencie a superstição, “objeto da tolice e do orgulho” do homem, da religião, “ditada pela sabedoria e razão”.⁵⁰⁹

“A superstição é, em relação à religião, o que a astrologia é em relação à astronomia, a filha muito insensata de uma mãe muito sábia. Essas

⁵⁰⁷ Questão semelhante foi sugerida por d'Alembert a Frederico como objeto de concurso da Academia de Berlim : “É útil ao povo ser enganado, seja induzindo-o a novos erros ou entretendo-o naqueles em que ele já está?” (“Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induit dans de nouvelles erreurs, ou qu'on l'entretienne dans celles où il est?”). Este tema foi proposto em 1777/1778 e, das 33 memórias admitidas no concurso, 20 deram uma resposta negativa e 13 consideraram que é necessário manter o povo em sua ignorância. A Academia premiou uma memória que exprimia as duas opiniões (GUSDORF. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, vol. IV, Payot, Paris, 1971, p. 470).

⁵⁰⁸ VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*, chap. XX, p. 100. In: *Oeuvres*, vol. XXV, seguimos a tradução Paulo Neves, Martins Fontes. (“... n'ont pas de notions saines de la Divinité; les idées fausses y suppléent, comme dans les temps malheureux on trafique avec de la mauvaise monnaie, quand on n'en a pas de bonne.”).

⁵⁰⁹ VOLTAIRE. *Lettre à Bertrand*, de 08/01/1764, p. 80. In: *Oeuvres*, vol. XLIII.

duas filhas subjugaram por muito tempo a terra inteira”.⁵¹⁰

No **Dicionário filosófico**, verbete *Deus*, Voltaire procura isentar a religião, dos males e infelicidades que trazem a superstição.

“A religião, dizeis, produziu inúmeros infortúnios, deveis, antes, dizer a superstição que reina em nosso infeliz globo. Esta, sim, é o inimigo mais cruel da adoração pura devida ao Ser Supremo. Detestemos esse monstro que sempre dilacerou o seio de sua mãe; aqueles que o combatem são os benfeitores da raça humana. Ela é uma serpente que sufoca a religião com o seu abraço, temos que esmagar sua cabeça sem ferir aquela que ela infecta e devora”.⁵¹¹

É contra a superstição, monstro que desonra a verdadeira religiosidade, que Voltaire manifesta o seu ódio e menosprezo:

“Detesto e desprezo tanto mais a baixa infame superstição que desonra tantos Estados, quanto mais adoro a virtude verdadeira”.⁵¹²

O seu fim é demolir a superstição, não a religião, conforme ele esclarece em sua carta a d’Alembert, com certa ironia: “Você pense bem que eu falo

⁵¹⁰ VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*, chap. XX, p. 100. In: *Oeuvres*, vol. XXV, seguimos a tradução de Paulo Neves. (“La superstition est à la religion ce que l’astrologie est à l’astronomie, la fille très-folle d’une mère très-sage. Ces deux filles ont longtemps subjugué toute la terre.”).

⁵¹¹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *Dieu*, vol. XVIII, p. 378, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves, Abril Cultural (“La religion, dites-vous, a produit des milliasses de forfaits; dites la superstition, qui règne sur notre triste globe: elle est la plus cruelle ennemie de l’adoration pure qu’on doit à l’Être supreme. Détestons ce monstre qui a toujours déchiré le sein de sa mère: ceux qui le combattent sont les bienfaiteurs du genre humain; c’est un serpent qui entoure la religion de ses replis: il faut lui écraser la tête sans blesser celle qu’il infecte et qu’il dévore.”).

⁵¹² VOLTAIRE. Lettre au président Henault, de 31/10/1740. In: *Oeuvres*, vol. XXXV, p. 542 (“Autant que je déteste et que méprise la basse et infâme superstition, qui déshonore tant d’États, autant j’adore la vertu véritable.”).

somente da superstição, pois amo e respeito a religião cristã como você”.⁵¹³ Este seu objetivo foi muito bem resumido em seu brado de guerra : “*Écrasez l’infâme!*”⁵¹⁴

Mas, apesar das declarações de Voltaire de que é a superstição objeto de seu ataque, os seus comentadores são unânimes em afirmar que a infame não é apenas a superstição, ela engloba algo mais concreto. Brailsford, ao investigar quem era a “infame,” objeto de ataque de Voltaire, observa que, à primeira vista, é fácil responder a essa questão, a infame era “a força obscura, tão estúpida quanto cruel”⁵¹⁵ que matou, perseguiu, ameaçou com cárcere ou desterro pessoas inocentes, só porque não comungavam a mesma religião. Trata-se da intolerância ou fanatismo. Mas, ao analisar atentamente uma carta a d’Alembert de 1760, na qual Voltaire o conclama “a esmagar essa coisa infame” e manifesta o desejo de vê-la reduzida ao estado em que se encontra na Inglaterra⁵¹⁶, Brailsford nota que Voltaire parece dar um sentido mais concreto à infame que à superstição ou à intolerância. Ele também não parece referir-se à religião sobrenatural, nem tampouco à igreja católica; a infame, diz Brailsford, só pode significar o poder eclesiástico ou talvez este poder em seu aspecto coercitivo.⁵¹⁷

David-Frédéric Strauss observa que, ao dizermos que a infame é a superstição e o fanatismo, estamos culpando duas entidades abstratas e que se faz necessário saber onde elas se encontram na realidade. Tomando por base a carta a d’Alembert de 1760, citada acima, e a opinião de Frederico para quem os gregos e

⁵¹³ VOLTAIRE. Lettre à d’Alembert, de 28/11/1762. In: *Oeuvres*, vol. XLII, p. 293 (“Vous pensez bien que je ne parle que de la superstition: car, pour la religion chrétienne, je la respecte et l’aime comme vous.”).

⁵¹⁴ A partir de 1759, é comum encontrar-se no final das cartas de Voltaire essa expressão, no lugar de sua assinatura. Em uma de suas inúmeras cartas a d’Alembert, ele escreve: “Adeus, meu caro filósofo, se você puder, esmague a infame, esmague-a e ame-me.” (Lettre à d’Alembert, de 14/04/1764. In: *Oeuvres*, vol. XLIII, p. 186: “Adieu, mon cher philosophe; si vous pouvez écraser l’inf..., écrasez-la, et aimez-moi.”).

⁵¹⁵ BRAILSFORD, Henry. *Voltaire*, cap. IX, p.151, Fondo de Cultura Economica, México, 1941.

⁵¹⁶ VOLTAIRE. Lettre à d’Alembert de 23/06/1760, p. 437. In: *Oeuvres*, vol. XL.

⁵¹⁷ BRAILSFORD, H. *Voltaire*, cap. IX, p. 152.

romanos deixaram livre carreira aos filósofos porque sua religião não possuía dogmas e que admitia que, os dogmas da infame corrompiam tudo, Strauss conclui que esta infame, cujo aniquilamento tornou-se palavra de ordem do círculo voltairiano, é a Igreja cristã, sem distinção de confissão, porque ela é o sustentáculo da superstição e do fanatismo.⁵¹⁸

René Pomeau, embora ressalte a dificuldade de se determinar quem era a infame, objeto do ódio de Voltaire, pois trata-se de “uma realidade emocional que não tem necessidade de ser definida por quem a sente,”⁵¹⁹ chega à conclusão de que ela pode ser, além da superstição e do fanatismo, o jansenismo, a igreja católica enquanto corpo social, a “alma atroz de Calvino”, a intolerância praticada pelas igrejas organizadas, inspiradas nos dogmas cristãos, terminando por identifica-la com o próprio cristianismo.⁵²⁰

É a religião cristã e seu clero, propagadores de falsas crenças, superstições e fanatismo, que devem ser combatidos. Voltaire critica os dogmas, os milagres e, em geral, todas as doutrinas e mistérios da igreja cristã, pois não pode aceitar que o povo seja levado a crer no que é manifestamente absurdo, obscuro, desprovido de sentido, contrário à razão, obstáculo para o progresso das luzes, para o esclarecimento do povo.

No opúsculo **Jusqu'à Quel Point on Doit Tromper le Peuple?**

Voltaire critica quem engana o povo, tratando-o como macaco, animal irracional, inculcando em sua cabeça toda sorte de obscurantismo e superstição. O “povo

⁵¹⁸ STRAUSS, David-Frédéric. Voltaire: Six Conférences, Paris, Librairie C. Reinwald, A. Schleicher Éditeur.

⁵¹⁹ POMEAU, R. La Religion de Voltaire, p. 314, Paris, Librarie A. G. Nizet, 1995.

⁵²⁰ Idem, p. 314/315.

enganado” do qual ele fala não é o “mistificado pelos poderes maquiavélicos dos governantes”, mas o mantido na crença supersticiosa, a quem é negado o acesso ao saber, à instrução.⁵²¹ Esta possibilitaria o despertar dos homens, de seu espírito, formando o julgamento, desenvolvendo o senso crítico. O que queriam “os que enganam o povo”? Cegá-los e falsear seu entendimento. Mas quem são estes que Voltaire acusa de pretender manter o povo na crença supersticiosa ?

“Os que enganam o povo” são os que se intitulam mediadores entre o céu e os homens: os padres⁵²², os teólogos⁵²³, os falsos profetas⁵²⁴, enfim, o poder eclesiástico que, através de seu palavreado, de dogmas absurdos e obscuros, liturgias e ritos, procura incutir na mente do povo a crença em coisas impossíveis, contraditórias, injuriosas para a divindade e perniciosas para o gênero humano e ameaça com penas

⁵²¹ POMEAU, R. *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, p. 222

⁵²² No *Dictionnaire Philosophique*, verbete *franc*, Voltaire define os padres como “os mestres do erro” (*in: Oeuvres*, vol. XIX, p. 185: “et des maîtres d’erreur payés pour abrutir la nature humaine épaissirent encore les ténèbres.”); em sua Lettre à Marmontel, de 28/01/1764, ele os trata como “uns feiticeiros vestidos de preto que se esforçarão em transformar os homens em bestas” (*in: Oeuvres*, vol. XLIII, p.106: une espèce de sorciers vêtus de noir qui s’efforceront de changer les hommes en bêtes.”). No verbete *superstition*, ele acrescenta: “Que infâme idéia é imaginar-se que um padre de Isis e de Cibele, tocando címbalos e castanholas, vos reconciliará com a Divindade! E quem é esse padre de Cibele, esse eunuco errante que vive das vossas fraquezas, para se instituir como mediador entre o céu e vós? Ele recebe dinheiro para resmonear algumas palavras? E acreditais que o Ser dos seres ratifica o palavreado desse charlatão?” (*Dictionnaire Philosophique. In: Oeuvres*, vol. XX, p. 453, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves, Abril Cultural : “Quelle infâme idée d’imaginer qu’un prêtre d’Isis et de Cybèle, en jouant des cymbales et des castagnettes, vous reconciliera avec la Divinité! Et qu’est-il donc ce prêtre de Cybèle, cet eunuque errant qui vit de vos faiblesses, pour s’établir médiateur entre le Ciel et vous? (...) Il reçoit de l’argent de vous pour marmotter des paroles, et vous pensez que l’Être des êtres ratifie les paroles de ce charlatan!”).

⁵²³ Em sua Lettre à Diderot de 1758, Voltaire denomina o teólogo Jacques Vernet de “professor da ciência absurda” (*Oeuvres*, vol. XXXIX, p. 375: “professeur de la science absurde.”).

⁵²⁴ No *Extrait des Sentiments de Jean Meslier*, encontra-se o seguinte comentário: “Estes homens eram somente visionários e fanáticos que agiam e falavam seguindo os impulsos ou os arrebatamentos de suas paixões dominantes e que imaginavam entretanto que era pelo espírito de Deus que eles agiam e que eles falavam; ou então eram uns impostores que imitavam os profetas e que, para enganar mais facilmente os ignorantes e os simples, se vangloriavam de agir e de falar pelo espírito de Deus.” (*Oeuvres*, vol. XXIV, chap. V, p. 324 : “Ces hommes n’étaient que des visionnaires et des fanatiques, qui agissaient et parlaient suivant les impulsions ou les transports de leurs passions dominantes, et qui s’imaginaient cependant que c’était par l’esprit de Dieu qu’ils agissaient et qu’ils parlaient; ou bien

eternas quem possui juízo contrário ao deles. Assim o povo é levado a crer em exorcismos, falsos milagres, histórias de feiticeiros e possuídos, lobisomens, adoração de criaturas e ossos dos mortos, transubstanciação, indulgências, confissão auricular, punição de Deus, relíquias, macerações, água benta. A crença cega em todos esses mistérios e doutrinas, proposta sob o nome e a autoridade de Deus, é não somente um princípio de erros e de mentiras, como também uma fonte funesta de inquietações e divisões entre os homens, para que o poder eclesiástico possa assegurar o seu domínio e manter sua religião.⁵²⁵

Aos padres compete, pois, a responsabilidade pelas más ações imputadas à religião, que poderia ser boa em si mesma, se não tivesse se tornado um instrumento de dominação dos povos, tendo em vista fins particulares. As falsas idéias difundidas sobre a divindade e as práticas inúteis adotadas como necessárias não têm, desse modo, nada a ver com a verdadeira religião, nem tampouco são de origem divina. Elas brotam da maquinação dos padres para enganar o povo, embrutecê-lo e mantê-lo na ignorância, transformando assim os homens em bestas. Esse jugo da razão e da vontade popular indigna de tal modo Voltaire que ele trata os que utilizam essa prática de “animais ferozes”.⁵²⁶

Os servidores das falsas crenças, assim como os metafísicos, são os adversários que devem ser combatidos, pois eles impedem o triunfo das luzes. Voltaire acreditava que, atacando os padres, ele golpeava ao mesmo tempo a superstição dos povos. “Uma vez abolidos os monges, o erro é exposto ao menosprezo universal”.⁵²⁷

c’était des imposteurs qui contrefaisaient les prophètes, et qui, pour tromper plus facilement les ignorants et les simples, se vantaient d’agir et de parler par l’esprit de Dieu.”).

⁵²⁵ VOLTAIRE. *Extrait des Sentiments de Jean Meslier*, chap. I, p. 298/299. In: *Oeuvres* vol. XXIV

⁵²⁶ VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*, chap. XX, p. 102. In: *Oeuvres*, vol. XXV.

⁵²⁷ VOLTAIRE. Lettre à Frédéric, de 05/04/1767, p. 197. In: *Oeuvres*, vol. XLV (“Les moines une fois abolis, l’erreur est exposée au mépris universel.”).

Não são apenas os padres, os falsos profetas e os teólogos que enganam o povo, mas também os que se dizem detentores dos conhecimentos científicos. A publicação mais lida na época e responsável pelos grandes rendimentos de uma ilustre Academia é o **Almanaque** (Voltaire cita dois o **Almanach de Liège** e o **Courrier Boiteux**), obra consagrada à astrologia e à farmacopéia popular, repleta de superstições extravagantes, que faz o povo crer na influência dos astros e estrelas em sua vida, pois eles determinam seus destinos. Assim, para tomar as decisões mais simples, seria preciso consultar o céu, observar as fases da lua. Há dias e momentos marcados para tudo: tomar remédios, cortar as unhas, plantar, semear, viajar, calçar sapatos novos, desmamar uma criança, praticar a sangria e fazer a guerra. Todas essas cerimônias, fruto da ignorância, são reprovadas por todos os sábios, mas toleradas em favor da população, por menosprezo a ela. Face a tanto obscurantismo, Voltaire pergunta-se : “Que mal faria ao gênero humano se estes sábios divulgassem a verdade ao povo?”⁵²⁸

No **Sermon des Cinquante**, Voltaire critica quem afirma que o povo necessita de mistérios e deve ser enganado. E confessa ser preciso ter coragem para dar alguns passos: “O povo não é tão imbecil quanto se pensa”.⁵²⁹ Ele não aceita o estado geral de superstição e de fanatismo no qual o povo é mantido e não vê melhor remédio para combater esses males do que esclarecer o povo.

“A razão penetra em vão nos principais cidadãos : o povo é levado sempre ao fanatismo e talvez não exista outro remédio para este contágio que esclarecer enfim o próprio povo”.⁵³⁰

⁵²⁸ VOLTAIRE. “Jusqu’à Quel Point on Doit Tromper le Peuple”. In: *Oeuvres*, vol. XXIV, p. 71

⁵²⁹ VOLTAIRE. *Sermon des Cinquante*, p. 453. In: *Oeuvres*, vol. XXIV (“le peuple n’est pas si imbécile qu’on le pense.”).

⁵³⁰ VOLTAIRE. *Précis du Siècle de Louis XV*, chap. XXXVII, p. 394. In: *Oeuvres*, vol. XV (“La raison pénètre en vain chez les principaux citoyens: le peuple est toujours porté au fanatisme, et peut-être n’y a-t-il d’autre remède à cette contagion que d’éclairer enfin le peuple même.”).

No **Dicionário filosófico**, verbete fanatismo, ele acrescenta :

“Não há outro remédio para este mal epidêmico [fanatismo] que o espírito filosófico, o qual, divulgando-se pouco a pouco, acaba por suavizar os costumes dos homens e conjura os acessos do mal”.⁵³¹

O povo tem o direito de ser instruído, de conhecer a verdade e praticar a justiça e a tolerância. A razão deve ser difundida em todas as classes, até nas mais pobres e grosseiras. O carvoeiro, o cortador de lenha, o alfaiate, o sultão são todos igualmente homens e capazes de conhecer a verdade.⁵³²

Voltaire empreende todos os seus esforços em sua luta para instruir o povo. Ele chegou mesmo a abrir uma escola primária em Ferney. Se por vezes declara a massa popular indigna de ser esclarecida, é por um acesso de humor, cólera ou impaciência, ao ver a que horrores e absurdos conduzem a ignorância e a superstição popular, como no caso Calas, no qual o fanatismo do povo contagiou até os juizes mais instruídos.⁵³³ Ou então, no caso La Barre, no qual um jovem de dezesseis anos, sob a acusação de ter mutilado crucifixos, teve sua cabeça cortada e seu corpo atirado às chamas, juntamente com um exemplar do **Dicionário filosófico** de Voltaire, enquanto a multidão aplaudia.

Diderot parece superar as ambigüidades de Voltaire no que diz respeito à definição de quem deve ser instruído. Sua tese é mais nítida: a escola deve

⁵³¹ VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique, verbete *fanatisme*, p. 80. In: Oeuvres, vol. XIX, seguimos a tradução de Bruno da Ponte e João L. Alves, Abril Cultural. (“Il n’est 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.”).

⁵³² VOLTAIRE. Épître aux Frères, p. 575. In: Oeuvres, vol. XXVI.

⁵³³ VOLTAIRE. Lettre à d’Argental, de 27/03/1762. In: Oeuvres, vol. XLII, p. 76.

ser aberta a todos, ou melhor, o acesso à instrução é um direito de todos indistintamente, pois “seria tão cruel, quanto absurdo condenar à ignorância as camadas subalternas da sociedade”.⁵³⁴ A escola pública deve ser instituída para atender principalmente as crianças cujos pais não dispõem de recursos suficientes para arcar com as despesas de uma educação doméstica. A essas crianças deve ser dada a oportunidade de se instruírem, pois, se considerarmos que há dez mil vezes mais choupanas que palácios podemos apostar que sairão muito mais gênios, talentos e virtudes de uma choupana que de um palácio. O fim da educação pública deverá ser sempre o mesmo em todos os séculos : formar homens virtuosos e esclarecidos.⁵³⁵ Mas Diderot não pretende, com isto, fazer do homem um erudito, um profundo conhecedor de qualquer gênero de conhecimento. Trata-se, pois, de possibilitar o acesso das pessoas a um grande número de conhecimentos, de modo a mantê-las medianamente informadas, de acordo com as exigências de sua profissão, pois a ignorância desses conhecimentos lhes será perniciosa em todos os estados de sua vida e vergonhosa em alguns. Diderot acredita no poder e nas vantagens da instrução: “Instruir uma nação é civilizá-la, extinguir os conhecimentos que nela existem é reconduzi-la ao estado de barbárie”.⁵³⁶

A ignorância é o quinhão do escravo e do selvagem. Mas tão logo esses sujeitos recebem a instrução, eles ganham dignidade e tomam consciência de que são cidadãos. Pois a “instrução refina os caracteres, esclarece sobre os deveres, subtrai os vícios, sufoca-os, ou então encobre-os, inspira o amor à ordem, à justiça e às virtudes e acelera o nascimento do bom gosto em todas as coisas da vida”.⁵³⁷

⁵³⁴ DIDEROT, D. Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie, p. 433. In: Oeuvres Complètes, tome III, Paris, Garnier Frères, 1966.

⁵³⁵ Ibidem, p. 439.

⁵³⁶ Ibidem, p. 429 (“Instruire une nation, c’est la civiliser; y éteindre les connaissances, c’est la ramener à l’état primitif de barbarie.”).

⁵³⁷ Ibidem, p. 429/430 (“L’instruction adoucit les caractères, éclaire sur les devoirs, subtilise les vices, les étouffe ou les voile, inspire l’amour de l’ordre, de la justice et des vertus, et accélère la naissance du bon goût dans toutes les choses de la vie.”).

Voltaire, em muitos de seus escritos, expressa otimismo e mesmo esperança em uma revolução nos espíritos que ocorrerá quando o povo se libertar de sua ignorância e superstição, ou melhor quando for esclarecido:

“Todos vocês que se aproveitaram dos tempos da ignorância, de superstição e de demência, para nos despojar de nossas heranças, para nos pisotear, para engordar, à custa dos infelizes, estremeçam de medo quando o dia da razão chegar”.⁵³⁸

Nas *Réflexions pour les Sots*, Voltaire anuncia que o momento de pensar é chegado : “Muitas nações, que por longo tempo tiveram apenas chifres e ruminaram, começam a pensar”.⁵³⁹ Ele propõe que se trate “os que pensam como seres pensantes, assim como se tratam as bestas como bestas”.⁵⁴⁰

O que significa tratar “os que pensam como seres pensantes”? Significa não mantê-los na ignorância, estado próprio do animal, não incutir em suas mentes falsas idéias e superstições, mas ensiná-los a pensar, a descobrir a verdade por si mesmos, a cultivar sua razão, enfim conduzi-los das trevas à luz.

Por quais meios pode-se libertar os homens da superstição e do fanatismo que engendram a intolerância, origem de tantos males, conflitos e guerras? A

⁵³⁸ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *abbé*, p. 26. In: *Oeuvres*, vol. XVII (“... vous avez profité des temps d’ignorance, de superstition, de démence, pour nous dépouiller de nos héritages et pour nous fouler à vos pieds, pour vous engraisser de la substance des malheureux: tremblez que le jour de la raison arrive.”).

⁵³⁹ VOLTAIRE. *Réflexions pour les Sots*, p. 121. In: *Oeuvres*, vol. XXIV (“Plusieurs nations qui longtemps n’ont eu que des cornes, et qui ont ruminé, commencent à penser.”).

⁵⁴⁰ Ibidem, idem (“... il faut traiter en êtres pensants ceux qui pensent, comme on traite les brutes en brutes.”).

propagação das luzes, o esclarecimento do povo deve ocorrer por graus. É preciso, primeiramente, que os principais cidadãos cultivem a sabedoria e a virtude, para que o “baixo povo” siga seu exemplo. O exemplo é considerado por Voltaire “a mais bela e forte das lições”⁵⁴¹ e uma boa maneira de instruir a ignorância dos camponeses. As peregrinações, os pretensos milagres, as cerimônias supersticiosas não fazem um homem honesto, mas o exemplo o faz.

Mas há outras formas de esclarecer o povo. Aos filósofos, Voltaire recomenda que utilizem a expressão dialogada enquanto meio de combate, pois ela é mais eficaz que os tratados sistemáticos:

“Uma dúzia de pessoas honestas que se faz escutar produz mais bem que cem volumes; pouca gente lê, mas todo mundo conversa e o verdadeiro causa impressão”.⁵⁴²

Um outro meio que propõe e usa é a divulgação da Filosofia, dando-lhe uma nova forma, uma nova linguagem, de modo a torná-la mais acessível ao grande público, pois Voltaire acreditava que as palavras, quando bem empregadas poderiam dizer tudo, ou melhor, poderiam esclarecer aqueles que soubessem ler.

O seu intento é derrubar os obstáculos entre o conhecimento produzido pelos filósofos, a ciência dos sábios e a ignorância do povo, governado pelos preconceitos e superstições. Mas ele não pensa em vulgarizar⁵⁴³ o conhecimento, nem tampouco em restringir seu âmbito e alcance de modo a tornar fácil a assimilação de

⁵⁴¹ VOLTAIRE. Lettre à Damilaville, de 13/04/1776. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 265.

⁵⁴² VOLTAIRE. Lettre à Mme. d’Epinay, de 26/09/1766. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 452. (“Une douzaine d’honnêtes gens qui se font écouter produit plus de bien que cent volumes: peu de gens lisent, mais tout le monde converse, et le vrait fait impression.”).

⁵⁴³ LEPAPE, Pierre. *Voltaire: Nascimento dos intelectuais no século das luzes*, trad. de Mário Pontes, R J., Zahar Ed., 1995, p. 108.

seus fundamentos, mas em fornecer uma explicação que torne visíveis suas verdades essenciais; para tal empreendimento, é preciso substituir a linguagem obscura dos filósofos e sábios⁵⁴⁴ por uma linguagem mais clara e precisa.⁵⁴⁵ A Helvetius, ele recomenda escrever somente coisas simples, curtas e inteligíveis aos espíritos mais grosseiros. E que só a verdade, e não a vontade de brilhar, caracterize essas obras.⁵⁴⁶

Para realizar essa tarefa, ele escreveu livros, panfletos, versos, peças teatrais. Mas é sobretudo nos **Éléments de la Philosophie de Newton** que seu propósito é mais nítido:

“Esta obra foi escrita somente para aqueles que não têm ciência nem juízos feitos. Trato de coisas bem comuns, como os princípios básicos da visão, e por isso necessito ser popular. Não me dirijo aos sábios, mas ao povo ignorante, ao qual tenho a honra de pertencer”.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Nos Éléments de la Philosophie de Newton, Voltaire comenta: “Até o presente, a filosofia de Newton, para muitas pessoas, pareceu quase tão ininteligível quanto a dos antigos. Mas a obscuridade dos gregos vinha do fato de que eles, realmente, não possuíam luzes, e as trevas de Newton vêm do fato de que sua luz estava muito longe de nossos olhos” (in Oeuvres, vol. XXII, deuxième partie, introduction, p. 439, seguimos a tradução de Maria das Graças S. do Nascimento : “La philosophie de Newton a semblé jusqu’à présent à beaucoup de personnes aussi inintelligible que celle des anciens; mais l’obscurité des Grecs venait de ce qu’en effet ils n’avaient point de lumière, et les ténèbres de Newton viennent de ce que sa lumière était trop loin de nos yeux.”). Diderot, no seu tratado De l’Interprétation de la Nature, af. XL, p. 38, critica “a afetação dos grandes mestres” e o gosto pela obscuridade. Considera esta “um véu que lhes agrada colocar entre o povo e a natureza” (“C’est un voile qu’ils se plaisent à tirer entre le peuple et la nature”). E conclui sua crítica com um apelo: “Apressemo-nos para tornar a filosofia popular. Se quisermos que os filósofos caminhem para a frente, aproximemos o povo do ponto em que estão os filósofos” (“Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes.” In: Oeuvres Complètes, vol. II, Garnier Frères, seguimos a tradução de Magnólia Costa Santos, Iluminuras).

⁵⁴⁵ Nos Éléments, Épître-dedicatoire, p. 400, Voltaire estabelece como seu intento limitar-se “a tentar compreender bem algumas verdades e mostrá-las com ordem e clareza”. (“... à tâcher de bien concevoir quelques vérités, et à les faire voir avec ordre et clarté.”).

⁵⁴⁶ VOLTAIRE. Lettre à Helvetius, de 02/07/1763, p.514. In: Oeuvres, vol. XLII.

⁵⁴⁷ VOLTAIRE. Lettre à Henri Pilot, de 29/05/1737. In: Oeuvres, vol. XXXIV, p. 271 (“Cet ouvrage [Les Éléments de la Philosophie de Newton] n’est guère fait que pour ceux qui n’ont ni science ni préjugés. J’y parle de choses bien connues, comme des premiers principes de la vision; mais il faut

A ciência de Newton, como vimos, era uma importante aliada no combate às falsas crenças e de grande utilidade àqueles que quisessem cultivar a sua razão⁵⁴⁸, daí todo o empenho de Voltaire em torná-la um bem ao alcance de todos.⁵⁴⁹

Em outras obras, como **Dictionnaire Philosophique**, **Dialogues entre A, B, C, Dieu et les Hommes**, a **Bible Enfin Expliquée**, **Sermon des Cinquante**, **Catéchisme de l'Honnête Homme** e **Lettres Philosophiques**, ele volta-se para os textos bíblicos e evangélicos, procurando desmistificar a teologia oficial e suas representações distorcidas do poder de Deus, reduzindo-as a uma “teia de fábulas”.

Cabe, assim, aos filósofos tornarem-se os porta-vozes da “razão militante”. É preciso que eles “corram as ruas, que eles semeiem o bom grão de casa em casa”⁵⁵⁰, que eles escrevam obras úteis e breves e tornem, desta maneira, a verdade pública.⁵⁵¹

Voltaire não se cansa de conclamar os filósofos para que se unam em defesa do uso esclarecido e livre da razão:

“Vamos, valente Diderot e intrépido
D'Alembert, (...) derrotai os fanáticos e os
hipócritas (...), destruí as vazias declarações, os

être populaire. Je ne suis pas venu pour les sages, mais pour le peuple ignorant dont j'ai l'honneur d'être.”).

⁵⁴⁸ VOLTAIRE. “Épître-dédicatoire à Mme. du Chatelet.” In: Éléments de la Philosophie de Newton, p. 400.

⁵⁴⁹ Voltaire destina a sua obra Elementos de filosofia àqueles que só conhecem de nome Newton e a filosofia. E acrescenta: “a ciência da natureza é um bem que pertence a todos os homens” (Éléments de la Philosophie de Newton, deuxième partie, Introduction, p. 438 : “La science de la nature est un bien qui appartient à tous les hommes.”).

⁵⁵⁰ VOLTAIRE. Lettre à D'Alembert, de 26/06/1766. In: Oeuvres, vol. XLIV, p. 318 (“il faut au moins que les philosophes courent les rues; il faut qu'ils aillent semer le bon grain de maison en maison.”).

⁵⁵¹ VOLTAIRE. Lettre à Damilaville, de 19/09/1764. In: Oeuvres, vol. XLIII, p. 318.

vis sofismas, as mentiras históricas, as contradições e inúmeros absurdos; não deixeis que homens de bom senso tornem-se escravos daqueles que não o têm; e a geração que está nascendo vos deverá a razão e a liberdade”.⁵⁵²

Este apelo contém todo o programa da filosofia das luzes: esta nova filosofia, por seu caráter pragmático, deverá penetrar pouco a pouco nas diversas camadas da sociedade, pôr termo ao fanatismo e fazer sua obra de pacificação. “A superstição põe o mundo em chamas, a filosofia as apaga.”⁵⁵³

O que mais provoca a indignação de Voltaire é a passividade, a indiferença, a fraqueza, o isolamento e o egoísmo de só pensar no seu bem-estar próprios, dos filósofos de seu tempo⁵⁵⁴, enquanto os fanáticos, os velhacos, os monges, os opressores estão unidos, fundam suas seitas e percorrem terras e mares,⁵⁵⁵ cometendo toda sorte de atrocidades contra o povo. Ele questiona: por que os filósofos não se unem e não formam uma pequena escola da razão?⁵⁵⁶ Sua resposta é irônica: “talvez porque são sábios e lhes falta o entusiasmo e a atividade”⁵⁵⁷. E acrescenta: “Todos os filósofos são demasiado tíbios, contentam-se de rir dos erros dos homens ao invés de esmagá-los”.⁵⁵⁸

⁵⁵² VOLTAIRE. Lettre à Damilaville, de 19/11/1765. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 113 (“Allons, brave Diderot, intrépide d’Alembert, (...) courez aux fanatiques et aux fripons; (...) détruisez les plates déclamations, les misérables sophismes, les faussetés historiques, les contradictions, les absurdités sans nombre; empêchez que les gens de bon sens ne soient les esclaves de ceux qui n’ont point: la génération naissante vous devra sa raison et sa liberté.”).

⁵⁵³ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *superstition*, section III, p. 452. In: *Oeuvres*, vol. XX (La superstition met le monde entier en flammes, la philosophie les éteint”).

⁵⁵⁴ VOLTAIRE. Lettre à D’Alembert, de 26/12/1765. In: *Oeuvres*, vol. XLV, p. 469.

⁵⁵⁵ VOLTAIRE. Lettre à D’Alembert, de 26/06/1766. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 318.

⁵⁵⁶ VOLTAIRE. Lettre à D’Alembert, de 26/06/1766. In: *Oeuvres*, vol. XLIV, p. 318. Voltaire pensava em fundar uma confraria de filósofos, na qual todos aqueles que pensam estariam unidos no combate ao fanatismo. (Lettre à d’Alembert, de 20/04/1761. In: *Oeuvres*, vol. XLI, p. 272).

⁵⁵⁷ VOLTAIRE. Lettre à D’Alembert, vol. XLIV, de 26/06/1766, p. 318 (“C’est peut-être parce qu’ils sont sages; il leur manque l’enthousiasme, l’activité.”).

⁵⁵⁸ Ibidem, idem (“Tous les philosophes sont trop tièdes; ils se contentent de rire des erreurs des hommes au lieu de les écraser.”).

A educação dada nas escolas também é crucial para que o programa das luzes se realize. Mas qual a educação que deve ser dada ao povo? Voltaire não traça nenhum plano para a educação do povo, encontramos algumas observações esparsas em seus opúsculos e em sua correspondência. De modo geral, Voltaire critica os conhecimentos inúteis, desvinculados da vida do aluno, que são ensinados nos colégios, conventos e universidades. Esse ensino prioriza a memória e negligencia o raciocínio dos alunos, ou, como diz Voltaire, ele não fala à razão. Assim, os alunos perdem demasiado tempo para aprender a “balbuciar” o latim; estudam uma filosofia puramente escolástica que se resume a sofismas e formulas vazias; aprendem uma física que se restringe a Descartes, que se apóia sobre sistemas, e ignoram Newton que, fundamentando-se na matemática e na experiência, calculou o poder da gravitação. Nas universidades essa situação não era diferente: nas faculdades de jurisprudência, por exemplo, os estudantes dedicavam três anos de seus estudos à legislação de Roma Antiga e desconheciam o direito público moderno.⁵⁵⁹

Por outro lado, Voltaire estende sua crítica à forma como a escola trata os “talentos individuais,” utilizando os mesmos métodos e ensinando as mesmas matérias aos mais diferentes espíritos.⁵⁶⁰ Considera necessário que cada um aprenda tudo o que o fará ser bem sucedido na profissão para a qual apresenta melhor aptidão.⁵⁶¹

Mas a escola preconizada por Voltaire não se restringe a preparação dos indivíduos para o exercício de uma profissão. Ele deseja que os artesãos, os carpinteiros, os ferreiros, os pedreiros, os agricultores etc. vejam além de sua profissão,

⁵⁵⁹ VOLTAIRE. Lettre à M. Guyton, de 23/02/1764. In: *Oeuvres*, vol. XLIII, p. 138. Ver também *Dictionnaire Philosophique*, verbete *éducation*, p. 471/472

⁵⁶⁰ VOLTAIRE. Lettre à Collenot, de 21/01/1765. In: *Oeuvres*, vol. XLIII, p. 444

⁵⁶¹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *éducation*. In: *Oeuvres*, vol. XIX, p. 472.

que conheçam os interesses públicos. Enfim, a escola preconizada por ele é essencialmente a “escola do cidadão”⁵⁶² que o ensina a cultivar a virtude e a sabedoria, a praticar a justiça, a ser tolerante.

A razão, que é objeto da paixão⁵⁶³ de Voltaire, é a empenhada, autônoma, que não cede aos preconceitos, nem se inclina diante da autoridade, examina sempre as coisas por si mesma e está em constante busca da verdade.

⁵⁶² LANSON, Gustave. Voltaire, Paris, Librairie Hachette et Cie., 1910, p. 183.

⁵⁶³ Para Groethuysen, Voltaire é um apaixonado pela razão, sua paixão é despertada pelo conhecimento de um ato que lhe é contrário, um absurdo ou consciência da violação do direito, em virtude dos quais o homem se sente prejudicado, porque é um “ser pensante”, um ser dotado de razão. Trata-se de um “entusiasmo razoável que exige a destruição do irracional, da injustiça e tende a realizar na vida o que é conforme à razão e ao direito. (GROETHUYSEN, B. Philosophie de la Révolution Française, Paris, Librairie Gallimard, p. 141/142)

CONCLUSÃO

Ao analisarmos o conceito de razão em Voltaire tivemos, oportunidade de verificar que ele dá acesso a uma grande variedade de sentidos contidos em uma única expressão, ou melhor, que a razão pode ser vista sob diferentes prismas. A título de conclusão, sintetizaremos as faces que ela assumiu no decorrer do desenvolvimento de nosso trabalho:

1. **A razão é o “poder originário e primitivo”⁵⁶⁴ que leva o homem a descobrir a verdade.** Em oposição à racionalidade cartesiana, prenhe de conteúdos, ou melhor, dotada de idéias inatas, de princípios e verdades *a priori*, impressos por Deus na alma dos homens e à sua pretensão de deduzir a partir desses princípios toda a realidade, a razão das luzes define-se como uma “forma de aquisição” da verdade com referência à experiência e ao empírico. “A potência da razão humana”, diz Cassirer, “não está em romper os limites do mundo da experiência a fim de encontrar um caminho de saída para o domínio da transcendência, mas em ensinar-nos a percorrer este domínio empírico com toda a segurança e a habitá-lo comodamente”.⁵⁶⁵ Voltaire tem plena consciência de que a razão é limitada em seus poderes cognitivos, que ela é impotente para obter conhecimentos sobre o supra-sensível. Mas ele não vê nesta limitação um defeito da razão. O conhecimento de seus limites é a melhor garantia de sua saúde intelectual e moral. Se o homem tem consciência de que as possibilidades de compreensão e de conquista de sua razão são finitas, limitadas, saberá dar aos seus pensamentos o alcance exato que lhes convém, ou melhor, saberá manter-se nos limites da experiência, sem correr o risco de extraviar-se em especulações sobre o transcendente. Por outro lado, no âmbito prático, se o homem tem um entendimento

⁵⁶⁴ CASSIRER, E. – A Filosofia do iluminismo, p. 32.

⁵⁶⁵ Ibidem, idem.

das suas necessidades, da felicidade humanamente possível, irá valorizar os verdadeiros valores terrestres: trabalho, lazer e prosperidade.

2. A razão é uma espécie de *organon*, um bastão dado aos cegos para os conduzir em sua busca da verdade, isto é, um instrumento ou meio para se conhecer, com o qual se interpreta o mundo e se exerce a crítica. De posse deste instrumento, os homens assumem uma nova atitude face ao universo. Ele deixava de ser visto como um enigma, um mistério insondável ou manifestação de uma transcendência incompreensível e se transformava em um campo de exploração a ser submetido à capacidade humana de julgar, comparar, pesar, medir, avaliar, reunir ou separar, em suma, à análise. Trata-se de uma racionalidade analítica, de inspiração newtoniana e lockiana, que, utilizando-se da matemática e da experiência, tudo examina e investiga, procurando descobrir a conexão entre os fenômenos, os princípios gerais.

3. A razão é como uma combinação de todas as outras faculdades. Ela não é propriamente uma faculdade e nem tampouco é considerada superior às outras faculdades humanas. O pensamento depende dos sentidos, da memória, da imaginação. Se o homem nascesse privado dos sentidos ser-lhe-ia impossível formular qualquer idéia e, conseqüentemente, pensar, pois ele só pode pensar na medida em que os sentidos lhe fornecem as idéias sobre as quais ele pensa. A nossa memória retém essas idéias. A imaginação compõe e combina as imagens recebidas e, através da reflexão, percebemos as correlações entre elas.

4. A razão também é definida pela idéia de equilíbrio, “justo meio” entre as faculdades. Na combinação das faculdades, devem-se respeitar as devidas proporções entre elas para que não ocorra desarmonia, gerando os estados patológicos de nosso espírito. Para se produzir pensamentos verdadeiros, condizentes com a

realidade, ou melhor, para que a faculdade de pensar não se afaste da realidade exterior, é necessário que a razão, a imaginação, a memória e a sensibilidade estejam em equilíbrio, assim como no domínio da música é preciso que o instrumento esteja “bem temperado” para produzir belos sons.

5. A razão, no sentido psicológico, é uma potencialidade a ser trabalhada, desenvolvida, uma certa disposição do espírito. A razão não constitui a substância da subjetividade humana, como pensava Descartes. O homem não é por natureza um ser pensante, ele torna-se pensante. A razão não lhe é essencial, existe no homem em potencial e aperfeiçoa-se gradualmente. É preciso tempo e exercício para que esta razão se torne apurada, refinada, enfim, se realize plenamente. Voltaire considera serem necessários vinte anos para que o homem supere seus estados vegetativo e instintivo e atinja a idade em que a maturidade de sua razão começa a despontar.

6. A razão, no sentido antropológico, é uma “faculdade virtual” que se desenvolve gradualmente, na medida em que a espécie humana deixa o estado de natureza para entrar na sociedade civil. A razão evolui do estado em que os homens só obedeciam ao instinto da espécie até aquele no qual eles cultivam as artes, as letras e as ciências. O aperfeiçoamento da razão coincide com os progressos das sociedades, dos costumes, das crenças e da linguagem.

7. A razão é soberana e livre. Isso significa dizer que ela não está sujeita a nenhuma autoridade que a transcenda, nem tampouco a qualquer regra que lhe seja extrínseca. Ela é seu próprio fundamento, sua própria regra. A razão é auto-suficiente, basta-se a si mesma e exige confiança em seus poderes e conseqüentemente, que se decida se servir dela com autonomia. Trata-se de uma racionalidade não tutelada que é capaz, de em seu livre exercício, descobrir por si mesma a verdade. Esta

autonomia da razão apresenta-se sobretudo com relação a tradição religiosa, pois a razão proclama-se independente da fé. Ela opõe-se à representação teológica do universo e não mais aceita que as explicações para os enigmas que rodeiam o homem sejam buscados na palavra divina revelada nas Escrituras, posto que ela é o instrumento soberano de conhecimento. Por outro lado, o destino do homem não está mais marcado pela vontade divina ou pela tirania das instituições e dos poderes estabelecidos. A razão reivindica para si o lugar supremo na condução do destino dos homens e na organização da vida em sociedade.

8. A razão é sinônimo de crítica, de demolição. Ser racional significa ser crítico. Mas a crítica não deve ser entendida como o puro e simples ato de negar, de destruir. A razão, antes de rejeitar qualquer teoria ou crença, dá-se o trabalho de fazer um exame minucioso, de duvidar das verdades estabelecidas, de discutir as razões alegadas, de confrontá-las com os fatos, de desconfiar das aparências enganosas, da autoridade, cujo único propósito é subjugar, e do charlatanismo que obstrui a verdade. É somente após esta análise rigorosa, em que são expostas as fraturas dos sistemas construídos, que ela “lança por terra os templos do falso”.⁵⁶⁶ Tudo deve submeter-se ao crivo da crítica: os sistemas metafísicos e suas construções imaginárias, distantes da realidade, as crenças que incutem na mente dos homens os preconceitos, a superstição, a idolatria, os costumes, as instituições, o poder estabelecido.

9. A razão é uma *energia*, uma força, que não pode ser medida pelos conhecimentos por ela produzidos, mas que só pode ser percebida em sua ação, em seu exercício. O fim do homem, como definiu Voltaire, é a ação. A razão foi-lhe dada por Deus, para que ele possa agir. A razão é deste modo concebida não como “a idéia de um ser, mas como a de um fazer”.⁵⁶⁷ A filosofia é mais uma atitude do espírito do que

⁵⁶⁶ HAZARD, P. O pensamento europeu no século XVIII. Lisboa, Editorial Presença, p. 37.

⁵⁶⁷ CASSIRER. A Filosofia do iluminismo, p. 33.

um sistema de conhecimentos. Ela deve voltar-se para a prática e fazer dos problemas da moral, da vida do homem sua principal preocupação. O filósofo não é um especialista que se propõe a debater idéias no círculo fechado de seus pares. Sua ambição é sair às ruas, divulgar as idéias esclarecidas de casa em casa, escrever obras úteis que tornem a verdade pública. Esta razão militante tem por propósito intervir na sociedade e desenvolver uma “intensa atividade pedagógica e civilizatória,” ou seja pretende instruir os homens, ensiná-los a pensar, libertá-los das trevas da ignorância, da superstição, da opressão, da tirania dos costumes e das instituições arcaicas que não mais convêm à nova civilização que se instala.

10. **A razão é obra de pacificação**, cabe a ela pôr fim às guerras religiosas e restaurar a convivência pacífica entre os homens e as diversas religiões. “O grande meio de diminuir o número de maníacos, se ainda existem, é submeter essa doença do espírito ao regime da razão, que esclarece lenta, mas infalivelmente, os homens. Essa razão é suave, humana, inspira a indulgência, abafa a discórdia, fortalece a virtude, torna agradável a obediência às leis, mais ainda do que a força é capaz”.⁵⁶⁸ Mas como tornar a convivência entre os homens melhor e mais feliz em uma sociedade de fanáticos? A solução de Voltaire está na tolerância religiosa, nas suas pretensões de fundar uma religião racional – o Deísmo – e no seu ideal de que a razão chegasse ao poder através de um príncipe filósofo, inimigo da superstição e das perseguições e amigo das artes e do progresso.

Mas é a tolerância que Voltaire considera o principal remédio para a discórdia.⁵⁶⁹ Ela é a condição razoável para uma convivência pacífica entre os homens

⁵⁶⁸ VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance*, p. 38. In: *Oeuvres*, vol XXV (“Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s’il en reste, est d’abandonner cette maladie de l’esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l’indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l’obéissance aux lois, plus encore que la force ne les maintient.”).

⁵⁶⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*, verbete *tolérance*, p. 522. In: *Oeuvres*, vol. XX.

que divergem de pensamento. E deve opor-se à intolerância, fruto do fanatismo e causa da infelicidade dos homens, para restabelecer o regime da razão. A tolerância, diz Voltaire, “é o apanágio da humanidade. Somos todos cheios de fraquezas e de erros, perdoemo-nos reciprocamente as nossas tolices, tal é a primeira lei da natureza”.⁵⁷⁰ Voltaire faz um apelo à probidade intelectual dos homens, para que se submetam a essa lei, que admitam sua fraqueza, seus erros, sua ignorância, pois existem fanáticos absolutamente convictos. Mas será a sua convicção absolutamente verdadeira e honesta? Ter-se-ão os homens analisado honestamente a si próprios, às suas convicções e aos fundamentos destas? Não teria sido sua imaginação servil a causa de seu fanatismo e de seus erros? É somente após esta “catarse” espiritual que a razão triunfará, e, assim, será possível que homens de diferentes credos convivam juntos e harmoniosamente, pois na verdade é o mesmo Deus que eles adoram. A questão da tolerância universal resolve-se com o Deísmo. Voltaire admite a existência de um Deus comum a todas as religiões⁵⁷¹, porém ele se esforça em conceber este Deus fora de toda revelação, pois somente a razão seria capaz de fornecer a essa verdade um valor universal.

É somente a partir do conhecimento da polissemia da razão ilustrada que podemos fazer uma apreciação mais justa do espírito e sentido das luzes. A redução dessa racionalidade ao seu lado negativo, destrutivo empobrece-a, pois se omitem outros prismas igualmente admiráveis e fecundos.

Foi em nome desta racionalidade que Voltaire tematizou idéias que serão objeto de preocupação das épocas subsequentes: conhecimento e libertação,

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 518 (“C’est l’apanage de l’humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d’erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c’est la première loi de la nature.”).

⁵⁷¹ No Traité sur la Tolérance, em sua prece a Deus, Voltaire dirige-se a ele como “Deus de todos os seres, de todos os mundos e de todos os tempos”, muito embora cultuado sob as mais diversas formas. (p. 107).

limites dos poderes da razão humana, religião e sentido da fé e de Deus, organização racional da sociedade e convivência política, idéia de progresso com base na razão e em consonância com suas exigências.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES:

ARISTÓTELES. **La Métaphysique**, tome 1, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

BACON, F. **Novum organum**, trad. José A. Reis de Andrade, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

———. **The New Organon and Related Writings**, The Library of Liberal Arts, published by Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1960.

BURTON, R. **The Anatomy of Melancholy**, vintage Books, a division of Random house, New York, 1932.

CARNAP et alii. “A Concepção científica do mundo: O circulo de Viena. *In: Cadernos de história e filosofia da ciência*, nº 10, p. 5-20, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, UNICAMP, 1986.

COMTE, A. **Cours de Philosophie Positive**. *In: Oeuvres Choiesies*, avec une introduction par Henri Gouhier, Paris, Aubier, Éditions Montaigne.

———. **Curso de filosofia positiva**, trad. José Arthur Giannotti, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

———. **Discours sur l'Esprit Positif**. *In: Oeuvres Choiesies*, Paris Aubier, Éditions Montaigne.

———. **Discurso sobre o espírito positivo**, trad. José A. Giannotti, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

CONDILLAC, E. **Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines**. *In: Oeuvres Complètes*, tome II, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

———. **Le Logique**. *In: Oeuvres, Complètes*, tome XV-XVI, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

- . **Les Monades**, éditions Jérôme Millon, 1994.
- . **Lógica**, trad. Nelson Alfredo Aguilar, São Paulo, Abril Cultural, 1979
- . **Traité des Systèmes**, tome II. *In: Oeuvres Complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970
- . **Tratado dos sistemas**, trad. Luiz Roberto Monzani, São Paulo, Abril Cultural, 1979
- CONDORCET, J. **Cinq Mémoires sur l'Instruction Publique**, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- . **Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain**, Paris, Sociales, 1971.
- D'ALEMBERT, **Discurso Preliminar da Enciclopédia**, trad. Fúlvia Luiza Moretto, São Paulo, Ed. UNESP, ed. bilíngüe, 1989.
- . **Ensaio sobre os elementos de filosofia**, trad. Beatriz Sidou, Campinas/SP., Ed. UNICAMP, 1994.
- DESCARTES, R. **Discours de la Méthode**. *In: Oeuvres Philosophiques*, tome I, Paris, Hachette, 1835.
- . **Dioptrique**. *In: Oeuvres Choiesies*, tome premier, 1950, Paris, Garnier Frères.
- . **Les Principes de la Philosophie**. *In: Oeuvres Philosophiques*, tome III, Paris, Garnier Frères, 1973.
- . **Les Principes de la Philosophie**. *In: Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953.
- . **Règles pour la Direction de L'esprit**. *In: Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953.
- . **Traité de l' Homme**. *In: Oeuvres Philosophiques*, tome I, Paris, Garnier Frères, 1973.
- . **Oeuvres Choiesies**, avec un avant-propos et notes de Louis Dimier, Paris, Garnier Frères, 1950.

- . **Oeuvres de Descartes**, Paris, Vrin, 1964.
- . **Oeuvres et Lettres**, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1953.
- . **Oeuvres Philosophiques**, ed. F. Alquié, Paris, Garnier Frères, 1973
- . **Oeuvres Philosophiques de Descartes**, Paris, Hachette, 1835.
- DIDEROT, D. **Carta sobre os cegos para o uso dos que vêem**, trad. de J. Guinsburg, São Paulo, Abril Cultural, 1979
- . **Da Interpretação da natureza e outros escritos**, Trad. de Mangólia Costa Santos, São Paulo, Iluminuras, 1989.
- . **De l'Interprétation de la Nature**. *In: Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier, Frères, 1966, vol. II.
- . **Diálogo entre d'Alembert e Diderot**, trad. de J. Guinsburg, São Paulo, Abril Cultural, 1979
- . **Éléments de Physiologie**. *In: Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. IX.
- . **Entretien entre d'Alembert et Diderot**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères 1966, vol. II.
- . **Essai sur le Mérite et la Vertu**. *In: Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol I.
- . **La Promenade du Sceptique ou Les Allées**. *In: Oeuvres Complètes*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. I.
- . **Les Bijoux Indiscrets**. *In: Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1951.
- . **Lettre sur les Sourds et les Muets à l'Usage de ceux qui Entendent et qui Parlent**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. I
- . **Lettres sur les Aveugles**. *In: Oeuvres Complètes*, Garnier Frères, 1966, vol. I.
- . **Oeuvres**, édition établie et annotée par Andre Billy, Paris, Gallimard, 1951

- . **Oeuvres Complètes**, ed. par J. Assézat, Paris, Garnier Frères, 1966.
- . **Plan d'une Université pour le Gouvernement de Russie**. In: **Oeuvres Complètes**, Paris, Garnier Frères, 1966, vol. III.
- DIDEROT et D'ALEMBERT, (org.) **Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers**, par une Société de Gens de Lettres, vol. III, Paris, chez Briasson, David, Lebreton, Durand, Pergamon Press.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas elementares da vida religiosa**, trad. Paulo Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- GALILEI, Galileu. **Ciência e Fé**, Cartas de Galileu sobre a questão religiosa, trad. Carlos Arthur R. do Nascimento, Rio de Janeiro, Ed. Nova Stella, 1988.
- . **O Ensaaiador**. trad. Helda Barraco, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- HEGEL. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio/1830: a filosofia do espírito**, trad. Paulo Menezes, vol. III, São Paulo, Loyola, 1995.
- . **La Phénoménologie de l'Esprit**, trad. de Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, tome I. e II, 1983
- . **Leçons sur l' Histoire de la Philosophie: La Philosophie Moderne**, trad. de Pierre Garniron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, tome 6, 1985.
- . **Les Écrits de Hamann**, trad. de Jacques Colette, Paris, Aubier Montaigne, 1981
- . **Premières Publications : Foi et Savoir**, trad. de Marcel Méry, Paris, Éditions Ophrys-GAP, 1964.
- HOBBS. **De Cive**, trad. de Renato Janine Ribeiro, Martins Fontes, São Paulo, 1992.
- . **Leviathan**, Collins/Fontana, Great Britain, 1972.
- KANT. **Crítica da razão pura**, trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- . **Crítica da razão pura**, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

- . **Lógica**, trad. de Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- . “Que Significa Orientar-se no Pensamento?”. *In*: Kant, I. **Textos seletos**, Petrópolis, Vozes, 1985, ed. bilingüe.
- . “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?”. *In*: KANT, **Textos seletos**, Petrópolis, Vozes, 1985, edição bilingüe.
- . **Rêves d'un Visionnaire**, France, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.
- LEIBNIZ, G. **Essais de Théodicée**, Paris, Flammarion, 1969.
- . **Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain**, Paris Garnier-Flamarion, 1966.
- . **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**, trad. de Luiz J. Baraúna, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- LOCKE. **Essay Concerning Human Understanding**. *In*: **The works of John Locke**, vol. I a III, reprinted by Scientia Verlag AALEN, 1963.
- . **Ensaio acerca do Entendimento Humano**, trad. de Anoar Aiex, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- . **Quelques Pensées sur l'Éducation**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- MONTAIGNE. **Essais**, vol. I, Paris, Gallimard, 1965.
- . **Ensaios**, trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- NEWTON, I. **Optics**, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago, London, Toronto.
- . **Princípios matemáticos de filosofia natural**, trad. Carlos L. de Mattos e Pablo Rubén Mariconda, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- . **The Mathematical Principles of Natural Philosophy**, translated into English by Andrew Motte (1726) with an Introduction by I. Bernard Cohen, two volumes, Dawsons of Pall Mall, London, 1968.

- . **Óptica**, trad. de Pablo R. Mariconda, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- PLUTARCO. **Traité de Morale**. In: **Oeuvres Morales**, tome VII, , Paris, Société d'édition, Les Belles Lettres, 1975.
- ROUSSEAU, J. **Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes**. In: **Oeuvres**, Paris, Gallimard, vol. III, 1959-69.
- . **Discurso sobre a Origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**, trad. Lourdes S. Machado, São Paulo Abril Cultural, 1978.
- . **Emile**. In: **Oeuvres Complètes**, Paris, Gallimard, vol. IV, 1959-69.
- . **Emílio ou da educação**, trad. de Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- . **Ensaio sobre a Origem das Línguas**, trad. de Lourdes Santos Machado, Abril Cultural, 1978.
- . **Essai sur l'Origine des Langues**, Paris, Gallimard, 1990.
- SPINOZA, B. **L'Éthique**. In: **Oeuvres Complètes**, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954
- . **Traité de l'Autorité Politique**. In: **Oeuvres Complètes**, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954
- VOLTAIRE, F. M. Arouet de. **Oeuvres Complètes**, précédée de la vie de Voltaire, ed. par Louis Moland, Paris, Garnier Frères, 1967, 52 volumes.
- . **Oeuvres Complètes de Voltaire**, Paris, Hachette, 1860
- . **Candide ou l'Optimisme**. In: **Oeuvres**, Garnier Frères, 1967, vol. XXI
- . **Candide et Autres Contes**, Paris, Gallimard, 1992
- . **Cândido**, trad. Maria Emilia Galvão G. Pereira, São Paulo Martins Fontes, 1990
- . **Cartas Inglesas**, trad. de Marilena Chauí, São Paulo, Abril Cultural, 1978
- . **Correspondance Choisie**, Paris, Librairie Générale Française, 1990

- . **Correspondance**, texte établi et annoté par Theodore Besterman, Paris, Gallimard, 1963.
- . **Courte Réponse aux Longs Discours d'un Docteur Allemand**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII
- . **Défense du Newtonianisme**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII.
- . **Des Singularités de la Nature**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVII.
- . **Deus e os Homens**, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- . **Dialogues d'Évhémère**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXX.
- . **Dialogues entre A, B, C**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVII.
- . **Dictionnaire Philosophique**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XX..
- . **Dictionnaire Philosophique**, Paris, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
- . **Dicionário filosófico**, trad. de Marilena Chauí, Bruno da Ponte e João L. Alves, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- . **Dieu et les Hommes**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVIII.
- . **Discours en vers sur l'Homme**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. IX.
- . **Discours: Réponse aux Invectives et Outrages de ses Détracteurs**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXII.
- . **Elementos da filosofia de Newton**, trad. de Maria das Graças S. do Nascimento, Editora da UNICAMP, 1996.
- . **Éloge Historique de Madame du Chatelet**. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII.

- . **Épître aux Frères.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVI.
- . **Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XI.
- . **Examen Important de Milord Bolingbroke ou Le Tombeau du Fanatisme.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVI.
- . **Exposition du Livre Des Institutions Physiques.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIII.
- . **Extrait des Sentiments de Jean Meslier.** *In: Oeuvres*, Garnier Frères, 1967, vol. XXIV.
- . **Homme aux Quarante Écus.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXI.
- . **Histoire du Parlement de Paris.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XV.
- . **Il Faut Prendre un Parti ou le Principe d'Action.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVIII.
- . **Jusqu'à quel Point on Doit Tromper le Peuple.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIV.
- . **Les Éléments de la Philosophie de Newton.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXII.
- . **Le Philosophe Ignorant.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXVI.
- . **Lettres Philosophiques.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXII.
- . **Lettres Philosophiques**, édition critique par Gustave Lanson, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964, vol. I e II.
- . **L' Histoire de Jenni ou l' Athée et le Sage.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXI.

- . **L'Ingénu.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXI.
- . **Le Siècle de Luís XIV.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XIV.
- . **Le Sottisier suivi de Remarques sur le Discours sur l'Inégalité des Conditions**, Paris, Garnier Frères, Librairies Éditeur, 1883
- . **Micromégas.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXI
- . **O Filósofo ignorante**, trad. de Marilena Chauí, São Paulo, Abril Cultural.
- . **Poésies Mêlées : A un Bavard.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. X.
- . **Précis du Siècle de Louis XV.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XV.
- . **Réflexions pour les Sots.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIV.
- . **Remarques sur les Pensées de Pascal.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXII.
- . **Romances et Contes**, Paris, Garnier- Flammarion, 1966.
- . **Sermon des Cinquante.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIV.
- . **Traité sur la Tolérance.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXV.
- . **Traité de Métaphysique.** *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXII.
- . **Tratado de metafísica**, trad. de Marilena Chauí, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- . **Tratado sobre a tolerância**, trad. de Paulo Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- . "Lettre à Formont," de Junho/1733. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIII.

- . “Lettre au Prince Royal de Prusse,” de 26/08/1736. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIV.
- . “Lettre à M. le Comte des Alleurs,” de 26/11/1736. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXV.
- . “Lettre au Prince Royal de Prusse”, de 17/04/1737. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIV.
- . “Lettre à Henri Pilot,” de 29/05/1737. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIV.
- . “Lettre à Frédéric,” outubro/1737. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIV.
- . “Lettre à M. L’Abbé Prévot,” julho/1738. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXIV.
- . “Lettre à M. Maupertuis,” de 1º/10/1738. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXV.
- . “Lettre au Comte des Alleurs,” de 26/11/1738. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIV.
- . “Lettre à M.***”, de 13/03/1739. *In: Oeuvres*, Garnier Frères, 1967, vol. XXXV.
- . “Lettre à M. Le Marquis d’Argenson,” de 26/01/1740. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXV.
- . “Lettre au Président Henault,” de 31/10/1740. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXV.
- . “Lettre à Mairan,” de 05/05/1741. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVI.
- . “Lettre à M. de S’Gravesande,” de 1º/06/1741. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVI..
- . “Lettre à M. de Maupertius,” de 10/08/1741. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVI..

- . “Lettre à Frédéric II,” de 26/01/1749. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVI..
- . “Lettre à Diderot,” junho de 1749. *In: Oeuvres*, Garnier Frères, Paris, 1967, vol. XXXVII.
- . “Lettre à d’Alembert,” de 04/02/1757. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIX.
- , “Lettre à Mme. La Marquise du Deffant,” de 02/07/1754. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXVIII.
- . “Lettre à Diderot,” de 1758. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XXXIX.
- . “Lettre à M. Clairaut”, de 27/10/1759. *In: Oeuvres*, Paris, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XL.
- . “Lettre à d’Alembert,” de 20/04/1761. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLI.
- , “Lettre à d’Argental”, de 27/03/1762. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLII.
- , “Lettre à d’Alembert”, de 28/11/1762. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLII.
- . “Lettre à Helvetius,” de 02/07/1763. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLII.
- . “Lettre à Helvetius,” de 15/09/1763. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVIII.
- . “Lettre à Bertrand,” de 08/01/1764. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII.
- . “Lettre à M. Guyton,” de 23/02/1764. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII.
- . Lettre à d’Alembert, de 14/04/1764. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII.

- . “Lettre à Damilaville,” de 19/09/1764. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967 vol. XLIII.
- . “Lettre à Damilaville,” de 1^o/03/1765. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII.
- . “Lettre à Collenot,” de 21/01/1765. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII
- , “Lettre à d’Argental,” de 27/04/1765. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIII.
- , “Lettre à Damilaville,” de 19/11/1765. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.
- . “Lettre à d’Alembert,” de 26/12/1765. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLV.
- . “Lettre à Madame la Marquise du Deffant,” de 19/02/1766. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.
- . “Lettre à Damilaville,” de 1^o/04/1766. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.
- . “Lettre à d’Alembert,” de 26/06/1766. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.
- . “Lettre à Mme. D’Epinay,” de 26/09/1766. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.
- . “Lettre à Linguet,” de 15/03/1767. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLV.
- . “Lettre à Frédéric,” de 05/04/1767. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLV.
- , “Lettre à d’Alembert,” de 04/06/1767. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLV.
- . “Lettre à d’Alembert,” de 02/09/1768. In: **Oeuvres**, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVI.

- . “Lettre à d’Alembert,” de 23/12/1768. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVI.
- . “Lettre à M.L.C.,” de 23/12/1768. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVI.
- . “Lettre à Mme. du Deffand,” de 1^o/06/1770. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVI.
- . “Lettre à M. le Marquis de Condorcet,” de 1^o/09/1772. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLVIII.
- . “Lettre à Damilaville,” de 13/04/1776. *In: Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1967, vol. XLIV.

2. OBRAS CRÍTICAS:

- ABRAMS, M. H. *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press, U.S.A, 1971.
- ALEXANDER, G. H. *The Leibniz-Clark Correspondence*, Manchester, Univ. Press, 1956.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*, Editora Perspectiva, 1987.
- BARRETO, Pereira *Obras Filosóficas*, vol. I, São Paulo Editora Grijalbo Ltda., 1967.
- BELAVAL, Y. *Études Leibniziennes*, éditions Gallimard, 1976.
- . “Voltaire ou Rousseau”. *In: Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, Université de Bruxelles, fasc. 2-3, 1978.
- BONNO, G. *Les Relations Intellectuelles de Locke avec la France*, University of California Press, Berkeley and los Angelles, 1955.
- BOTTIGLIA, W. F. *Voltaire’s “Candide”: Analyse of a classic*, Genebra.
- BRAILSFORD, Henry - *Voltaire*, México, Fondo de Cultura Economica, 1941.

- BRUNET, P. **Les Physiciens Hollandais et la Méthode Expérimentale en France au XVIII^e Siècle**, Paris, Librairie Scientifique Albert Blanchard, 1926.
- BURTT, Edwin. **As bases metafísicas da ciência moderna**, trad. de José Viegas Filho e Orlando A. Henriques, Brasília, Editora da UNB, 1991.
- CAHNÉ, Pierre-Alain. **Un Autre Descartes: Le philosophe et son Langage**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- CANGUILHEM, Georges. **La Connaissance de la Vie**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- CARRÉ, J.-R. “La Consistance de Voltaire le Philosophe”. *In: Revue, Cours et Conférences*, XXXIX, 2, Paris, p. 97-108, 1938.
- CASINI, Paolo. **Newton e a consciência européia**, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Ed. Unesp, 1995.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do iluminismo**, trad. de Álvaro Cabral, Campinas, S.P., Ed. da Unicamp, 1992.
- . **El Problema del Conocimiento: en la Filosofia y en la Ciencia Modernas**, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 4 vols.
- CHAUÍ, Marilena de S. “Três em uma” (“Considerações sobre o Cândido de Voltaire”). *In: Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, p. 120-178, São Paulo, Brasiliense, 1981.
- CRESSON, André. **Voltaire: Sa Vie, son Oeuvre, sa Philosophie**, Paris, Presses Universitaire de France, 1948.
- DADINTER, E. **Condorcet: un Intellectuel en Politique**, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988.
- DANIEL, Georges. **Le Style de Diderot**, Genève, Librairie Droz, 1986.
- DERATHÉ, R. **Le Rationalisme de J. J. Rousseau**, Paris, Presses Universitaire de France, 1948.

- DESNÉ, Roland. "A filosofia francesa no século XVIII". In: CHÂTELET, François. **História da filosofia : A filosofia de Galileu a J.-J. Rousseau**, vol. II, publicações Dom Quixote, Lisboa, p. 231-266, 1981.
- D'HONDT, J. et alii. **Hegel e o Pensamento Moderno**, Porto/Portugal, Rés Ed. LTDA.
- . **Hegel et le Siècle des Lumières**, Paris, PUF, 1974.
- . "Le Sacré de Voltaire par Hegel", **Revue Internationale de Philosophie**, Belgique, Université de Bruxelles, fasc. 2-3, p. 357-370, 1978.
- DIDIER, B. **La Musique des Lumières**, Paris, PUF, 1985.
- DOBBS, B. J. **The Foundation of Newton's Alchemy**, Cambridge University Press, 1975.
- DOLLE, J. M. **Diderot: Politique et Éducation**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- DUCHET, Michèle. **Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières**, Paris, François Maspero, 1971.
- DU DEFFAND. **Cartas a Voltaire**, trad. Cristina Murachco, São Paulo, Editora Mandarim, 1996.
- DURANT, Will e Ariel. **A História da civilização : a era de Voltaire**, trad. de Antônio Carlos G. Penna, vol. IX, Rio de Janeiro, Editora Record, 1965.
- EHRARD, J. **L'Idée de Nature en France dans la Première Moitié du XVIII^e Siècle**, Paris, Albin Michel, 1994.
- ENDORE, Guy. **O Coração e o espírito: a estória de Rousseau e Voltaire**, São Paulo, Ed. Nacional, 1965.
- FABRE, J. **Les Pères de la Révolution (De Bayle à Condorcet)**, Genève, SLATKINE REPRINTS, 1970.

- . **Lumières et Romantisme: Energie et Nostalgie de Rousseau à Mickiewicz**, Paris, Librairie C. Klincksieck.
- FAGUET, E. **Dix-Huitième Siècle: Études Littéraires**, Paris, Boivin & Cie. Éditeurs, Ancienne Librairie Furne, 1890.
- . **La politique Comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire**, Genève, Slatkine Reprints, 1981.
- FERRARI, J. "Voltaire et Rousseau : Hommes de Sciences dans l'Oeuvre de Kant". *In: Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, Université de Bruxelles, fasc. 2-3, p. 348-356, 1978.
- FORTES, L.R. Salinas. **Rousseau: o bom selvagem**, São Paulo, F.T.D., 1989.
- . **O iluminismo e os reis filósofos**, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- FRANCIS, Louis. **Vie Privée de Voltaire**, Paris, Hachette, 1948.
- GEYMONAT, Ludovico – "Experimento e Matemática". *In: 350 Anos dos "Discorsi Intorno a Due Nuove Scienze" de Galileu Galilei*, coord. de Fernando Lobo Carneiro, R.J., COPPE, Ed. Marco Zero, p. 61-71, 1989.
- GOUHIER, Henri G. **Rousseau et Voltaire: Portraits dans Deux Miroirs**, Paris, Vrin, 1983.
- GROETHUYSEN, Bernard. **Philosophie de la Révolution Française**, Gallimard, Paris, 1956.
- GIANNOTTI, J.A. "O tema da ilustração em três registros". *In: Novos Estudos*, nº 18. Setembro/1987, p. 3-15, CEBRAP.
- GUSDORF, G. **Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières**, Paris, Payot, 1971.
- . **La Révolution Galiléenne**, tome premier, Paris, Payot, 1969.
- . **Fondements du Savoir Romantique**, Paris, Payot, 1982.
- . **Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières**, Paris, Payot, 1972.

HALL, R.A. "Newton: The Eighteenth Century's Marble Image". *In: Vistas in Astronomy*, vol. 22, p. 405-412, Pergamon Press Ltd., Printed in Great Britain, 1979.

———. "Newton in France: a New View". *In: History of Science*, London, Science History Publications, vol. 13, p. 233-250, 1975.

HAMPSON, Norman. **O Iluminismo**, Editora Lisboaeta, Ulisseia, 1973.

HAZARD, Paul. **La crise de la Conscience Européenne**, Paris, Ancienne Librairie Furne-Boivin et C^{ie}, 1935.

KINTZLER, C. **Condorcet : l'Instruction Publique et la Naissance du Citoyen**, Paris, Minerve, 1984.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, Brasília, Ed. da UNB, 1982

———. **Études Newtoniennes**, Paris, Gallimard, 1968.

———. **Do mundo fechado ao universo infinito**, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

LAGARDE, A. e MICHARD, L. – **XVIII^e Siècle : Les Grands Auteurs Français du Programme**, Paris, les Éditions Bordas, 1965.

LANSON, Gustave. **Voltaire**, Paris, Librairie Hachetté et Cie. , 1910.

———. "Le Rôle de l'Expérience dans la formation de la Philosophie du XVIII^e Siècle en France". *In: Essais de Méthode, de Critique et d'Histoire Littéraire*, rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris, Librairie Hachette, p. 297-355, 1965.

———. "Voltaire Historien". *In: Essais de Méthode, de Critique et d'Histoire Littéraire*, rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris Librairie Hachette, p. 349-353, 1965.

———. "L'influence de Voltaire" in *Essais de Méthode, de Critique et d'Histoire Littéraire*, rassemblés et présentés par Henri Peyre, Paris, Librairie Hachette, p. 355-363, 1965.

- LAPORTE, **Le Rationalisme de Descartes**, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- LENOBLE, R. **Mersenne ou la Naissance du Mécanisme**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
- LEPENIES, W. **Melancholy and Society**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1992.
- LEPAPE, Pierre. **Voltaire : nascimento dos intelectuais no século das luzes**, trad. Mário Pontes, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1995.
- LIMA, Sílvio. **Ensaio sobre a essência do Ensaio**, São Paulo, Livraria Acadêmica Saraiva, 1946.
- LINS, I. **História do positivismo no Brasil**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967.
- MAISTRE, J. de. **Oeuvres Complètes**, Lyon, Librairie Générale Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Éditeurs-imprimeurs, 1884.
- . **Les Soirées de Saint-Pétersbourg**. In: **Oeuvres Complètes**, Lyon, Librairie Générale Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Éditeurs-imprimeurs, tome III, 1884.
- MARION, Jean-Luc. **Sur l'Ontologie Grise de Descartes**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- MAUROIS, André. **Voltaire**, Paris, Gallimard, 1935.
- . **O Pensamento vivo de Voltaire**, trad. Lívio Teixeira, São Paulo Livraria Martins Editora, 1975.
- MAUZI, R. **L'idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Française au XVIII^e Siècle**, Paris, Albin Michel, 1960.
- MAYR, Otto. **Authory, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe**, The Johns Hopkins Univerty Press, Baltimore and London, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. **Signos**, trad. Maria Ermantina G. Gomes Pereira, São Paulo, Martins Fontes, 1991.

- MORAES, R. "Alquimia : Isaac Newton Revisitado." *In: Revista Trans/formação*, vol. 20, São Paulo, Editora UNESP, p. 39-44, 1997.
- MORTIER, R. "Diderot et le Projet d'une Philosophie Populaire". *In: Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, Université de Bruxelles, fasc. 1-2, p. 182-195, 1984.
- NASCIMENTO, M. G. S. **Voltaire: A razão militante**, São Paulo, Ed. Moderna, 1993.
- . "Imagens do Materialismo nos Contos de Voltaire". *In: Revista Trans/formação*, São Paulo, Ed. UNESP, n° 7, p. 37-48, 1985.
- . "A Tentação Materialista de Voltaire". *In: Discurso*, Revista do Depto de Filosofia da USP, São Paulo, n° 17, p. 75-88, 1988.
- NAVES, R. **L'Oeuvre de Voltaire**, Paris, Librairie Hachette, 1946.
- . **Voltaire et l'Encyclopédie**, Paris, Éditions des Presses Modernes.
- NIKLAUS, R. "Voltaire et l'Empirisme Anglais". *In: Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, Université de Bruxelles, n.° 1, p. 9-24, 1994.
- ORIEUX, J. **Voltaire ou la Royauté de l'Esprit**, Paris, Flammarion, 1977.
- PELISSIER, Georges. **Voltaire philosophe**, Paris, Librarie Armand Colin, 1908.
- PLATÃO. **Diálogos: Teeteto**, trad. de Carlos Alberto Nunes vol. IX, Editora da UFPA., 1973.
- POMEAU, R. **La Religion de Voltaire**, Paris, Librairie A. G. Nizet, 1995.
- . **Voltaire et son Temps**, Oxford, Voltaire Foundation, 1985.
- . **Politique de Voltaire**, Paris, Librairie Armand Colin, 1963.
- . **Voltaire par Lui-Même**, Paris, Seuil, 1970.
- REIS, Cláudio Araújo. **Unidade e liberdade. O indivíduo segundo Rousseau**, tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia, IFCH/UNICAMP, sob a orientação do prof. Dr. Roberto Romano, 1997.

- RETAT, P. **Le Dictionnaire de Bayle et la Lutte Philosophique au XVIII^e siècle**, Paris, Belles Lettres, 1972.
- RIHS, Charles. **Voltaire: Recherches sur les Origines du Matérialisme Historique**, Genève, Librairie E. Droz, 1962.
- ROGER, J. **Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIII^e siècle: La generation des animaux de Descartes à l'Encyclopédie**, Paris, A. Colin, 1971.
- ROMANO, R. **Lux in tenebris : meditações sobre filosofia e cultura**, Campinas, Ed. Da UNICAMP; São Paulo, Cortez, 1987.
- . "Universidade: entre as luzes e nossos dias". *In: A crise da universidade*, Rio de Janeiro, Editora Revan, p. 15-48, 1998.
- . "A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética , hoje." *In: Revista educação e sociedade*, n° 65, p. 65-100, dezembro/1998.
- . **Silêncio e ruído**, Campinas/S.P., Editora da UNICAMP, 1996.
- . "Voltaire e a Sátira". *In: Revista Trans/form/ação*, São Paulo, Ed. UNESP, vol. 20, São Paulo, p. 7-38, 1997.
- ROSENFELD, D. L. **Descartes e as peripécias da razão**, São Paulo, Editora Iluminuras, 1996.
- ROSSI, Paolo. "Ants, Spiders, Epistemologists". *In: Francis Bacon: Terminologia e Fortuna nel XVII Secollo*, Seminario Internazionale, 11-13 marzo 1984, Edizioni dell'Ateneo.
- . **A Ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica**, trad. Álvaro Torencini, São Paulo, Editora UNESP, 1992.
- ROUSSET, B. **La Doctrine kantienne de L'Objectivité**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.
- RUSSELL, B. **A filosofia de Leibniz**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968.
- SANTOS, L. R. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

- SURAN, T. **Les Esprits Directeurs de la Pensée Française du Moyen Age à la Révolution**, Paris, Librairie C. Reinwald, Scheicher Frères et Cie. Editeurs, 1903.
- SCHMITT, Eric-Emmanuel. "La Question du Sensualisme." *In: Revue Philosophique*, Paris, PUF, n.º 3, p. 371-381, 1984.
- SPENCE, Jonathan D. **O palácio da memória de Matteo Ricci**, S. Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- STAROBINSKI, Jean. **História del Tratamento de la Melancolia desde Los Orígenes Hasta 1900**, Acta Psychosomatica, n.º3, Edicion hispano-americana, 1962.
- . **Le Remède dans le Mal**, Paris, Gallimard, 1989.
- STRAUSS, David-Frédéric. **Voltaire: Six Conférences**, trad. de Ernest Lesigne, Paris, Librairie C. Reinwald, A. Schleicher Éditeur.
- TORREY, Norman. **The Spirit of Voltaire**, New York, Columbia UP, 1938.
- TORRES FILHO, R. R. **Ensaio de filosofia ilustrada**, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- VERNIÈRE, Paul. **Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution**, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- WEBSTER, C. **De Paracelso a Newton : La Magia en la Creación de la Ciencia Moderna**, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- WESTFALL, R. S. **A vida de Isaac Newton**, trad. de Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1995.
- YATES, Frances A. **L'Art de la Mémoire**, Éditions Gallimard, 1975.
- YOLTON, J. "Locke and Materialism: The French Connection". *In: Revue Internationale de Philosophie*, Belgique, Université de Bruxelles, vol. 42, n.º 165, p. 229-253, fev./1988.