

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ



Humanismo
grupo de pesquisa

V. 2, N. 2, 2017
ISSN 2526-110X

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Pedro Hussak van Velthen Ramos



Creative Commons 2017 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Cristiane Almeida de Azevedo

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Vilmar Debona

Renato Valois

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Editores responsáveis pelo V.2 N.2 da Revista Enunciação: Christine Arndt de Santana & Danilo Bilate

Capa: Júlio Gomes de Siqueira

SUMÁRIO

Artigos

O cosmopolitismo de William Godwin	01
Aurélie Knüfer	
Espírito de comércio ou espírito de conquista? Os termos de um debate filosófica na <i>Histoire des deux Indes</i>	22
Stéphane Pujol	
Sociabilidade, sentimento e formação: sobre as mulheres em Hume e em Jane Austen	48
Marcos Balieiro	
Pensar o sensível: o exemplo das <i>Cartas escritas durante uma breve residência na Suécia, na Noruega e na Dinamarca (1796)</i>, de Mary Wollstonecraft	57
Mariana Teixeira Marques-Pujol	
Verdade, sentimento e política em Rousseau	76
Evaldo Becker	
Filósofo e Filosofia nas Luzes francesas	89
Vladimir de Oliva Mota	
Moral e educação segundo o Barão de D’Holbach	99
Thomaz Kawauche	
Holbach e o <i>examen</i> das provas da existência de deus	116
Marcelo de Sant’Anna Alves Primo	
<i>Non liquet</i>, a palavra antimetafísica de Voltaire	129
Danilo Bilate	
Uma gaia ciência pessimista	139
Guillaume Métayer	
Fundamentos e limites de uma teoria filosófica da tolerância: o <i>Comentário filosófico</i> de Pierre Bayle	178
Jean-Michel Gros	

Seção de Tradução

Verbetes “Esclarecimento”	209
Pierre Bayle	

APRESENTAÇÃO

Este número temático da Revista Enunciação reafirma os intentos do Grupo de Pesquisa Humanismo em discutir e apresentar reflexões a respeito da "Filosofia das Luzes" através de artigos de pesquisadores brasileiros e franceses. Nesse sentido, os textos reunidos neste número podem ser divididos, a partir daquele eixo mais geral, nos seguintes ramos temáticos: a questão política, com os textos de Knüfer e Pujol; a questão da mulher, com os textos de Balieiro e Marques-Pujol; a questão da Filosofia, com os textos de Becker e Mota; o pensamento de Holbach, com os textos de Kawauche e Primo; o pensamento de Voltaire, com os textos de Bilate e Métayer e, finalmente; o pensamento de Bayle, abordado no artigo de Gros e com a inclusão da tradução do verbete "Esclarecimento", escrito do próprio Bayle.

Em tempos difíceis como o nosso, esperamos que o nosso coletivo possa materializar a metáfora estabelecida por Paul Hazard, quando se refere ao pensamento do século XVIII e, dessa forma, represente as luzes não através de um único raio; mas, sim, em um feixe que se projete sobre as grandes massas obscuras que atacam, diuturnamente, a nossa democracia. Agradecemos, então, aos "raios luminosos" que, agrupados nos artigos aqui reunidos, formam o nosso feixe de resistência e, por fim, bradamos, com Voltaire: "Esmagai a Infame!"

Christine Arndt de Santana & Danilo Bilate

O cosmopolitismo de William Godwin*

The William Godwin's cosmopolitism

Aurélie Knüfer**

Resumo: Trata-se de mostrar que, para William Godwin, em sua obra *Enquiry Concerning Political Justice*, a questão das relações entre o indivíduo e a humanidade, ou entre as pequenas sociedades civis e a totalidade do gênero humano desenha uma forma de cosmopolitismo alternativo. Segundo o autor, é preciso agir em cada circunstância visando o bem de todos os homens, mas também e sobretudo se abrindo à união mais estreita com a “família humana”. Toda a questão é então, para Godwin, a de imaginar uma forma política que permita que o exercício individual e local da justiça tenha efeitos universais.

Palavras-chave: Política, Paróquia, Justiça.

Abstract: It is to show that for William Godwin, in his *Enquiry Concerning Political Justice*, the question of relations between the individual and humanity, or between small civil societies and the whole of mankind, draws a form of alternative cosmopolitanism. According to the author, it is necessary to act in every circumstance for the good of all men, but also and above all, to open up to the closer union with the "human family". The whole point, then, is for Godwin to imagine a political form that allows the individual and local exercise of justice to have universal effects.

Keywords: Policy, Parish, Justice.

Pode parecer duplamente surpreendente, no quadro de uma reflexão geral sobre as relações entre utilitarismo e cosmopolitismo, interessar-se pela *Investigação sobre a justiça política* de William Godwin¹. Em primeiro lugar, o pertencimento do filósofo – que é considerado por vezes como o pai do anarquismo moderno² – à família utilitarista

* Tradução de Danilo Bilate. O texto, à época inédito, foi apresentado como conferência no Seminário do Grupo de Pesquisa Humanismo, na UFRRJ. A versão original em francês foi publicada simultaneamente a esta tradução na revista *Philosophical Enquiries*, nº9 de dezembro de 2017, disponível em: <http://www.philosophicalenquiries.com/numero9article3Knufer.html>

** Professora do Departamento de Filosofia da Université de Montpellier 3 – Paul Valéry. Montpellier, França. Contato: aurelie.knufer@gmail.com

¹ *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985. O texto utilizado por Isaac Kramnick nessa edição é a terceira versão do texto publicado por Godwin em 1798. A versão de 1793, acompanhada de um volume compreendendo as variantes sucessivas do texto, foi recentemente editada por Mark Philp (*Enquiry Concerning Political Justice, Variants*, ed. by Mark Philp. London: William Pickering, 1993). Nós nos referimos aqui exclusivamente ao texto de 1798 deixando de lado os problemas ligados à reescrita de certas passagens.

² Sobre esse ponto, ver notadamente CLARK, John P. *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton: Princeton University Press, 1972; KRAMNICK, Isaac. “On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England”, in *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, 1972, p. 114-128; ADAIR, Philippe. “L’utilitarisme libertaire de William Godwin”, in *Revue française de*

não é evidente e constitui hoje o objeto de debates entre comentadores. Pôde-se, com efeito, sublinhar que, em razão de sua concepção não hedonista da felicidade e de sua defesa de um “direito ao julgamento privado”, ou de uma “esfera” inviolável da individualidade, William Godwin não podia, estritamente falando, ser considerado como um utilitarista³. Não nos parece oportuno engajar-nos nessa controvérsia que se refere, na verdade, mais amplamente aos limites do utilitarismo e à significação autêntica – isto é, para alguns, propriamente benthaminiana – do “princípio de utilidade”. Lembremos, no entanto, deixando a cada um o cuidado de decidir sobre essa questão, que Godwin, em sua *Investigação*, afirma que o “fundamento da moralidade da justiça”, ou o “critério” de uma ação justa, não é outra senão a “influência que minha conduta terá sobre o bem comum em seu conjunto”⁴. Ele indica igualmente, desde as primeiras linhas da obra, que “o verdadeiro objeto de um tratado de moral e de política é o prazer ou a felicidade”⁵, mas também, um pouco mais adiante no texto, que a moralidade “não é nada além do que um cálculo das consequências”⁶.

Em segundo lugar, parece à primeira vista que a questão do “cosmopolitismo” não suscitou o interesse de nosso autor – como testemunha o fato de que o vocábulo não aparece na *Investigação*, nem tampouco, aliás, a expressão “cidadão do mundo”. Pode-se ir mais longe e dizer que a problemática do cosmopolitismo moderno é não apenas estranha à sua reflexão, mas que ela é, além disso, contraditória com a sua doutrina. E por uma razão evidente: se se reúne sob esse termo as teorias que se esforçaram, no século XVIII, por encontrar as vias de um federalismo internacional e de por formular leis as quais todos os Estados deveriam obedecer – ou serem submetidos por uma força comum no caso de eles se mostrarem recalcitrantes – então, é preciso dizer que Godwin só pôde ser hostil a isso⁷. Como, com efeito, um filósofo que afirma que todo governo é um

sciences politiques, n°6, 1992, p. 1008-1022; McGEOUGH, Jared. “‘So Variable and Inconstant a System’: Rereading the Anarchism of William Godwin’s ‘Political Justice’”, in *Studies in Romanticism*, Vol. 52, No. 2, 2013, p. 275-309.

³ Para a situação dessa discussão, ver LAMB, Robert. “Was William Godwin a Utilitarian?”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 2009, p. 119-141. Robert Lamb argumenta em favor da ligação de William Godwin à família utilitarista.

⁴ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷ Trata-se aí da segunda forma de cosmopolitismo, na tipologia estabelecida por Pauline Kleingeld (“Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen-Century Germany”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 1999, p. 505-524). Além desse tipo de cosmopolitismo, ela distingue igualmente um “cosmopolitismo moral”, o esforço para construir uma “lei cosmopolita”, o “cosmopolitismo cultural”, o “cosmopolitismo comercial”, bem como o “cosmopolitismo romântico”. No entanto, se se pode falar de um cosmopolitismo de Godwin, ele não nos parece entrar em nenhuma dessas categorias.

“mal”⁸, que o aperfeiçoamento dos homens deveria conduzir, no final, à “dissolução” de todas as instituições, ou ainda à “eutanásia”⁹ do governo, teria podido aquiescer à formação de um “grande organismo político”¹⁰, tendo o mundo por extensão e a lei positiva como princípio de organização? Uma tal empresa – que toma a forma de um Estado mundial, ou essa outra, mais horizontal, de uma confederação de povos – devia ser, aos seus olhos, tanto ilusória quanto nociva, pois ela significava para ele estender sempre o império dos governos sobre os indivíduos e tornar perigosamente mais complexa a máquina política. É na escala do indivíduo, do dever de justiça que ele deve realizar em suas relações de vizinhança, ou ainda no nível do que Godwin chama de “paróquias”¹¹ – pequenas comunidades no seio das quais cada um pode conhecer todos os outros para melhor sondar suas intenções, avaliar suas ações e lembra-los, com doçura e cuidado, de suas obrigações – que é preciso repensar a política. O “cosmopolitismo”, nesse sentido explicitado acima, só podia ser, no espírito do filósofo, o novo nome dado à uma forma política já antiga – a do Estado – pensada dessa vez na escala do mundo.

Ora, sem invalidar uma tal perspectiva, nós gostaríamos de mostrar que a questão das relações entre o indivíduo e a humanidade, ou entre as pequenas sociedades civis e a totalidade do gênero humano é, em realidade, decisiva na *Investigação* e que ela desenha uma forma de cosmopolitismo alternativo. É sempre tendo a “totalidade da família humana” em vista que se trata, para cada indivíduo, de exercer a justiça: ao mesmo tempo no sentido em que é preciso agir em cada circunstância visando o bem de todos os homens, mas também e sobretudo se abrindo à união mais estreita com a “família humana”. Toda a questão é então, para Godwin, a de imaginar uma forma política que permita que o exercício individual e local da justiça tenha efeitos universais – ou ainda, que a ação individual, se desdobrando em um círculo restrito, participe da gênese, nunca acabada, de uma totalidade. Assim, trata-se de pensar a formação de uma ordem global a partir de dispositivos permitindo a intensificação e a difusão a mais vasta possível dos efeitos da prática interindividual do dever de justiça. São então esses imperativos que comandam a definição de “paróquias”, bem como a reflexão sobre as relações, amigais e

⁸ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 556. Godwin escreve que é necessário se lembrar dos princípios “fundamentais estabelecidos e ilustrados nessa obra ‘que o governo é, em todos os casos, um mal’ e que ‘ele deveria ser instaurado tão moderadamente quanto possível’”.

⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰ Nós retomamos aqui a expressão empregada por Kant na oitava proposição de sua *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolítico* (in *Opuscles sur l’histoire*, trad. S. Piobetta. Paris: Flammarion, 1990, p. 85).

¹¹ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 545.

diplomáticas, que elas deveriam ter entre elas. Assim, no capítulo XXII do Livro V, “Sobre a história futura das sociedades políticas”, o filósofo escreve, para defender seu projeto, que “é preciso considerar, seguindo essa hipótese, que a totalidade da espécie humana constituiria, em um sentido, uma grande república”¹². A fim de determinar o “sentido” específico do cosmopolitismo godwiniano, nós examinaremos, para começar, a maneira pela qual o universal e o particular se articulam no exercício individual da justiça. Depois, nós veremos segundo quais princípios, retirados do dever de justiça, as “paróquias” imaginadas por Godwin devem se associar umas com as outras para formar uma grande “confederação”.

Do indivíduo à “família humana”: a justiça como atualização da união

O capítulo II do Livro I da *Investigação* propõe uma definição de justiça. Ele mostra assim, ao mesmo tempo, em quê consiste esse dever moral, mas também até onde ele deve se estender. Se a justiça é, inicialmente, uma “regra que encontra sua origem na conexão entre um ser consciente e um outro”¹³ – regra moral que deve servir de “critério na busca pela verdade política”¹⁴ –, a questão é a de saber *qual é a extensão desse dever*. Ora, todo o esforço será o de mostrar que, ao se exercer em primeiro lugar na escala interindividual, ele se efetua sobre o fundo de um conhecimento da solidariedade humana, ou de união de “toda família da humanidade”¹⁵, união que tem precisamente por vocação reforça-la, tornando-a integralmente racional. É, assim, em razão da conexão de todos os seres conscientes, que a distribuição das benesses, no quê consiste a justiça, deverá ser discriminatória, isto é, relativa às qualidades intelectuais e morais dos indivíduos. Sendo assim, a aplicação rigorosa desse princípio universal cujo alcance é sempre, em última instância, a felicidade da humanidade inteira, terá como resultado multiplicar e estreitar os “laços” entre todos os indivíduos¹⁶. Como, então, o exercício individual desse dever pode tender a atualizar ou a tornar efetiva a sociedade humana?

“Por justiça, eu entendo o tratamento imparcial de cada homem nas questões relativas à sua felicidade, que se mede apenas pela consideração das qualidades do beneficiário e da sua própria capacidade de conceder”, escreve Godwin nas primeiras

¹² *Ibid.*, p. 543.

¹³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

linhas do capítulo II¹⁷. Mais frequentemente, por hábito, os indivíduos tendem à parcialidade: eles se preferem aos outros e, quando eles distribuem as benesses, é sempre para seus próximos de preferência do que para estrangeiros, àqueles pelos quais eles se sentem gratos de preferência do que àqueles que nunca lhes fizeram nada¹⁸. Essa generosidade restrita é sempre irrefletida: o pai que cuida de suas crianças o faz menos pela “preocupação com sua descendência futura”¹⁹ do que por uma forma de instinto, e a criança que, cheia de gratidão, lhe retorna ulteriormente suas benesses, age sem levar em consideração méritos reais de seu genitor, mas por um sentimento de obrigação que procede ao mesmo tempo de uma amarração afetiva costurada no tempo e das convenções sociais²⁰. Assim, esses laços não têm nenhum fundamento sólido, eles são “irregulares”, “aleatórios” e contribuem para a reprodução das desigualdades²¹.

A estrita aplicação do dever de justiça requer, ao contrário, colocando-nos no lugar de um “espectador imparcial”²², que nós acordemos nossa sustentação àqueles que, ao mesmo tempo, têm mais necessidade e mais “valor” e “importância”²³. Os indivíduos, para Godwin, são desiguais na medida em que eles não exercem todos no mesmo grau, isto é, com a mesma independência, seu julgamento. Se eles são todos dotados de razão, e se suas diferenças de caráter não têm nada de natural, mas se referem a circunstâncias exteriores, conclui-se que aqueles que fizeram desdobrar a “energia de [seu] espírito”²⁴, estão aptos a gozar de uma “felicidade mais refinada e mais autêntica”²⁵. Ora, não é simplesmente pelo fato de sua maior capacidade para gozar que é preciso dirigir a eles nossas benesses, mas antes em razão da conexão universal entre todos os indivíduos. Godwin escreve, com efeito:

Mas há um outro motivo de preferência, além da consideração particular de que um dentre eles é mais afastado do que os outros do estado de um simples animal. Nós não estamos apenas ligados a um ou

¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ *Ibid.*, p. 173.

²² *Ibid.*, p. 174. Godwin retoma aqui, é claro, o conceito de Adam Smith na *Teoria dos sentimentos morais*, modificando consideravelmente o sentido.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ *Ibid.*, p. 259. O termo energia que se encontra frequentemente na pluma de Godwin – e depois dele em John Stuart Mill –, reenvia ao movimento pelo qual os homens exercem individualmente seu julgamento em cada circunstância e procuram os verdadeiros princípios da política e da moral que poderão dirigir sua ação. Sobre esse ponto, ver KNÜFER, Aurélie. *Intervention et libération d’Edmund Burke à John Stuart Mill*. Paris: Classiques Garnier, 2017, p. 158-159.

²⁵ *Ibid.*, p. 169.

dois seres conscientes, mas a uma sociedade, uma nação, e em algum sentido à totalidade da família humana²⁶.

Se estamos “ligados” com a “totalidade da família humana”, não é no sentido em que seríamos os membros de uma grande cidade – a única verdadeira – ou ainda que seríamos as partes de um organismo cósmico percorrido e organizado pela razão. Dito de outro modo, não é preciso ler aqui nenhuma reminiscência estoica. A posse da razão, para Epiteto por exemplo, faz de cada um “um cidadão ou uma parte do mundo”²⁷. Mais precisamente, graças à “consciência do governo de Deus” e do “encadeamento universal”, ao qual ela dá acesso, ela faz dele uma “parte mestra”. Desde então, se apropriando de si mesmo – isto é, da sua razão –, o homem participa do *logos* divino e da totalidade do que é. Isso a que se engaja então o ser racional é a “agir como uma mão ou um pé que saberiam raciocinar e teriam consciência do organismo natural de que eles são partes, isto é, de não ter nenhuma vontade, nenhum desejo que eles não relacionassem ao conjunto”. Para Godwin, em contrapartida, a razão é sempre individual e a sociedade – mesmo a sociedade humana – não é nada mais do que um “agregado de indivíduos”. É mesmo a razão de ser do governo a de proteger, tanto quanto puder, a esfera privada do julgamento²⁸ de cada um, das intrusões dos outros. Para isso, o que diz ou faz um “ser consciente” é sempre suscetível de afetar, positiva ou negativamente, um outro “ser consciente” que, por sua vez, será conduzido a entrar ou a encorajar a “energia” de um outro. De pouco em pouco, ao sabor das trocas e das relações interindividuais, é a totalidade dos seres conscientes que pode se encontrar *in fine* abordada. A “totalidade da família humana” reenvia, pois, aos movimentos de simpatia pelos quais os indivíduos se influenciam continuamente uns aos outros – movimentos que percorrem, por contiguidade, o mundo inteiro. Ela não precede as ações individuais, mas é antes o seu produto, modificável sem cessar. E pode-se dizer que em função do caráter mais ou menos justo do comportamento de cada um, essa grande “família” será mais ou menos unida. Imaginando uma casa em chamas, na qual se encontrariam Fénelon ao escrever *Telêmaco*, bem como seu valete, Godwin mostra que a justiça exigiria, se só se pudesse salvar um dos dois, que se ajudasse o primeiro. Ele escreve que:

[...] eu teria assim promovido o bem de milhares de seres que foram curados, pela leitura dessa obra, do erro, do vício e da desgraça que daí resulta. O que digo, as benesses [de meu gesto] se estenderiam ainda

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

²⁷ *Entretiens*, in *Les Stoïciens*, II, trad. E. Bréhier, p. 903-904.

²⁸ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 200-209.

além; pois cada indivíduo, assim curado, teria se tornado um melhor membro da sociedade e teria contribuído, por sua vez, à felicidade, à educação e ao progresso de outros²⁹.

A situação que essa experiência de pensamento desenha, na qual nós teríamos que escolher entre duas vidas individuais, não se apresenta quase nunca no curso de uma existência moral. A maior parte do tempo, o exercício da justiça não requer mesmo que nós comparemos qualidades subjetivas: se um ser com necessidade se apresenta à nós e nós podemos ajuda-lo, porque nós possuímos o suficiente do que é estritamente necessário à nossa sobrevivência – o que é para nosso autor a definição mesma de riqueza³⁰ –, então, nós devemos lhe ajudar. “Se uma única pessoa se apresentasse ao meu conhecimento ou à minha procura, então para mim só haveria ela”, escreve Godwin³¹. Ora, o que quer mostrar o filósofo é que o único critério que deve guiar nossa decisão, *quando nós temos que escolher*, são as qualidades intelectuais e morais do indivíduo e não porque ele as possui exclusivamente, mas antes em virtude de sua propensão a se difundir, a se distribuir para todos os outros indivíduos. Dito de outro modo, ao decidir salvar um homem antes do que outro, são as benfeitorias que ele será suscetível de fazer para o mundo que é preciso ter em vista. É então necessário saber reconhecer quem são os seres mais capazes de encarnar, para os outros, amplificadores de inteligência e de virtude. O exercício da justiça pode então ser ao mesmo tempo discriminatória e não-exclusiva, ou ainda repousar sobre uma distinção deliberada entre indivíduos a fim de melhor contribuir para a totalidade da espécie humana. Aplicando esse princípio de justiça, contribui-se para esclarecer vários “seres conscientes” e, ao fazê-lo, dá-se a eles os meios de difundir suas luzes por conta própria.

Dessa maneira, oferece-se a todos os que seriam afetados por nossa decisão, que seja imediatamente ou não, a ocasião de tornarem-se “melhores membros da sociedade”. Por aí é preciso entender os membros mais virtuosos, mas também e ao mesmo tempo, seres mais estreitamente associados ao conjunto. Em primeiro lugar, enquanto a multiplicidade de erros e vícios divide os homens, torna-os estrangeiros ou até mesmo inimigos, o verdadeiro exercício do julgamento individual, atualizando sua semelhança essencial, os reúne. Em segundo lugar, aqueles que se tornam os mais razoáveis constituem o objeto ao mesmo tempo de uma união alargada, isto é, eles são apreciados

²⁹ *Ibid.*, p. 170.

³⁰ *Ibid.*, p. 176. Godwin escreve: “[...] todo homem é rico quando possui mais do que é necessário para a satisfação das necessidades imediatas”.

³¹ *Ibid.*, p. 175.

por um maior número de indivíduos, mas também o círculo dos seres de quem eles são devedores cresce consideravelmente. Dito de outro modo, mais a independência, a inteligência e a virtude de um ser aumentam, mais aqueles que serão os espectadores imparciais de suas qualidades se sentirão tentados a lhes render o que lhe é devido e mais procurará conhecer e gastar benesses com os indivíduos que merecem mais. É claro, tornando-nos justos deixamos de favorecer prioritariamente aqueles que pertencem ao círculo estreito e familiar de nossos próximos. Uma tal atitude, que rompe com as convenções sociais, parece ser o sinal de uma natureza insensível e ingrata. Como esse espectador imparcial, que julga friamente qualidades intelectuais e morais daqueles que o rodeiam, poderia se ligar duravelmente com seres que ele não terminou nunca de avaliar? Ora, em realidade, ao fazer nosso dever, nós alargamos e intensificamos nossa solidariedade com os outros; nós não nos sentimos mais apenas devedores diante daqueles que nos ajudaram, mas nós nos ligamos também a todos aqueles que distribuem razoável e oportunamente suas benfeitorias. Godwin afirma assim que:

[...] as reflexões aqui expostas, sem me desfazer do laço que resulta das benesses das quais me aproveitei pessoalmente [...] multiplicam as obrigações e me intimam a ser igualmente grato pelos benefícios conferidos aos outros³².

Não se trata de o cálculo das consequências de suas ações fazer do “espectador imparcial” um ser distanciado da humanidade, que a julgaria desde um ponto de vista desviado, mas ele contribui, ao contrário, para articulá-lo mais estreitamente com seus semelhantes. Ele os conhece melhor e se sente sempre mais devedor de um maior número de “seres conscientes”. De modo que ele se torna logo capaz de considerar seus bens e mesmo sua pessoa como um simples “depósito”, ou ainda uma “caução feita em nome da humanidade”³³. O indivíduo, sendo o que há de mais “sagrado”, não se libera nunca inteiramente – ele existe inicialmente para os outros e ele está sem cessar tentado a redistribuir o que ele tem de muito. Tudo o que ele pode fazer em favor da sociedade humana sem prejudicar sua conservação, sua integridade e sua “energia”, é preciso fazê-lo; e essa obrigação tem como recíproca o direito que cada ser tem de requerer sua ajuda quando ele tem os meios de dá-la. Godwin escreve:

Eu sou obrigado a empregar meus talentos, minha inteligência, minha força e meu tempo em vista da produção da maior quantidade de bem

³² *Ibid.*, p. 172.

³³ *Ibid.*, p. 175.

comum. Tais são as exigências da justiça, tal é a extensão de meu dever³⁴.

Meu dever não se estende nem apenas àqueles que antes me deram benesses, nem apenas àqueles que foram justos com outros, mas ele engloba todos os homens para quem minha ajuda seria mais vantajosa do que o proveito que eu tiraria da conservação de meus talentos ou de minhas posses para meu próprio uso – o que significa dizer que ele recobre quase a humanidade inteira. De modo que, em uma fórmula bem surpreendente, Godwin escreve que para aqueles que têm o direito de exigir minha ajuda, eu devo fazer como se eles tivessem em mãos um “reconhecimento de dívidas” de minha parte ou como se eles me tivessem dado antes a mesma quantidade de bens que a que eles exigem ou são presentemente susceptíveis de reclamar³⁵. Assim, poder-se-ia dizer que o que nós devemos à humanidade em geral é como uma “dívida” que nós não acabaríamos nunca de quitar – ou cujo fim seria o esgotamento de nossas forças e de nossa energia. E é bem em razão dessa “dívida” infinita, inesgotável, em relação à humanidade inteira, que nós somos tentados a agir como “espectador imparcial” e a medir, em cada circunstância, a extensão e a legitimidade das necessidades e “reivindicações” de cada um³⁶.

Parcialidade e finitude: os limites do exercício da justiça

No entanto, um problema se coloca aqui. Como nós sublinhamos, o exercício da justiça requer que nós nos comportemos como “espectadores imparciais”, isto é, que nós distingamos os indivíduos não em razão de nosso grau de familiaridade com eles, mas antes em razão de suas qualidades intrínsecas. Ora, o “espectador imparcial” está sempre situado – ele nasce em um certo lugar, no seio de uma família, de uma cidade e, mesmo se ele dela se afasta, seu conhecimento dos homens não pode nunca ser universal. Se o dever de justiça não tem fronteiras e se se supõe que ele distribuirá suas benfeitorias em função das virtudes de cada um e não de seu pertencimento a tal ou tal comunidade, é, no entanto, impossível conhecer integralmente ou compreender essa totalidade aberta que é a “família do gênero humano”. O homem que deseja exercer a justiça só pode, pois, ter alguma certeza de que o faz dispensando sua ajuda a um indivíduo, ele não pode privar um desconhecido de uma ajuda de que ele tem mais necessidade, que lhe teria sido mais

³⁴ *Ibid.*, p. 175.

³⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁶ *Ibid.*, p. 176.

proveitável, a ele e depois a seu entorno e, de pouco em pouco, a toda a humanidade. Dito de outro modo, nada pode nunca tirar totalmente a dúvida quanto à questão de saber se ele quitou corretamente suas dívidas, isto é, se ele pagou o devido aos credores mais legítimos. Parece, pois, que a parcialidade é indispensável e a exigência de justiça irrealizável. No fundo, mesmo o homem com as intenções mais corretas não pode nunca sair de um círculo social restrito, cujo traço comporta uma parte inevitável de acaso e de contingência. Esse problema atravessa em realidade todo o capítulo II e Godwin vai se dedicar a resolvê-lo.

Com todo rigor, o dever de justiça deveria desprezar as divisões sociais e nacionais existentes. A verdadeira justiça, sugere Godwin, seria a de não fazer nenhuma diferença entre o compatriota e o estrangeiro. Se eu pudesse conhecer todos os homens e se estivesse em condições de entrar suficientemente em seus corações, então eu teria não apenas o direito, mas também o dever de abandonar aqueles que se encontram perto de mim, mas que não têm nenhum mérito, para me virar para aqueles que têm valor e são os mais afastados. Ora, em realidade um tal dever é impraticável e não porque nossos sentimentos se enfraqueceriam ao se alargarem, mas antes pelo fato da “imperfeição da natureza humana”³⁷, isto é, da finitude de nossa experiência e de nosso conhecimento dos homens. Enquanto que em Rousseau o que invalida logo o cosmopolitismo é a ideia segundo a qual é impossível manter “a atividade” da “comiseração”, enquanto o “sentimento de humanidade” se estende “sobre toda a Terra”³⁸, segundo a objeção que Godwin examina, em contrapartida, o que impede nossa aplicação rigorosa – isto é, universal – da justiça, não é a limitação de nossa empatia, mas antes a imperfeição de nosso poder de conhecer.

É claro, responde o filósofo, nós não temos a capacidade de comparar todos os homens entre eles para determinar qual tem mais valor e, pela “fraqueza de [nosso] julgamento”, nós podemos sempre nos enganar sobre aqueles sobre os quais nós nos sentimos inclinados³⁹. No entanto, o que é decisivo a seus olhos é nossa “disposição” interior quando nós avaliamos⁴⁰. Essa disposição não designa apenas nossa *intenção* de julgar corretamente, mas também e sobretudo, o esforço assíduo que nós fazemos efetivamente para medir os méritos de uns e de outros e chegar à prova mais “completa”

³⁷ *Ibid.*, p. 171.

³⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2012, p. 55.

³⁹ GODWIN, William. *Op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

de que esse a quem nós dedicamos nossos cuidados tem mais valor do que todos os outros atualmente conhecidos por nós⁴¹. Todo conhecimento das qualidades morais dos indivíduos toma necessariamente tempo: é preciso que nós “investiguemos com constância e atenção os méritos de todos aqueles a quem estamos ligados”⁴², sem o quê nosso julgamento só pode ser aproximativo. Aquele que faz rigorosamente seu dever não pode, pois, tomar a finitude de suas capacidades como motivo para abandonar as exigências da investigação racional que precede e torna possível toda aplicação da justiça. Ao contrário: sem prejudicar os limites de suas capacidades, ele deve se esforçar para alargar a esfera de seus conhecimentos, na medida em que isso não se contraponha à profundidade e à precisão do saber que ele pode adquirir sobre os indivíduos. O homem justo é aquele que coloca tudo em marcha para avaliar escrupulosamente o conjunto finito dos “seres conscientes” que ele é capaz de conhecer.

Ora, não há aí nenhuma parcialidade e o erro vem do fato de que nós a confundimos com a finitude. A aplicação da justiça pode ser muito bem circunscrita ao meu entorno, permanecendo imparcial, na medida em que os móveis das minhas benfeitorias não são a união, as preferências subjetivas, o sentimento de obrigação nascido do hábito, mas na medida em que o motivo de sua distribuição é a certeza subjetiva de ter feito tudo o que estava em meu poder – intelectual e praticamente – a fim de dar a cada um o que lhe é devido. É claro, dir-se-á que uma forma de acaso residual limita a efetuação da justiça humana: eu poderia ter conhecido seres mais merecedores ou encontrar indivíduos que tivessem mais necessidade de meus cuidados, de modo que minha ação poderia ter tido efeitos mais sensíveis, mais duráveis e mais extensos. No entanto, o homem justo não deixa jamais o entorno que lhe foi dado nas mesmas condições: suas buscas e suas ações transformam suas relações no sentido de um aprofundamento, de um alargamento e de uma tensão com o universal.

As fronteiras das “paróquias” e a “grande república”

Assim, é em um círculo restrito, cujos limites coincidem com os de nosso poder de conhecer, que nós devemos exercer a justiça. Nós não podemos *saber* o que nós *devemos* fazer senão que à condição de *conhecer suficientemente* todos aqueles que nos pedem auxílio. Ao fazê-lo, a realização da “família humana” se desdobra a partir de

⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

⁴² *Ibid.*, p. 172.

relações de proximidade, isto é, de cumprimento local de nosso dever. Dito de outro modo, a humanidade compreendida como um universal é o efeito de relações individuais particulares entre diferentes “seres conscientes”. Ora, como nós já o sublinhamos, o princípio de justiça não é simplesmente a formulação de um “dever moral”. Ele serve igualmente como “critério na investigação sobre a verdade política”⁴³. Por aí é preciso entender que esse princípio tem uma dupla função: ele permite ao mesmo tempo criticar as instituições existentes, mas ele oferece também um horizonte político – o de sociedades civis enfim liberadas de seus governos.

Essa dupla dimensão do princípio se mostra notadamente no capítulo XXII do Livro V da *Investigação*. Assim, Godwin mostra aí inicialmente que não apenas as instituições políticas existentes não favorecem o exercício, pelos indivíduos, de seu dever de justiça, mas, mais ainda, que elas constituem um entrave para sua aplicação. Com efeito, os governos levam uma política belicosa e provocam hostilidades artificiais entre os povos inculcando-lhes as noções enganosas e contrárias a seus interesses de “riqueza, de prosperidade e de glória nacionais”⁴⁴. Como o dirá Constant na sua sequência⁴⁵, Godwin afirma que a armadilha dos governos é a de ter desviado os indivíduos de seus verdadeiros “interesses”. Esses não consistem em nada mais do que na satisfação de suas necessidades e desejos frugais, mas também no desenvolvimento de sua razão e de sua virtude. Ora, a inimizade pelas nações vizinhas, os desejos de poder e de conquista, atiçados pelos governos, os impedem de se consagrar ao aprendizado e à prática da justiça. Sobre isso não há nada de surpreendente: os governos têm interesse em que os homens não exerçam muito seu entendimento e não compreendam a verdadeira natureza de sua felicidade⁴⁶. Fundados na opinião – ou antes, no caso presente, nos erros e ilusões dos povos –, os governos se mostrarão inúteis e desaparecerão por si mesmos quando os homens conhecerem adequadamente seus interesses e se ligarem uns aos outros não por

⁴³ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 540.

⁴⁵ CONSTANT, Benjamin. *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, in *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997. Pode-se lembrar que Benjamin Constant traduziu – e reescreveu largamente – a *Investigação* entre 1797 e 1799. Essa tradução não foi exumada antes de 1972. Ela foi então publicada sob o título *De la justice politique* (Québec, Presses Universitaires de Laval). Uma nova edição dessa tradução apareceu em seguida nas *Œuvres complètes* de Constant: Benjamin Constant, *De la Justice politique (1798-1800), d'après l'Enquiry concerning political justice de William Godwin*. Org. L. Omacini et É. Hofman. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1998.

⁴⁶ No capítulo seguinte, Godwin escreve que os homens, em um estado mais avançado da sociedade, deveriam “compreender sua felicidade” (p. 552).

um nacionalismo agressivo, mas antes graças à prática interindividual e universalizante da justiça⁴⁷.

Escrito tendo como fundo a Revolução, tensões europeias e o conflito entre a França e a Inglaterra, esse capítulo propõe em realidade uma crítica ao nacionalismo. Esse leva à separação dos homens, fundando a existência das fronteiras sobre falsos motivos e fazendo delas não cintas defensivas e protetoras no seio das quais seria possível viver em paz e exercer seu dever de justiça, mas zonas de enfrentamento que se trata de empurrar sempre mais longe. “Os homens são irmãos. Nós nos agrupamos em uma região particular ou sob um clima particular, porque a associação é necessária para a nossa tranquilidade interior ou para nos defender de ataques injustificados de um inimigo comum”, escreve Godwin⁴⁸. A única coisa que justifica a existência de um governo e das fronteiras de um Estado, é a presença ameaçadora de seres ou de povos que não aplicam ainda o princípio de justiça. Ora, o que deveria levar a favorecer aqueles que detêm a autoridade é, de um lado, a consciência do caráter condicional, contingente e provisório dessas instituições, mas também, por outro lado, o desenvolvimento, nos indivíduos, de um dever de justiça indiferente às divisões territoriais. Dito de outro modo, para permanecer legítimo, um governo deveria se empregar a lembrar sem cessar que ele é temporariamente útil à paz e à segurança de todos, mas que ele não será sempre necessário, e ele deveria incitar seus súditos a perceber a identidade entre seus interesses e os de seus vizinhos. Ao inverso dessa exigência, os governos difundem o desejo de uma “grandeza nacional que deveria aterrorizar o mundo”⁴⁹ e eles transformam os estrangeiros em inimigos. Godwin escreve:

Quando não se leva as nações até hostilidades abertas, toda inveja entre elas é somente uma quimera ininteligível. Eu resido em um certo lugar, pois essa residência é mais propícia à minha felicidade e ao meu uso. Eu me interesso pela justiça política e pela virtude de minha espécie porque [ela se constitui] de homens, isto é, de seres capazes de justiça e de virtude; e eu tenho razões suplementares para me interessar por aqueles que vivem sob o mesmo governo que eu, porque eu estou mais em condições de compreender suas exigências e mais capaz de agir em seu nome. Mas é certo que eu não posso ter nenhum interesse por infligir punição aos outros, a menos que eles tenham expressamente agido de maneira injusta. O objeto de uma sã política e de uma sã moral é aproximar os homens uns dos outros e não os separar; unir seus interesses e não os opor⁵⁰.

⁴⁷ A ideia segundo a qual o governo é “fundado na opinião”, que Godwin toma emprestado de Hume, é uma tese central da *Investigação*. Ela é formulada em várias passagens e em contextos muito diferentes (ver, por exemplo, p. 148, 182, 247 e 258).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 540.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 540.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 541.

É preciso reter dois pontos aqui. Em primeiro lugar, Godwin sublinha que se nós vivemos em um lugar, não é em virtude de um direito que nos teria sido transmitido por herança, ou porque nós pertenceríamos a uma nação particular que teria quase sempre se mantido em um território e que teria, por isso, uma relação específica com ele⁵¹. O que explica nossa residência atual é sempre uma relação de utilidade ou de conveniência: nossa ligação com um meio não vai mais longe que a “felicidade” que ele pode nos trazer. Nós não somos ligados inevitavelmente a um lugar e nós não temos nenhum direito exclusivo sobre ele – se não for senão o de não ser violentamente extirpado quando nós o habitamos pacificamente e dele fazemos uso com moderação. Se o filósofo pensa ser oportuno sublinhar esse ponto é porque ele entende desapaixonar toda relação com o território. Não são as “nações” que aí vivem – essas não tendo, aliás, nenhuma existência moral⁵², mas são antes os indivíduos que se estabelecem aí de maneira contingente, porque acontece que em um certo momento, um lugar convém a eles melhor do que outro. Dessa maneira, se relacionar dessa maneira com o lugar que se habita significa fazer da ocupação de um território uma questão acessória no que se refere às relações que nós devemos ter com os outros homens, qualquer que seja o espaço no qual eles se encontram momentaneamente estabelecidos.

Em segundo lugar, Godwin justifica aqui, em um certo sentido, o fato de que nós poderíamos ter um “interesse” maior com aqueles que vivem sob as mesmas instituições do que com os estrangeiros. Mesmo se eu estou ligado à humanidade em seu conjunto, enquanto ela é composta de seres racionais, “capazes de justiça e de virtude”, é provável que eu me sinta mais preocupado pelo destino daqueles que pertencem à mesma nação que eu. Ora, é preciso notar que as razões que podem me ligar mais firmemente aos meus compatriotas não são de uma natureza diferente das que suscitam meu “interesse” pela humanidade: trata-se simplesmente de “razões suplementares”. Em um caso como em outro, o que é suscetível de “me interessar” nos outros é a possibilidade de me comportar como um ser razoável e de exercer com eles meu dever de justiça. Como nós sublinhamos mais acima, eu só posso dar a cada um o que lhe é devido sob a condição de conhecer adequadamente as qualidades e as exigências de todos os que estão à minha volta. É então

⁵¹ É assim Burke, provavelmente, que é visado aqui.

⁵² No capítulo XI do Livro V, Godwin fala do “absurdo dessa ficção pela qual a sociedade é considerada, assim como é nomeada, como um indivíduo moral” (p. 550). Depois, no primeiro capítulo do Livro VI, ele escreve: “Pode-se fingir que uma multidão de homens constitui um indivíduo, mas eles não podem se tornar um indivíduo real” (p. 558).

possível que a companhia regular de meus compatriotas me dê uma compreensão mais profunda de seus caracteres, de seus costumes e de suas necessidades. No entanto, uma tal “razão” não tem nada de necessário: pode-se igualmente haver aí circunstâncias nas quais os meus esforços serão mais úteis e aproveitáveis aos estrangeiros do que àqueles que vivem sobre o mesmo território. É o caso, por exemplo, quando esses últimos são tomados de um furor guerreiro e se comportam de uma maneira totalmente contrária à justiça e à virtude. Parece, em todo caso, que a discriminação da qual eu faço prova, em favor dos meus compatriotas, só se justifica na medida em que ela me permite ser mais justo e mais virtuoso – e *in fine*, contribuir mais eficazmente ao aumento da felicidade da humanidade inteira. As fronteiras existentes, arbitrárias que sejam, e quando elas não cercam um demasiado vasto território, podem constituir esse círculo restrito, sobre o qual falamos mais acima, no interior do qual cada um pode exercer mais rigorosamente a justiça. Ao obrigar as famílias, por gerações, a viverem em um mesmo lugar, elas podem tornar os homens mais familiares uns aos outros e lhes dar um conhecimento mais íntimo e mais imediato de seus vizinhos. Para isso, “o interesse” que eu tenho por meus compatriotas, não tem como correlato a indiferença, o desprezo, ou até mesmo o ódio que eu poderia sentir pelos estrangeiros. Quando o primeiro se acompanha dos segundos, é que os indivíduos foram desviados de seus verdadeiros “interesses” por governos usurpadores e tirânicos. Em contrapartida, o objetivo de um governo verdadeiramente preocupado com a felicidade de seus súditos – na medida em que isso seja possível – é de “aproximar os homens uns dos outros, e não de separa-los; de unir seus interesses e não de opô-los”. Dito de outro modo, sem dissolver imediatamente as fronteiras, ele deve ensinar os indivíduos a não opor o cuidado que eles têm uns com os outros à preocupação que eles poderiam ter com o bem-estar de seus vizinhos; ou até mesmo, ele deve lhes fazer perceber a harmonia que existe naturalmente entre seus interesses. Longe de reificar as diferenças nacionais, ele deve fazer ver a inanidade delas e permitir o seu progressivo apagamento – e isso nem aumentando seu império, nem exportando ao estrangeiro suas instituições, mas incitando os indivíduos que vivem sobre seu território a fazer um uso mais regular e mais independente de seu julgamento.

A sequência do capítulo propõe um esboço da “história futura das sociedades políticas”. Godwin apresenta aí esse estado, transitório, sobre o qual falamos no início: esse no qual os homens viveriam em pequenas “paróquias”, ligadas umas às outras no

seio de “uma única e grande república”⁵³, ou, como ele escreve no capítulo XXIV, de uma “confederação”⁵⁴. Toda a questão é então, para o filósofo, a de imaginar uma estrutura que permita articular as pequenas instituições políticas que ele exige, sem as destruir nem as desnaturar, e que prepare progressivamente sua ultrapassagem. Em que consistem as “paróquias” evocadas aqui pelo nosso autor? Por que instituições são necessárias para reger suas relações? Como fazer de modo que, enfim, esses dispositivos não deem ocasião à emergência de grandes Estados mundiais, contrários às aspirações radicais de Godwin? São questões para as quais nós desejamos, para finalizar, trazer alguns elementos para respostas.

Em primeiro lugar, Godwin só dá uma definição sucinta, em nota de pé de página, de “paróquia”. Ele escreve assim: “O termo paróquia é aqui utilizado sem relação com sua origem e é simplesmente considerado como uma palavra que descreve uma pequena porção de território, seja em termos de população, seja de extensão, que o costume nos tornou familiar”⁵⁵. Assim, o que define antes de mais nada uma “paróquia”, é simplesmente sua dimensão. Se ele não precisa nem a superfície nem a densidade da população às quais ela pode pretender, é preciso supor que sua medida é dada pelos limites da experiência e do conhecimento individuais. Uma “paróquia” é formada por indivíduos e um território aos quais *eu posso me habituar* – isto é, que eu posso frequentar ou delimitar de maneira repetida, regular, e que me é possível, ao fazê-lo, conhecer intimamente ou em seus mínimos detalhes. Uma tal familiaridade é útil, porque ela permite a cada um fazer uma “inspeção geral” da “conduta de todos os outros”⁵⁶, e assim melhor exercer a justiça. Ora, porque “nós temos todos as mesmas faculdades”⁵⁷ e porque essas faculdades não são infinitas, as instituições políticas deveriam todas adotar a mesma forma e se fechar em torno de um “pequeno território”. “Os vizinhos são os mais bem informados sobre os problemas de todos e são perfeitamente iguais para reger-los”, escreve Godwin⁵⁸. Nesse quadro, um governo não é em nada necessário para cuidar de seus indivíduos, pois ninguém é mais qualificado do que outro para exercer a justiça, no sentido em que todos estão em condições de compreender, de avaliar as exigências de todos os outros e, se for o caso, de responder a elas.

⁵³ *Ibid.*, p. 543.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 552.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 545.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 545. Godwin fala de “uma inspeção geral que é exercida pelos membros de um círculo limitado sobre a conduta de cada um”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 542.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 542.

Ora, em segundo lugar, essas pequenas comunidades, nas quais persistirão formas atenuadas de governo, terão necessidade de regular suas relações em duas circunstâncias precisas. De um lado, cada “paróquia” deverá instituir um “tribunal para julgar as ofensas dos indivíduos no interior da comunidade e as questões e os conflitos que concernem à propriedade que poderiam eventualmente aparecer”⁵⁹. No entanto, porque esse tribunal só fará um uso limitado da força, porque o território será estreito e as fronteiras entre “paróquias” serão porosas – zonas de trocas interindividuais ao invés de fricções –, poderá acontecer que os autores de iniquidades fujam e tentem se estabelecer em uma outra comunidade. Então, será talvez “necessário” que as “paróquias vizinhas” cooperem no que concerne à maneira de tratar o agressor. Contudo, conforme a sua crítica das promessas e dos contratos⁶⁰, Godwin afirma:

Mas não haverá então necessidade de um contrato expreso e ainda menos de uma autoridade central comum, para alcançar esse objetivo. A justiça geral e o interesse mútuo se mostraram mais capazes de unir os homens do que assinaturas e escudos⁶¹.

Assim, os homens esclarecidos, vivendo em diferentes “paróquias”, compreenderão por si mesmos seu interesse em harmonizar suas práticas penais e em colaborar para colocar a mão sobre os indivíduos cujos “hábitos” são em todo lugar prejudiciais. Eles não defenderão com inveja sua soberania, isto é, essa prerrogativa essencial, segundo o direito das nações, que permite aos Estados independentes julgar e punir como eles entendem os indivíduos presentes sobre seu território; e eles não contestarão o direito, para seus vizinhos, de penetrar aí para perseguir os indivíduos recalcitrantes. Desde então, no que concerne à circulação ou à migração dos homens injustos, a regulação entre as comunidades se completará por ela mesma. Godwin vai mesmo mais longe e sugere, nas linhas que seguem, que a criminalidade, tornando-se excepcional, as ocasiões de punir se farão muito raras, bem como os casos nos quais as paróquias deverão exercer coletivamente seu poder de punir. Com efeito, do fato de que os territórios se contraem, da transferência a todos os indivíduos do poder de inspecionar e avaliar a conduta dos outros, e por aí, da pressão da opinião pública, raros serão os homens que assumirão o risco de cometer atos injustos. De modo que a harmonização das

⁵⁹ *Ibid.*, p. 544-545.

⁶⁰ Sobre esse ponto, ver os capítulos II (“Do contrato social”) e III (“Das promessas”) do Livro III (p.212-230). Godwin se inscreve aqui, é claro, no lastro de David Hume, no Livro III do *Tratado sobre a natureza humana*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 545.

práticas penais não terá mais ocasião de existir, porque não haverá mais motivos para a repressão e para a punição.

Mas existirá, por outro lado, uma circunstância suplementar na qual as “paróquias” deverão se concordar. Com efeito, mesmo se conflitos têm muito poucas chances de emergir entre essas pequenas comunidades autônomas – e isso porque nenhuma, se ela é composta de indivíduos independentes e virtuosos, pode ser animada por um espírito de conquista – é, no entanto, necessário antecipar essa eventualidade, tão improvável seja ela. Godwin escreve:

Tão irracional quanto possa ser o conflito de uma paróquia com uma outra em um tal estágio da sociedade, não seria o menos possível. Por conseguinte, para tais urgências extraordinárias, disposições deverão ser tomadas. Essas urgências são similares, em sua natureza, às de uma invasão estrangeira. Elas podem apenas se proteger graças ao acordo de diferentes distritos declarando e, se necessário, aplicando pela força os imperativos da justiça⁶².

É preciso colocar talvez sobre a conta do embaraço de nosso autor seu silêncio quase completo sobre as modalidades das decisões e ações coletivas visando resolver conflitos. Com efeito, mesmo que extraordinárias, essas alianças não correriam o risco de reduzir a autonomia das diferentes comunidades e de ressuscitar um governo central? Como obrigar uma “paróquia” a aplicar a justiça, sem que emergja um exército ou uma polícia internacional? Quem seria autorizado a dizer o que é a justiça, quando ela não é formulada em nenhum texto de leis? Recusando certamente a retomar, por sua conta, essas questões espinhosas, já abundantemente discutidas por alguns autores do direito das nações, precisamente porque elas o conduzem sobre um terreno que ele recusa, Godwin se contenta em indicar, no capítulo seguinte, que as “assembleias nacionais” que serão estabelecidas para tratar das questões relativas às relações entre “paróquias” só deverão se reunir esporadicamente – em situação de crise ou no máximo uma vez por ano⁶³. Assim, esse dispositivo, brevemente evocado, poderia bloquear toda fixação ou todo estabelecimento de uma autoridade internacional. No entanto, à questão de saber por quem essas assembleias serão compostas, Godwin não dá nenhuma resposta. Não mais do que ele gasta energia para explicitar as vias pelas quais elas poderiam levar as “paróquias” refratárias a se submeterem aos “ditados da justiça”. Talvez ele tenha percebido que é precisamente a guerra entre as pequenas comunidades, ou contra

⁶² *Ibid.*, p. 546.

⁶³ *Ibid.*, p. 551.

estrangeiros, que será susceptível de fazer retornar pela janela o que elas teriam antes expulsado pela porta: a saber, essas instituições políticas complexas fazem a cama dos déspotas, que usam como argumento a incompetência dos homens para melhor sustentar sua legitimidade para governar.

Conclusão

Em qual sentido as paróquias deveriam, pois, constituir “uma única e grande república”? É preciso, de início, sublinhar que essa fórmula não designa o ponto de chegada ou o fim dos progressos da humanidade. A existência dessa “grande república” corresponde, ao contrário, à uma fase transitória, na qual persistem ainda relíquias de governo, tais como uma justiça penal comum, bem como “assembleias nacionais”. Essas não devem constituir, para isso, um poder centralizado; e o que deve garantir a ligação entre as “paróquias” é menos a reunião excepcional ou episódica de seus representantes do que as trocas interindividuais ou a emulação intelectual e moral que se desdobram através das fronteiras⁶⁴. Godwin não dá um nome específico à etapa seguinte da “história futura” da humanidade na qual, pode-se imaginar, os indivíduos não terão mais necessidade do artifício das fronteiras para exercer seu dever em um perímetro reduzido, na medida de seu poder de conhecer, tendo em vista a felicidade da totalidade da “espécie humana”.

É preciso igualmente notar que o que torna necessária a existência, mesmo que intermitente, dessas instituições, tais como as “assembleias nacionais”, é a possibilidade do conflito. Esse pode ter duas fontes: ele pode resultar seja de disputas internas – fortemente improváveis – entre as “paróquias”, seja de “invasões estrangeiras”⁶⁵. Isso significa que a “grande república” evocada por Godwin não tem e não pode ter extensão universal. Suas instituições políticas só serão necessárias durante o tempo em que existirão comunidades exteriores belicosas, isto é, compostas por indivíduos que não perceberam ainda seus verdadeiros interesses. Aos olhos do filósofo, desde o momento em que todos os homens terão compreendido a natureza de sua felicidade – o que ele julga totalmente possível – então a “grande república” não terá mais razão de ser. Trata-se de uma aliança defensiva, que não pode, sem contradição, se estender à uma escala mundial.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 543.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 546.

Pode-se lamentar, para acabar, que Godwin não tenha levado mais longe sua reflexão sobre as relações “inter-paroquiais”, na medida em que é precisamente o lugar mesmo onde se joga a possibilidade da dissolução do governo. A razão disso talvez seja a de que, espectador da Revolução, das guerras revolucionárias e contrarrevolucionárias, Godwin julgou ser mais oportuno, na *Investigação*, fazer levar sua pesquisa não para a regulação dos conflitos das comunidades por vir, mas antes para os meios de bloquear as violências de seu tempo. É por isso que a questão da exportação das instituições livres pelas armas interessa Godwin, com prioridade em sua obra, quando ele evoca as relações entre as nações. E o que ele se aplica em mostrar é que se trata de uma maneira errada de dar à justiça uma extensão universal – ou de uma má compreensão dessa exigência, que atravessa toda a obra, de agir em favor da felicidade da humanidade, desprezando as fronteiras existentes⁶⁶.

Referências Bibliográficas

- ADAIR, Philippe. “L’utilitarisme libertaire de William Godwin”, in *Revue française de sciences politiques*, n°6, 1992, p. 1008-1022.
- CLARK, John P. *The Philosophical Anarchism of William Godwin*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- CONSTANT, Benjamin. *De l’Esprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, in *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- GODWIN, William. *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- KANT, Immanuel. *Opuscles sur l’histoire*, trad. S. Piobetta. Paris: Flammarion, 1990.
- KLEINGELD, Pauline. “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteen-Century Germany”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 3, 1999, p. 505-524.
- KNÜFER, Aurélie. *Intervention et libération d’Edmund Burke à John Stuart Mill*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- KRAMNICK, Isaac. “On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England”, in *The American Political Science Review*, Vol. 66, No. 1, 1972, p. 114-128
- LAMB, Robert. “Was William Godwin a Utilitarian?”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, 2009, p. 119-141.

⁶⁶ Sobre esse ponto, ver KNÜFER, Aurélie. *Op. cit.*, p. 131-166.

McGEOUGH, Jared. “‘So Variable and Inconstant a System’: Rereading the Anarchism of William Godwin’s ‘Political Justice’”, in *Studies in Romanticism*, Vol. 52, No. 2, 2013, p. 275-309.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Paris: Vrin, 2012, p. 55.

Recebido em: 11/07/2017 – Received in: 07/11/2017

Aprovado em: 01/08/2017 – Approved in: 08/01/2017

Espírito de comércio ou espírito de conquista? Os termos de um debate filosófico na *Histoire des deux Indes**

Esprit de commerce ou esprit de conquête ? Les termes d'un débat philosophique dans L'Histoire des deux Indes.

Stéphane Pujol**

Resumo: Este artigo apresenta a ideia de que a *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, retomando a oposição entre “espírito de conquista” e “espírito de comércio”, feita por Montesquieu antes de ser consolidada por Benjamin Constant, esforça-se para promover um novo tipo de expansão econômica. Aquele texto pretende prevenir toda tentação de poder adquirido pela força ou pela violência, insistindo, mais frequentemente, sobre os efeitos negativos das conquistas, tanto pelos vencedores quanto pelos povos conquistados. Tudo se passa como se a crítica do “espírito de conquista”, de uma parte, e a refutação do “direito de conquista”, de outra parte, fossem, para Diderot/Raynal, a ocasião para interrogar o princípio de soberania e de se perguntar o que é um governo legítimo. Ou seja, a questão da conquista seria uma outra maneira de colocar a questão do bom governo e de articular certos princípios do direito internacional com uma reflexão sobre o regime político das sociedades modernas e europeias.

Palavras-Chave: Espírito de Comércio, Espírito de Conquista, Raynal, Montesquieu, *Histoire des deux Indes*.

Résumé: Cet article présente l'idée selon laquelle l'*Histoire philosophique et politique des deux Indes*, en reprenant l'opposition entre “esprit de conquête” et “esprit de commerce” instaurée par Montesquieu avant d'être confortée par Benjamin Constant, s'efforce de promouvoir un nouveau type d'expansion économique. En même temps, en insistant le plus souvent sur les effets négatifs des conquêtes aussi bien pour les vainqueurs que pour les peuples conquis, l'*Histoire des deux Indes* entend prévenir toute tentation de pouvoir acquis par la force ou la violence. Tout se passe comme si la critique de “l'esprit de conquête” d'une part, et la réfutation du “droit de conquête” d'autre part, étaient pour Diderot/Raynal le lieu d'interroger le principe de souveraineté et de se demander ce que c'est qu'un gouvernement légitime. Autrement dit, la question de la conquête serait une autre manière de poser la question du bon gouvernement et d'articuler certains des principes du droit des gens à une réflexion sur le régime politique des sociétés modernes et européennes.

Mots-clés: Esprit de commerce, Esprit de conquête, Raynal, Montesquieu, *Histoire des deux Indes*

* Tradução de Christine Arndt de Santana & Vladimir de Oliva Mota.

** Professor da Université de Paris X – Nanterre – Ouest, Paris, França. Contato: pujol.stephan@gmail.com

Em 1814, Benjamin Constant, pensador republicano engajado na política desde o Diretório, publica *De l'esprit de conquête et d'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation actuelle*, obra hostil a Napoleão e à sua política de expansão territorial sob o Império. O argumento de Constant baseia-se, em parte, sobre a ideia segundo a qual a guerra, que manifestava outrora certas virtudes sociais e morais, pode e deve, doravante, ser substituída pelo comércio. A demonstração começa de uma maneira inesperada e, até mesmo, paradoxal. Sem retomar as formulações de Grotius e dos jusnaturalistas a respeito do “direito da guerra”, Constant parece aí reencontrar a argumentação, notadamente quando ele desenha a possibilidade de guerras justas; mas, para logo dela se afastar¹. Em realidade, a intenção principal de Constant é assinalar, claramente, uma mudança de época que é, também, uma mudança de paradigma. Aos tempos de barbárie, se sucede o tempo da civilização; ao momento histórico da guerra e ao espírito que a caracteriza, se sucedem aqueles do comércio. Nossa época, escreve Constant:

é bastante civilizada para que a guerra lhe seja um fardo. Sua tendência uniforme é ir em direção à paz. [...] Os chefes dos povos lhe rendem homenagem porque eles evitam confessar abertamente o amor pelas conquistas, ou a esperança de uma glória adquirida unicamente pelas armas.²

Com efeito, aos olhos de Constant, ocorreu uma mudança fundamental nos costumes que atesta o alcance histórico e antropológico das análises de Montesquieu sobre o comércio:

Chegamos à época do comércio, época que deve necessariamente substituir a da guerra, como a da guerra deveu necessariamente a preceder. A guerra e o comércio são apenas dois modos diferentes de se chegar ao mesmo objetivo: o de possuir aquilo que se deseja³.

Longe de ver nessa mudança radical de atitude o único triunfo de valores humanistas, Constant reconstitui o raciocínio sobre o qual ele repousa para aí ver, também, o efeito de um “cálculo” sobre um modo resolutamente empirista:

¹ Sua perspectiva parece se colocar, antes, sobre o plano da moral que do direito. Trata-se de exaltar certas virtudes belicosas que se encontram entre os antigos: “Vários escritores, levados pelo amor da humanidade em exageros louváveis, consideravam a guerra sob sua perspectiva funesta. Reconheço voluntariamente as suas vantagens. Não é verdade que a guerra seja sempre um mal. Em certas épocas da espécie humana, ela está na natureza do homem. Ela favorece, então, o desenvolvimento de suas mais belas e maiores faculdades. Ela lhe abre um tesouro de prazeres preciosos. Ela lhe forma à grandeza da alma, à destreza, ao sangue frio, à coragem, ao desprezo da morte, sem o qual ele jamais pode responder a toda covardia e, antes, a todos os crimes cometidos”.

² Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, cap. II, pp. 129-130.

³ *Ibid.*, p. 130.

Um homem que fosse sempre o mais forte jamais teria a ideia do comércio. A experiência prova que a guerra, isto é, o emprego de sua força contra a de outro, é exposta a diversas resistências e a diversos fracassos, a saída é recorrer ao comércio, isto é, a um meio mais doce e mais próprio a fazer o interesse dos outros consentir o que convém ao seu interesse. A guerra é, portanto, anterior ao comércio. Uma é o impulso selvagem, o outro, o cálculo civilizado. Está claro que quanto mais a tendência comercial domina, mais a tendência belicosa deve enfraquecer-se⁴.

Constant imagina as razões que dariam ao seu povo “um governo, liberto do espírito de invasão e conquista” e rejeita a ideia de que a conquista pudesse realmente beneficiar o comércio⁵.

O título mesmo da obra (*De l'esprit de conquête et d'usurpation*) parece colocar, implicitamente, as análises de Constant sob o abrigo de Locke. Com efeito, este intitula o capítulo XVI de seu *Segundo tratado sobre o governo civil* “Da conquista” e, o capítulo seguinte, “Da usurpação”. O que Locke escolheu distinguir na estrutura de seu tratado, Constant assim os reuniu no título. Mas essa aproximação já se encontra no filósofo inglês. “A conquista”, escreve Locke no início do capítulo XVII, é “uma usurpação”⁶. Tudo se passa como se Constant reativasse a tese de Locke e dos contratualistas que dotam o homem de uma liberdade original da qual nenhuma autoridade saberia, legitimamente, alienar e que justificam o direito de resistência contra qualquer um que desejasse usurpar o poder.

Nossa ideia é: a l'*Histoire philosophique et politique des deux Indes*, retomando a oposição entre “espírito de conquista” e “espírito de comércio”, instaurada por Montesquieu, antes de ser reforçada por Benjamin Constant, esforça-se para promover um novo tipo de expansão econômica. Ao mesmo tempo, insistindo mais frequentemente sobre os efeitos negativos das conquistas, tanto pelos vencedores quanto pelos povos conquistados, l'*Histoire des deux Indes* pretende prevenir toda tentação de poder adquirido pela força ou pela violência. Daí se extrai a tese que sustenta nossa proposição: tudo se passa como se a crítica do “espírito de conquista”, de uma parte, e a refutação do “direito de conquista”, de outra parte, seriam, para Diderot/Raynal, o lugar de interrogar

⁴ *Ibid.*, p. 130. Ver *O espírito das leis* de Montesquieu, Livro XX, capítulos 1 e 2.

⁵ “Esse governo invocaria os interesses do comércio como se fosse se servir do comércio para despovoar um país de sua juventude mais florescente, arrancar os mais necessários braços à agricultura, às manufaturas, à indústria, edificando entre os outros povos e si mesmo barreiras regadas de sangue” (*Ibid.*, Capítulo VIII, p. 148-149).

⁶ “[...] pode-se chamar a conquista uma usurpação estrangeira” (*Second traité du gouvernement civil*, cap. XVII, §197, p. 143).

o princípio de soberania e de se perguntar o que é um governo legítimo. Dito de outra forma, a questão da conquista seria uma outra maneira de colocar a questão do bom governo e de articular certos princípios do direito internacional a uma reflexão sobre o regime político das sociedades modernas e europeias.

A *Histoire des deux Indes* proporia, assim, uma reflexão de dupla etapa. Tratar-se-ia, ao mesmo tempo, de opor *o espírito de comércio* ao *espírito de conquista* para mostrar o valor do primeiro e a inutilidade do segundo; de discutir o valor de um *pretensão de direito de conquista* para mostrar, como o diz Victor Cousin comentando Kant, que “a conquista gera sempre o despotismo”⁷.

Gênese e crítica de uma noção: de um suposto “direito de conquista”

Da ideia da guerra justa àquela da conquista legítima. A tradição jusnaturalista

Observemos que, na introdução do Livro I da *Histoire des deux Indes* e na pomposa, mas bela reflexão inaugural sobre o Novo Mundo, o termo “conquista” é atenciosamente evitado ao proveito daquele mais neutro, “descoberta”⁸. Assim, antes mesmo de tomar parte no debate sobre os meios e os fins da colonização europeia, a *Histoire des deux Indes* parece satisfazer o voto de Las Casas, posteriormente partilhado pela coroa da Espanha⁹. Ausente na Introdução, mas presente no título mesmo do primeiro livro (“*Découvertes, guerres & conquêtes des Portugais dans les Indes Orientales*”), a palavra “conquista” [*conquête*] aparecerá frequentemente na sequência da *Histoire des deux Indes* e com mais frequência de forma depreciativa. Mas, se a expressão “espírito de conquista” aparece frequentemente na obra, é significativo que a expressão “direito de conquista” não figure aí em nenhum momento. Enquanto ela se torna objeto de exame sem concessões em Rousseau, a noção de “direito de conquista” parece

⁷ Victor Cousin, *Cours d’Histoire de la philosophie morale au Dix-huitième siècle*, “Philosophie morale de Kant”, Introduction, Primeira lição, p. 8.

⁸ “Não houve acontecimento tão interessante para a espécie humana, em geral, e para os povos da Europa, em particular, como a descoberta do Novo Mundo e a passagem às Índias pelo Cabo da Boa Esperança” (*Histoire des deux Indes*, Livro I, Introduction).

⁹ A *Très brève relation de la destruction des Indes* de Las Casas foi apresentada a Charles Quint em 1541. Se nesse texto a palavra “conquista” é constantemente modalizada, é nas cartas que endereça à coroa real que Las Casas denunciara a palavra e o fato. Sobre esse ponto, ao menos, o padre franciscano será compreendido. Com efeito, desde 1556, as palavras *conquista*, *conquistadores* são oficialmente proibidas e substituídas por “descoberta” e “colonos” (Ver Rugiero Romano, *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, p. 69). Em 1573, o teto das ordenanças de Philippe II confirmará essa mudança de vocabulário, que é também uma mudança de ideologia: “Que as descobertas não tomem o nome de conquista, pois é nosso desejo que elas se façam na paz e no amor” (Citado por Francis Orhant, *Bartolomé de las Casas. De la colonisation à la défense des Indiens*, p. 90).

atentamente evitada em *Histoire des deux Indes*. Se se considera que a obra coloca sem cessar, em perspectiva, as vantagens e os inconvenientes da colonização e que ela não se desinteressa das questões de justiça e de direito, esse silêncio merecerá ser interrogado. Pois essa questão, quando se considera, com efeito, a conquista de um território por uma força ou um soberano estrangeiro, parece incontornável durante toda a época moderna. Como o lembra Marc Belissa:

As polêmicas sobre o direito de conquista atravessaram a época moderna: no século XVI, a questão se aplica sobretudo à legitimidade do direito de colonização, enquanto que, no século XVII, o direito de conquista está no centro da reflexão sobre a origem das sociedades civis. O século XVIII vê a aproximação se modificar: a questão do direito de conquista se desloca da origem das sociedades na direção do domínio das relações entre os Estados e do domínio das colônias¹⁰.

Os teóricos do direito natural apreendiam as conquistas a partir de uma teoria geral das relações internacionais ou “Direito internacional”, que considera a guerra essencialmente sob seu aspecto jurídico. Com efeito, os jusnaturalistas trazem a ideia de uma “guerra justa” quando se trata de um Estado responder a uma agressão de um outro Estado ou de a prevenir. É nesse contexto que se elaborou a noção de “direito de conquista” que durante muito tempo prevaleceu antes de ser claramente criticado pelos filósofos. Assim, Grotius “não recoloca em discussão o direito de conquista, mas lhe atribui, contudo, apenas o justo beligerante”¹¹. Em realidade, a conquista e o direito que lhe é associado tomam lugar, de Grotius a Burlamaqui, de Vattel à Rousseau, em uma discussão sobre a soberania. É preciso deixar, pergunta Grotius, “alguma parte da soberania” aos vencidos? Sua resposta é positiva, pois a conquista não deve ir além de uma preocupação de proteção ou prevenção. Isso é o que parece fundar, em direito:

Que se o vencedor não pode, sem perigo, renunciar inteiramente ao direito de conquista, há então um temperamento a tomar: o de deixar aos vencidos ou aos seus reis alguma parte de soberania¹².

No século XVIII, o jurista Vattel consagra um longo desenvolvimento ao direito de conquista em seu tratado sobre *Le Droit des gens*¹³. A perspectiva de Vattel é a da guerra justa e, por via de consequência, de uma conquista que seria ela também legítima.

¹⁰ Marc Belissa, *Montesquieu, l'Esprit des lois et le droit des gens*, p. 177.

¹¹ Géraldine Lèpan, *L'idée de guerre juste chez Grotius*, p. 9.

¹² Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Tomo II, Livre III, cap. XV, §IX, p. 437.

¹³ Emer de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, tomo II, Cap. XIII, p. 171: “De l'acquisition par Guerre, et principalement de la Conquête”.

Ele se interroga afim de saber “se é permitido raptar coisas que pertencem ao inimigo em vista de o enfraquecer e, por vezes, de o punir”, para responder que “é um meio, em uma guerra justa, de se apropriar das coisas por uma espécie de compensação”. Vattel refere-se, portanto, como Grotius, ao princípio da justa defesa. Assim, “a Conquista foi constantemente olhada como um título legítimo entre as nações”¹⁴. Ele não contesta o fato, mas ele introduz uma restrição para considerar a conquista de um Estado por completo:

Mas se o Estado inteiro está conquistado, se a Nação está subjugada; qual tratamento poderá lhe fazer o vencedor sem sair dos limites da justiça? Quais serão seus direitos sobre a conquista? Alguns ousaram avançar esse princípio monstruoso segundo o qual o conquistador é mestre absoluto da conquista, ele pode o dispor como seu, tratá-lo como o agrada, seguindo a expressão comum *tratar um Estado como um país conquistado*: e disso eles tiram uma das fontes do governo *Despótico*. Deixemos essas gentes que tratam os homens como bestas de carga, que lhes entregam a propriedade ao domínio de outro homem, raciocinemos sobre os princípios confessados da razão e convenientes à humanidade.

Vattel se livra, aqui, de uma tocante crítica da conquista desde que essa escapara ao princípio da guerra justa. Há justa conquista onde e somente onde há uma guerra justa. Como ele o explica, ainda nessa mesma passagem: “todo o direito do conquistador vem da justa defesa de si mesmo, que compreende a manutenção e o prosseguimento dos seus direitos”¹⁵.

Na realidade, admite-se uma ambiguidade, se não uma ambivalência, no conteúdo dessa proposição. Como o denunciam os filósofos das Luzes, esse direito dos juristas é um direito formal, um direito ideal, que não considera a realidade dos fatos. E, de resto, os Grotius, Pufendorf ou Vattel não admitem uma extensão desses direitos do conquistador quando as circunstâncias o exigem? Assim Vattel defende uma espécie de jurisprudência flexível, certamente apresentada sobre o direito natural, mas que poderia autorizar todos os excessos:

Um conquistador que tomou as armas não apenas contra o soberano, mas contra a nação inteira, que quis domar um povo feroz e reduzir, uma vez por todas, um inimigo persistente; esse conquistador pode, com justiça, impor encargos aos vencidos para se indenizar das despesas da guerra e para os punir segundo o grau de sua indocilidade, regê-los com um cetro mais firme e capaz de os humilhar, tomá-los algum tempo, se necessário, em uma espécie de servidão. Mas esse estado forçado deve acabar quando o perigo cessa, quando os vencidos

¹⁴ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵ *Ibid.*, p. 177.

sejam tornados cidadãos. Pois, então, o direito do vencedor expira quanto a essas vias rigorosas porque a defesa e a segurança não exigem mais precauções extraordinárias¹⁶.

Em sua *Doutrina do direito*, Kant recusará claramente a lógica de Vattel e a noção de “justa defesa”, segundo a qual um Estado se dá o direito de punir um outro em meio à guerra ou à conquista. Kant considera que “nenhuma guerra entre Estados independentes pode ter um caráter penal (*bellum punitivum*). Com efeito, a punição só é possível da parte de um superior (*imperantis*) face um inferior (*subditum*); ora, essa relação não é aquela dos Estados entre eles”¹⁷.

Sendo assim, a conquista permanece, aos olhos de Vattel, uma má política. Retomando as palavras de Montesquieu, ele lembra que “a conquista deixa sempre uma dívida imensa para quitar-se com a natureza humana”¹⁸. É ainda essa fórmula que retomará o Cavalheiro de Jaucourt no artigo “Conquête” da *Encyclopédie*. Paremo-nos, um instante, sobre esse artigo que, como frequentemente em Jaucourt, empresta muito a Montesquieu e a Burlamaqui, inclusive a definição inicial¹⁹.

CONQUETE, s. f. (*Direito internacional*) aquisição da soberania pela superioridade do exército de um príncipe estrangeiro, que reduz, enfim, os vencidos a se submeter a seu império²⁰.

O que impressiona nesse artigo é, inicialmente, o fato de que o “direito de conquista” não é objeto de uma condenação irrevogável. Transcrevendo aqui um capítulo do *Espírito das leis*, Jaucourt insiste sobre as “vantagens” que ele pode fornecer:

Ao invés de extrair do direito de conquista consequências tão fatais, os políticos poderiam falar das vantagens que esse direito pode, algumas vezes, levar ao povo vencido. [...] Viram-se estados oprimidos por financistas serem aliviados pelo conquistador, que não se encontrava nos compromissos nem nas necessidades que tinha o príncipe legítimo. Uma *conquista* pode destruir preconceitos nocivos e coloca, se se ousa dizer, uma nação sob um melhor gênio²¹.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 178-179.

¹⁷ Immanuel Kant, *Doutrina do direito*, Sobre o direito internacional, §LVII, p. 221.

¹⁸ Emer de Vattel, *Le Droit des gens...*, p. 180. Ver Montesquieu, *Espírito das Leis*, Livro X, cap. IV, tomo I, p. 153. D'Alembert revela essa frase em seu *Eloge de M. le Président Montesquieu* que serve de abertura ao tomo V da *Encyclopédie* em 1755.

¹⁹ Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, Segunda parte, cap. III, I, §V, p. 57.

²⁰ *Encyclopédie*, tomo III, 1753, p. 899b.

²¹ *Ibid.*, p. 900b. Ver *Espírito das leis*, livro X, cap. IV. “Algumas vantagens dos povos conquistados”.

Inicialmente, Jaucourt opõe essa forma de conquista emancipatória à “destruidora”, àquela que os espanhóis forneceram²²; ele desenvolve, em seguida, o motivo da conquista legítima inspirada na noção de “guerra justa”²³.

Comparar-se-á esse artigo da *Encyclopédie* com o de Damilaville consagrado à *Population*. Este último mostra que “o espírito de conquista, que é ordinariamente o das grandes monarquias”²⁴, invoca um direito que apenas teria como se sustentar quando a terra conquistada já é povoada.

Se o país do qual se quer se apoderar é povoado, ele pertence àqueles que o ocupam. Por que os despojar do país? Que direito têm os espanhóis de exterminar os habitantes de uma tão grande parte da Terra? Qual é o direito que temos para expulsar as nações sobre esse globo cujo gozo lhe é comum conosco?²⁵

Na verdade, como se verá agora, os filósofos das Luzes influenciaram consideravelmente o discurso dos jusnaturalistas sobre a conquista e sobre um pretensão direito que, em certas circunstâncias, ser-lhe-ia associado.

Locke, Montesquieu e Rousseau: o direito de conquista é ou não é um direito?

No *Segundo tratado sobre o governo civil*, Locke considera, *a priori*, a conquista, não como um direito, mas como um crime. O povo conquistado não deve, portanto, nenhuma obediência ao conquistador. No início do capítulo intitulado precisamente “Da conquista” (Cap. XVI), ele declara que “entre a conquista e o estabelecimento de um governo, a distância é tão grande quanto entre a demolição de uma casa e a edificação de uma outra destinada a substituí-la”²⁶. Assim, acrescenta ele, não se pode retirar da conquista nem o direito de posse, nem o direito de soberania, mas, quando muito, um poder despótico. Dir-se-á que Locke se coloca novamente na perspectiva de uma guerra justa ou, antes aqui, da guerra e da conquista injustas. Mas a preocupação de Locke é, de

²² “Que bem os espanhóis poderiam fazer aos mexicanos e, por suas conquistas, que mal lhe fizeram?” *Ibid.*, p. 900b. Jaucourt se inspira, ainda aqui, no *Espírito das leis*: “Que bem os espanhóis poderiam fazer aos mexicanos? Eles tinham a lhes dar uma religião doce, levaram-lhes uma superstição furiosa. Puderam tornar livres os escravos e tornaram escravos os homens livres” (*Espírito das Leis*, X, IV)

²³ “Toda conquista legítima supõe que o vencedor tivera um justo motivo de fazer a guerra ao vencido; sem isso, a conquista não tem ela mesma um título suficiente, pois não se pode tomar a soberania de uma nação pela lei do mais forte, pela tomada de posse, como de uma coisa que não pertence a ninguém” (*Ibid.*, p. 900b). Sobre a noção de “guerra justa” na *Encyclopédie*, ver o artigo *Guerre juste et droit de la guerre dans l’Encyclopédie* de Luigi Delia.

²⁴ *Encyclopédie*, tomo XIII, 1765, p. 94b.

²⁵ *Ibid.*, p. 99b.

²⁶ *Second traité du gouvernement civil*, § 175, p. 129.

início, limitar as pretensões do conquistador e o valor do direito dado pela conquista mesma quando esta é considerada pelos juristas como legítima. A proposta de Locke é mostrar que a obrigação política ou moral não pode ser fundada senão sobre um consentimento isento de toda coerção pela força²⁷. A problemática de Locke é a legitimidade do governo e o fundamento do poder político. É como a problemática que é preciso compreender de sua recusa de um pretense direito de conquista, mesmo se, de resto, as consequências de sua argumentação puderam dar garantias aos partidários da expansão colonial²⁸.

Nas *Cartas persas*, Montesquieu vai retomar a questão lá onde Locke a deixara. Mas, enquanto na edição de 1721, Montesquieu declarava claramente que “a conquista não é um direito”, partindo da argumentação segundo a qual “uma sociedade não pode ser fundada senão sobre a vontade dos associados”²⁹, ele vai corrigir essa passagem na edição de 1758 para explicar que “a conquista não dá direito por ela mesma”, mas “quando o povo subsiste, ela é uma garantia de paz e de reparação do erro”³⁰. Na primeira versão das *Cartas persas*, Montesquieu afastava-se de Locke e da tradição jusnaturalista que interpretava o direito de conquista na perspectiva de uma guerra justa. A edição de 1758 parece dar um passo atrás e testemunha, sem dúvida, a mudança do ponto de vista operada por Montesquieu no *Espírito das leis*. No capítulo III de *Espírito das leis*, intitulado “Do direito de conquista”, desenha-se uma aproximação mais pragmática, que insiste sobre a continuidade, opondo “o espírito de destruição” e “o espírito de conservação”:

Do direito da guerra deriva o de conquista, que é dela consequência; portanto, deve-lhe seguir seu espírito. [...] A conquista é uma aquisição;

²⁷ “De tudo isso, resulta que o *governo de um conquistador*, quando é imposto pela força a um vencido contra quem o conquistador não teria direito de guerrear ou, se o conquistador estivesse em seu direito, a um vencido que não se associou à guerra levada contra ele, *não tem nenhum título de obrigação dos vencidos*” (*Second traité du gouvernement civil*, § 187, p. 138).

²⁸ Com efeito, certos comentadores apontam as ambiguidades de Locke sobre essa questão, claramente no que concerne à defesa da colonização e o lugar dado às Índias nessa argumentação. Ver por exemplo: Barbara Arneil, *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*, p. 163 e sequenciais; ou ainda Lee Ward, *John Locke and Modern Life*, p. 276 e sequenciais.

²⁹ “O direito de conquista não é um Direito. Uma sociedade não pode ser fundada senão sobre a vontade dos associados: se ela é destruída pela conquista, o povo volta a ser livre: não há nova sociedade, e se o vencedor lhe quer formar, é uma tirania” (Carta 92, edição de 1721, in *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, tomo I, p. 388).

³⁰ “A conquista não dá direito por ela mesma: quando o povo subsiste, ela é uma garantia de paz e de reparação do erro; e, se o povo é destruído ou disperso, ela é o monumento de uma tirania” (na edição de 1758, é a Carta 95; ver *Œuvres Complètes*, tomo I, pp. 387-388).

o espírito de aquisição leva consigo o espírito de conservação e de uso, e não o de destruição³¹.

Se, como observa Jean Terrel no artigo que consagra a essa questão, é doravante “o fato de tratar os vencidos de acordo com o verdadeiro direito internacional que é decisivo para fundar a conquista e não a conformidade da guerra aos fins legítimos da defesa natural”³²; forçoso é constatar que Montesquieu retoma uma posição mais moderada. De uma crítica radical da conquista adossada a uma posição contratualista na edição de 1721 das *Cartas persas*, passa-se ao reconhecimento de um direito de conquista sob certas condições da edição de 1758, ou seja, a que se manifestara algum tempo mais cedo no *Espírito das leis*. Para Montesquieu, a conquista pode dar um direito que não pertence à conquista mesma, mas, antes, a seus efeitos, desde que esses apareçam como positivos.

Montesquieu é, contudo, claramente hostil à política de colonização. Para ele, como ele o afirma nas *Cartas persas*, “o efeito ordinário das colônias é o de enfraquecer os países de onde os extrai, sem povoar aqueles para onde os enviam” (edição de 1721, Carta 117). Na mesma carta, a propósito da conquista da América pelos espanhóis, ele escreve:

Desde a devastação da América, os espanhóis, que tomaram o lugar de seus antigos habitantes, não a puderam repovoar; ao contrário, por uma fatalidade que prefiro chamar de justiça divina, os destruidores se destruíram eles mesmos e se consomem todos os dias.³³

Apesar disso, as conclusões que Montesquieu extrai, sobre o direito de conquista, no *Espírito das leis* e, notadamente, a distinção entre as origens e os efeitos³⁴ que parecem parcialmente legitimar esse direito, podem reconfortar os defensores da expansão colonial. As conclusões reencontram, em todo caso, a perspectiva flexível da *Histoire des deux Indes* que denuncia o direito de conquista, na tentativa de o favorizar, uma vez que a ocupação do território tenha terminado, a “paz e [...] a reparação do erro” para

³¹ *Espírito das Leis*, tomo I, pp. 150-151. A noção de “aquisição” lembra a ideia de “soberania de aquisição” defendida por Hobbes: “A República de aquisição é aquela na qual o poder soberano é adquirido pela força” (*Leviatã*, Livro II, cap. XX, p. 207).

³² Jean Terrel, *À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu*, p. 143. Assinalemos ainda, do mesmo autor, o artigo *Sur le livre X de L'Esprit des lois: le problème de la conquête*, pp. 107-122.

³³ *Cartas persas*, pp.457-458.

³⁴ Ou ainda a distinção do fim e dos meios, tal qual ela aparece na sequência do Livro X, capítulo III: “Só se tem o direito de reduzir à servidão quando ela é necessária para a conservação da conquista. O objeto da conquista é a conservação; a servidão não é o objeto da conquista. Mas pode acontecer que ela seja um meio necessário à conservação”, mesmo se Montesquieu precise imediatamente que “nesse caso, é contra a natureza da coisa que essa servidão seja eterna [porque] é necessário que o povo escravo possa se tornar sujeito”.

retomar as palavras de Montesquieu³⁵. Essa nova forma de legitimação da conquista, que se qualificará de “humanista” (mas que não lhe retira toda a ambiguidade), é assim expressa sobre uma maneira paradoxal ao final do capítulo IV do livro X do *Espírito das leis*: “Eu defino, assim, todo o direito de conquista: um direito necessário, legítimo e infeliz, que deixa sempre uma dívida imensa para pagar, para quitar-se com a natureza humana”³⁶.

Mas é Rousseau, entre os filósofos das Luzes, que assinará definitivamente a sentença de morte do famoso direito de conquista. Na segunda parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, se ele lembra que vários autores puderam apresentar “as conquistas dos mais poderosos ou a união dos fracos” como “origem das sociedades políticas”, é para logo contestar uma tal análise. A primeira razão invocada por Rousseau é que:

*o direito de conquista, não sendo um direito, não pôde fundar nele nenhum outro, o conquistador e os povos conquistados permaneceram sempre, entre eles, em estado de guerra, a menos que a nação, restaurada em plena liberdade, escolha voluntariamente seu vencedor como seu chefe. Até lá, quaisquer capitulações que se fizera, como só foram fundadas sob a violência e que, por consequência, são nulas pelo fato mesmo, não pode ter nessa hipótese nem verdadeira sociedade, nem corpo político, nem outra lei senão a do mais forte*³⁷.

Rousseau vai argumentar sobre essa articulação entre conquista e lei do mais forte no fim do capítulo do *Contrato social* consagrado à servidão. Com efeito, vê-se que a crítica do direito de conquista vem como uma sequência lógica daquela do direito da servidão:

A respeito do direito de conquista, não há outro fundamento senão a lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, esse direito não pôde fundar o da servidão³⁸.

³⁵ *Cartas persas* (edição de 1758, Carta 95), pp. 387-388. Prova dos efeitos positivos das conquistas aos olhos de Montesquieu, essa série de exemplos para ilustrar “nosso mundo de hoje”, tirada das *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains* (1734): “As viagens, as conquistas, o comércio, o estabelecimento dos grandes estados, as invenções dos correios, da bússola e da imprensa, uma certa força da polícia geral, facilitou a comunicação e estabeleceu, entre nós, uma arte que chamamos de política”. (*Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, tomo II, cap. I, p. 95). L’*Histoire des deux Indes* se posiciona claramente nessa perspectiva.

³⁶ Essa bela fórmula, já utilizada por Vattel (ver nota 18), será retomada por d’Alembert em seu *Eloge de M. le président de Montesquieu* que abre o volume V de l’*Encyclopédie*, em novembro de 1755 : “os Estados têm, como os homens, o direito de atacar para a sua própria conservação: do direito da guerra deriva aquele da conquista; direito necessário, legítimo e infeliz, que deixa sempre uma dívida enorme para pagar, para quitar-se com a natureza humana e cuja lei geral é a de fazer aos vencidos o menor mal possível”. *Encyclopédie*, tomo V, 1755, p. iii.

³⁷ *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, p. 179; Grifo nosso.

³⁸ *Contrat social*, Livro I, cap. IV, p. 358.

Do “direito de conquista” ao “espírito de conquista”

Espírito de conquista e declínio político dos Estados

Em um registro épico, e em nome da celebração da unidade nacional permitida por François I, Voltaire pôde celebrar, em seu tempo, o direito de conquista em verso famoso da *Henriade* (1723): “*Je chante ce héros qui régna sur la France/ Et par droit de conquête et par droit de naissance*” [Eu canto o herói que reinou sobre a França / Por direito de conquista e direito de nascimento].³⁹.

É apenas, como ele o deixa entender, por preocupação com a excelência poética que Montesquieu imagina substituir os dois versos que considera como versos de “notário” por um outro dístico? Em todo caso, acontece que, na correção que ele lhe propõe, o sintagma “direito de conquista” não aparece mais e que a noção de conquista, ela mesma, toma um outro sentido: “Eu canto a esse grande rei prudente e generoso / Que conquistou seu reino e o tornou feliz”⁴⁰.

Nos versos inventados por Montesquieu, a conquista toma um novo sentido e cessa de aparecer como usurpação.

Na verdade, Voltaire se pronunciava várias vezes contra o direito de conquista. É claramente o caso no artigo “Igreja” das *Questions sur l’Encyclopédie*, no qual ele afirmava, a propósito das colônias fundadas por William Penn:

Se a Inglaterra só tivera esse país por direito de conquista, Penn e seus primitivos teriam horror a um tal asilo. Eles não olhavam *esse pretense direito de conquista* senão como uma violação do direito da natureza e como uma rapina⁴¹.

Mas a conquista não se reclama apenas pelo direito. Ela exige ainda um certo “espírito”.

Vê-se, assim, florir, na literatura filosófica da época, o sintagma “espírito de conquista”, muito raramente conotado de maneira positiva. É Voltaire, justamente, no *Essai sur les mœurs*, um dos primeiros a utilizar essa expressão, que aparece quase

³⁹ *La Henriade* (1728), Canto I, v. 1-2. Mas o poema foi inicialmente publicado em 1723 sob o título de *Ligue ou Henry le grand, poème épique* à Genève [Rouen].

⁴⁰ Nos seus *Pensées*, Montesquieu escreve: “Sr. de Voltaire começou seu poema de duas maneiras, uma: ‘Eu canto esse grande rei corajoso e generoso / Que força os franceses a se tornarem felizes’. E como esse último verso é procurado, que tem a pretensão e é, de alguma maneira sentencioso, ele corrigiu na 2ª edição e o inseriu: Eu canto esse grande rei que governa a França / Por direito de conquista e por direito de nascimento’. Isso não vale nada, parece um notário que fala. Eis como eu insiro esses dois versos: ‘Eu canto a esse grande rei prudente e generoso / Que conquistou seu reino e o tornou feliz’” (*Pensées*, pensamento 2083, [{f344v}](#)).

⁴¹ *Questions sur l’Encyclopédie, par des amateurs*, Eglise-Fraude, 2010, p. 32. Grifo nosso.

sistematicamente em forma depreciativa. No capítulo 43, ele evoca a história das cidades comerciantes Veneza e Gênova, onde a indústria sábia “degenerou [...] logo em espírito de conquista”. E, no capítulo 189, ele lembra que a Polônia do século XVII foi “o único reino que não tivera o espírito de conquista, ocupado somente em defender suas fronteiras contra os turcos e os moscovitas”.

A expressão “espírito de conquista” aparece, ainda frequentemente, em Montesquieu, em particular em suas *Réflexions sur la Monarchie Universelle en Europe* (1734). Nesse texto, contemporâneo das *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains* (1734), Montesquieu mostra bem, segundo as palavras de Michel Porret, como “o espírito de conquista leva [...] ao declínio político”⁴².

Para alguns autores, o “espírito de conquista” é uma das causas do despovoamento que assola a Europa. Sabe-se que esse tema é caro a Montesquieu. Ele o é também para Damilaville, autor do artigo “Pouplation” da *l'Encyclopédie*, já mencionado. Para ele, “o espírito de conquista, que é ordinariamente aquele das grandes monarquias, é um dos principais ‘obstáculos à população’”⁴³. E ele acrescenta um pouco adiante:

Os exércitos muito numerosos ocasionam o despovoamento, as colônias o produzem também. Esses dois casos têm o mesmo princípio: o espírito de conquista e de ampliação. Nunca é tão verdadeiro que este espírito arruína os conquistadores como aqueles que são conquistados, naquilo que concerne às colônias⁴⁴.

Na *Histoire des deux Indes*, o “espírito de conquista” é frequentemente designado como a causa que traz a ruína não somente da nação conquistada, mas, igualmente, da nação conquistadora⁴⁵. É o caso dos persas que, após a queda “de uma república corrompida”, instituíram a monarquia:

[Eles] foram longo tempo felizes sob certa forma de administração; os costumes eram simples como as leis. Ao fim, o espírito de conquista apoderou-se dos soberanos. Então os tesouros da Ásia, os restos mortais de várias nações comerciantes, os tributos de um grande número de províncias fizeram entrar riquezas imensas no império e essas riquezas não tardaram a tudo mudar⁴⁶.

⁴² Na Introdução às *Réflexions sur la Monarchie universelle en Europe*, p. 42.

⁴³ *Encyclopédie*, tomo III, 1765, p. 94b.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 99a.

⁴⁵ Assim, os portugueses na Índia: “Essa pequena nação, encontrando-se subitamente senhora do comércio mais rico e mais extenso da Terra, apenas composta de comerciantes, de mensageiros e de marinheiros, que destruíram longas navegações. Ela perdeu, assim, o fundamento de toda força real: a agricultura, a indústria nacional e a população. [...] Ela fez mais mal ainda: quis ser conquistadora e abarcou uma extensão de terra que nenhuma nação da Europa pôde conservar sem se enfraquecer” (*Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XXIX, “Quelles sont les autres causes qui amènent la ruine des Portugais dans l'Inde”).

⁴⁶ *Histoire des deux Indes*, Livro III, cap. V, “Liaisons des Anglois avec la Perse”.

Com efeito, visto que existe uma paixão das conquistas, paixão “comum”, mas que parece animar a maior parte das nações e dos soberanos⁴⁷, ela toma formas diversas na história e se autoriza justificações as mais variadas. Assim, os ingleses conquistaram o Indostão sob o pretexto de que “é impossível manter aí ligações úteis sem a proteção de um estado de guerra” e que a “despesa, em uma local tão afastado da metrópole, não pode ser sustentada apenas pelos benefícios do comércio”. Mas, diz o autor da passagem:

Esse argumento, imaginado provavelmente para mascarar uma grande avidez ou uma ambição sem limites, mas que *a paixão tão comum das conquistas* fez encontrar um tão grande peso, pôde ser apenas um sofisma. Ele apresenta, para o combate, uma multidão de razões físicas, morais e políticas. Nós nos limitaremos a uma e essa será um fato. Desde os portugueses, os primeiros a levar às Índias uma perspectiva de ampliação, até os ingleses, que terminam a lista fatal dos usurpadores, não há uma só aquisição, nem grande nem pequena, que pôde, a longo prazo, pagar as despesas que suas conquistas arrastaram e que exigiram sua conservação⁴⁸.

O espírito de conquista, uma paixão funesta

Na *Histoire des deux Indes*, o espírito de conquista parece, assim, com uma “paixão funesta” cujo laço com as exigências do comércio aparece, por vezes, subrepticamente. Com efeito:

Quando a França percebeu a influência do comércio na balança da política, ela desejou fazer chegar nos portos os soldos da Pérsia para a Rússia. *A funesta paixão das conquistas* fez esquecer esse projeto, como tantos outros, imaginado por alguns homens esclarecidos para a prosperidade desse grande império⁴⁹.

Os autores de *Histoire des deux Indes* mostram, assim, como essa paixão toma mais frequentemente um caminho violento e vai até a fúria. Os defensores da China, por exemplo, opõem o império do Meio ao resto do universo:

Enquanto as nações mais célebres secundaram, pela *fúria das conquistas*, as mãos vorazes do tempo na devastação do globo, eles combatem e retardam os progressos sucessivos da destruição universal

⁴⁷ Contudo, certos povos escapam disso. Assim os indianos, “que unem um caráter compassivo, uma moral que os afasta igualmente da perseguição e do espírito de conquista”. (*Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. VIII, “Religion, gouvernement, jurisprudence, moeurs, usages de l'Indostan”).

⁴⁸ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XXXIV, “L'Europe a-t-elle besoin de grands établissements dans les Indes pour y faire le commerce?”. Grifo nosso.

⁴⁹ *Histoire des deux Indes*, Livro V, cap. XIX, “La Russie obtient la liberté d'envoyer des caravanes à la Chine, & s'ouvre d'autres voies pour le commerce des Indes”, Grifo nosso.

pelos seus esforços que pareceriam sobrenaturais se eles fossem contínuos e sensíveis⁵⁰.

Uma vez ainda, essa fúria ameaça atingir, igualmente, o comércio e os comerciantes. É a esse título que Raynal⁵¹ exorta os europeus a rever “a natureza dos engajamentos políticos [que eles] assumiram com as potências da Índia”:

É preciso que os comerciantes, se são sábios, renunciem, ao mesmo tempo, à *fúria das conquistas* e à esperança favorável de ter em suas mãos a balança da Ásia⁵².

Aos olhos dos redatores da *Histoire des deux Indes*, a paixão das conquistas se associou, por muito tempo, ao fanatismo religioso. A introdução do Livro Primeiro apresentava Odin e Maomé como “dois homens que estenderam o fanatismo das conquistas com o da religião”. Mas os tempos mudaram. E no início do Livro VI, intitulado *Parallèle de l'histoire ancienne & moderne*, o autor desta passagem (Diderot, provavelmente reescrito por Raynal⁵³) considera diferentemente o equilíbrio das forças e dos interesses na Europa:

O fanatismo religioso e o espírito de conquista, essas duas causas perturbadoras do globo, não são mais o que elas eram. [...] Os soberanos começam a se dar conta, não para a felicidade de seus povos, que pouco os toca, mas para seu próprio interesse, que o objeto importante é reunir a segurança e as riquezas. Mantém-se muitos exércitos, fortifica-se suas fronteiras e mantém-se o comércio⁵⁴.

Do “espírito de conquista” ao “espírito de comércio”.

Melon e Montesquieu ou a ideia de que o “espírito de conquista” e o “espírito de comércio” se excluem mutuamente.

No século XVIII, a tese segundo a qual o espírito de conquista e o espírito de comércio são incompatíveis, ou mesmo antagonistas, vai se impor pouco a pouco. Alguns autores, preocupados em favorecer o desenvolvimento das trocas econômicas em uma

⁵⁰ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XX, “Etat de la Chine, selon ses panégyristes”.

⁵¹ Precisemos que, por “Raynal”, entendemos (para simplificar) o conjunto dos colaboradores da *Histoire des deux Indes*; mas é evidente que essa denominação oculta as diversidades de pontos de vistas que nela se exprimem.

⁵² *Histoire des deux Indes*, Livro V, cap. XXXIV, “L'Europe a-t-elle besoin de grands établissemens dans les Indes pour y faire le commerce?”.

⁵³ Com efeito, essa passagem retoma o fragmento VIII de *Fragments politiques* de Diderot, alterando-a (ver p. 127). Ao fim de seu fragmento, Diderot acrescenta essa indicação que sugere uma possível reformulação por Raynal: “Envie isso, valha o que valha, ao abade. Em um outro tempo, eu teria talvez feito melhor, tenho a alma constringida demais hoje para dar [às] ideias, contidas nessas quatro pequenas páginas, a extensão e a cor das quais elas seriam susceptíveis” (Ed. Goggi, p. 133-134).

⁵⁴ *Histoire des deux Indes*, Livro VI, cap. I, “Parallèle de l'histoire ancienne & moderne”.

escala supranacional, pretendem assim destacar os efeitos pacificadores do comércio em relação à violência das conquistas. Essa tese foi, inicialmente, exposta por François Melon, antes de ser retomada, com o sucesso que se conhece, por Montesquieu. Com efeito, ela domina boa parte do *Essai politique sur le Commerce* de Melon. Lê-se claramente aí:

*O espírito de conquista e o espírito de comércio se excluem mutuamente numa nação. Mas acrescentemos, assim, uma observação que não é nem menos segura, nem menos importante: o espírito de conquista e o espírito de conservação não são menos incompatíveis, isto é, quando a nação conquistadora cessa de o ser, logo é subjugada; mas o espírito de comércio é sempre acompanhado da sabedoria necessária para a conservação. Ele procura menos estender as fronteiras do que construir fortalezas para a sua tranquilidade*⁵⁵.

Aos olhos de Melon, a conquista destrói mais do que constrói, enquanto que o comércio produz o efeito inverso. Se o espírito de comércio parece favorecer a paz é, portanto, tanto em virtude de uma filosofia humanista quanto por uma preocupação pragmática de seus próprios interesses. Essa ambivalência está no coração da reflexão econômica da *Histoire des deux Indes* e no que se desejará chamar de seu novo projeto colonial. Não surpreende, portanto, encontrar a oposição entre espírito de conquista e espírito de comércio na obra de Raynal.

Lembremos o papel de articulação interpretado por Montesquieu. Não retornaremos ao papel conferido ao “doce comércio” por Montesquieu. Dizemos simplesmente que o autor do *Espírito das Leis* não inventou o sintagma “espírito de comércio”, mas pode-se afirmar, sem medo de errar, que ele é seu principal divulgador e que é a ele a quem se deve a sorte dessa expressão na literatura filosófica do século XVIII⁵⁶. Na sequência da célebre passagem do *Espírito das Leis*, na qual Montesquieu afirma que “o efeito natural do comércio é levar à paz”⁵⁷, aprende-se que “o espírito do comércio une as nações”, produzindo “nos homens um certo sentimento de justiça exata

⁵⁵ Jean-François Melon, *Essai politique sur le Commerce par Monsieur M****, cap. VII, p. 92. Grifos nossos.

⁵⁶ Sobre a oposição entre espírito de conquista e espírito de comércio em Montesquieu, assinalamos o artigo de Eluggero Pii, *Esprit de conquête ed esprit de commerce*, pp. 409-439.

⁵⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XX, cap. 2. Assinalemos, porque começamos por evocar o papel de Benjamin Constant nessa história, que Céline Spector afasta a leitura liberal de Montesquieu por Benjamin Constant. Segundo ela, uma das razões pelas quais essa leitura deve ser afastada é que o comércio não se opõe à guerra em geral, mas à guerra de conquista. Uma outra razão deve-se ao fato de que a oposição entre o espírito de conquista e o espírito do comércio não é redutível à oposição dos antigos e dos modernos segundo uma linha de progresso, indo do passado ao presente: desde a Antiguidade, é preciso opor uma república conquistadora, como Roma, a uma república comerciante, como Atenas (Ver Céline Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*).

que se opõe, de um lado, ao banditismo e, de outro, a essas virtudes morais que fazem com que não se discutam seus interesses com rigidez, e que se pode negligenciar pelos interesses de outros”⁵⁸.

Assim, a oposição entre espírito de conquista e espírito de comércio torna-se uma verdadeira marca da reflexão sobre o comércio no século XVIII. Encontra-se essa oposição na obra que constitui uma das numerosas fontes de Raynal sobre a questão: *Les intérêts des nations de l'Europe, développés relativement au commerce* (1766) de Jacques Accarias de Sérionne. Em um capítulo intitulado “Réflexions sur les avantages du commerce en general”, o autor considera “as riquezas do comércio da Inglaterra” e as causas de seu progresso. Ele compara, notadamente, a política praticada pelos ingleses na Europa e no resto do mundo. Com efeito, ele escreve:

[...] essa nação não tratou da mesma maneira e sobre os mesmos princípios seu comércio na África e nas duas Índias como sua indústria, sua agricultura e seu comércio na Europa. [...] Podemos, talvez, olhar como uma infelicidade para a própria nação, por ela *ter considerado demais o comércio das três outras partes do mundo com um espírito de conquista* e de se ter entregue, para recuar sem cessar seus limites, a guerras extremamente dispendiosas e que a nação não pôde sustentar senão desenvolvendo forças muito além das proporções naturais de seu fundo em riquezas reais e em homens⁵⁹.

Numa obra surgida um ano mais tarde e que se intitula *Le commerce de la Hollande, ou tableau du commerce des Hollandois*, o mesmo autor chega a opor explicitamente os dois tipos de “espíritos”:

Pode-se censurar a Companhia das Índias Ocidentais por ter sido dirigida antes por um *espírito de conquista* do que por um *espírito de comércio*, e esta é a causa principal de sua queda e da pouca utilidade da sua existência atual para a República⁶⁰.

E na edição de Londres de 1778 (a obra é ampliada e traz um título diferente), Accarias de Sérionne evoca a responsabilidade da Inglaterra na revolta dos Insurgentes da América. Ele fustiga novamente o espírito de conquista e o que ele chama “a monarquia

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Jacques Accarias de Sérionne, *Les Intérêts des nations de l'Europe développés relativement au commerce*, tomo II, cap. XXXVI, p. 333. Grifos nossos. A sequência da argumentação aponta as consequências de uma tal política e, claramente, os riscos de despovoamento: “Ela enfraqueceu sua população infinitamente, sua indústria e, conseqüentemente, seu comércio natural com despesas excessivas com homens e, ainda mais, com o uso das riquezas artificiais ou, o que é a mesma coisa, com seu crédito com o qual foi preciso suprir a falta de riquezas reais, que não podem ser suficientes para empresas tão grandes” (*Ibid.*, pp. 333-334).

⁶⁰ Jacques Accarias de Sérionne, *Le commerce de la Hollande, ou tableau du commerce des Hollandois*, tomo II, pp. 191-192. Grifos nossos.

universal do comércio”, contrários aos interesses de um comércio, naturalmente, nas colônias:

A Inglaterra apenas se ocupou dos meios de fazer contribuir suas colônias aos encargos públicos da metrópole e direcionar sua indústria e seu comércio ao interesse do comércio dos ingleses, que excitaram o humor de independência de suas novas nações e as levou a pegar em armas contra a metrópole, afim de não atender aos critérios da Inglaterra. [...] Mas, se esse sistema, em sua execução, experimenta dificuldades demais, se se substitui esse sistema por outro que seja animado por um *espírito de conquista*, se se livra à *ambição de adquirir a monarquia universal do comércio* e se se visa essas colônias como próprias a fornecer meios para nisso ter sucesso, quem não vê que as outras nações podem um dia ter do que rezear?⁶¹

A oposição espírito de comércio / espírito de conquista em Raynal.

É espantoso encontrar, numa obra que se gaba pelas virtudes do comércio e tende a fazer do intercâmbio em geral um novo dado antropológico⁶², várias ocorrências do sintagma “espírito de comércio”. A *Histoire des deux Indes* analisa os efeitos produzidos pela rivalidade entre as nações, no quadro de sua expansão colonial respectiva, e o espírito que domina cada uma dentre elas. No Livro I, examinando a guerra que envolve os ingleses e franceses em 1744, Raynal escreve:

Todas as partes do universo tornam-se o teatro de suas divisões, Nas Índias como alhures, cada nação sustenta seu caráter. *Os ingleses, sempre animados pelo espírito de comércio*, atacam o de seus inimigos e o destroem. *Os franceses, fiéis a sua paixão pela conquista*, dominam o principal estabelecimento do seu concorrente. Os acontecimentos fizeram ver qual dos dois povos tem agido com mais sabedoria⁶³.

Considerando a história da colônia portuguesa na Ásia, Raynal retorna várias vezes sobre a passagem de um estado de espírito a outro. A propósito da conquista de Malaca, ele declara que “perdendo o espírito de comércio, [os portugueses] retomaram toda a violência do seu caráter”⁶⁴. E quando se interroga sobre as causas que levaram à ruína dos portugueses nas Índias, ele declara que a nação portuguesa “quis ser

⁶¹ *La Richesse de la Hollande*, tomo II pp. 287-288, Grifo nosso.

⁶² Sobre esse aspecto, ver o nosso artigo: *La logique des échanges dans l’Histoire des deux Indes*, pp. 21-33.

⁶³ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. X, “Guerres des Anglois & des François”. Grifos nossos. Observamos que se pode encontrar aqui traços de uma possível leitura de Vattel pelos autores de *l’Histoire des deux Indes*. De acordo com Emer de Vattel, com efeito, e contrariamente aos franceses, a Inglaterra foi “curada do Espírito de conquista” (Vattel, *Le droit des Gens*, tomo II, Livro III, cap. III, p.41).

⁶⁴ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XVI, “Les Portugais font la conquête de Malaca”.

conquistadora e adotou uma extensão de terra que nenhuma nação da Europa pôde conservar sem se enfraquecer”. Por conseguinte: “Como o governo logo mudou seus projetos de comércio em projetos de conquista, a nação que jamais tivera o espírito de comércio tomou o de pilhagem”⁶⁵.

Notemos que esse último termo “pilhagem” era igualmente empregado no *Espírito das leis* quando Montesquieu pretendia definir precisamente a natureza do espírito de comércio e a que ele se opõe⁶⁶.

No Livro II, Raynal escreve que “o espírito de comércio é útil a todas as nações, comunicando-lhes os bens e as luzes de cada uma”⁶⁷.

Mas a *Histoire des deux Indes*, sensível às tenções e às contradições, pode animar um mesmo povo em sua empresa colonial, sabe também perceber a negatividade própria à atividade comercial quando esta empurra a paixão da conquista ao excesso. Assim, quando ela se interessa pelos acontecimentos que conduziram ao declínio da Companhia das Índias Holandesas, a *Histoire des deux Indes* lembra que “o espírito de comércio é um espírito de interesse e o interesse produz sempre divisões”⁶⁸.

Às vezes até, esse espírito une-se ao de conquista. Assim, a propósito do Indústão, Raynal constata que a conquista é apenas a outra versão mais violenta da atividade do comerciante:

Quando paramos nossos olhares sobre esse vasto contestado, não se pode ver sem sofrimento que a natureza aí tudo fez par a felicidade dos homens e que lá os homens tudo fez contra ela. *A fúria das conquistas e um outro flagelo, que não é menos destrutivo, a avidez dos comerciantes*, devastou completamente e oprimiu o mais belo país do universo⁶⁹.

Essa observação recoloca um pouco em perspectiva a ideia de um comércio necessariamente pacificador. Ela reencontra, em parte, a análise que propõe Grimm em uma nota que acompanha o oitavo dos *Fragments politiques* de Diderot, após esse último ter fustigado a sede de ouro dos viajantes europeus no Novo Mundo e os horrores que aí cometeram para se saciarem⁷⁰. O diretor da *Correspondance littéraire* mostra bem como

⁶⁵ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XXIX, “Quelles sont les autres causes qui amènent la ruine des Portugais dans l'Inde”. Grifos nossos.

⁶⁶ *Espírito das Leis*, Livro XX, cap. 2, tomo II, p. 3.

⁶⁷ *Histoire des deux Indes*, Livro II, cap. VII, “Commerce des Hollandois avec le Japon”.

⁶⁸ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XXIII, “Raisons de la décadence de la compagnie”. Grifos nossos.

⁶⁹ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. VIII, “Religion, gouvernement, jurisprudence, moeurs, usages de l'Indostan”. Grifos nossos.

⁷⁰ Diderot, *Fragments politiques*, VIII, p. 132.

a promoção do comércio, enquanto remédio à guerra, revela uma ilusão⁷¹. Aqui, ele parece recusar, antecipadamente, a ideia, cara a Benjamin Constant, de um antagonismo histórico entre “espírito de comércio” e “paixões de conquistas”, mostrando que os dois podem estar bem unidos, à medida que ele chama agradavelmente de um “desvio”:

O espírito de comércio é, sem contradição, o espírito dominante do século, ele, talvez, enfraqueceu por um momento a paixão das conquistas, mas ele mesmo tem o gênio de desviar apenas sobre objetos diferentes. As grandes nações lutarão, doravante, por um ramo de comércio como outrora por uma província; e o comércio, bem longe de diminuir as causas da guerra, as multiplicará e as manterá mais constantemente⁷².

Conclusão

A “descoberta” ou a “conquista” do Novo Mundo constitui, ainda durante todo o século XVIII, um evento maior que merece ser celebrado; isso só se dá porque, como diz Raynal no início do seu livro, ela inaugurou uma verdadeira “revolução”⁷³. Essa revolução foi a de um sistema geral das trocas que concerne tanto às ideias quanto aos comerciantes. Desde o século XVI, paralelamente a essa descoberta do Novo Mundo, surgiu “a necessidade de escrever o acontecimento num quadro filosófico e legal que permitiria assegurar, sem problema de consciência, a exploração econômica dos recursos e a evangelização de seus habitantes”⁷⁴. Se no século XVIII, para os administradores coloniais como para os filósofos, a preocupação era menos “evangelizar” do que “civilizar”, a questão do quadro jurídico e legal, assim como a reapropriação filosófica da empresa colonial, permanece viva. Mas em poucas décadas, o debate vai se deslocar. A discussão sobre o direito de conquista, até então tributária do direito natural e do direito internacional, vai evoluir na direção de uma crítica quase unânime desse pretense direito e da paixão que o inspira. O direito de conquista e o espírito que o anima serão substituídos pelo espírito de comércio como modelo alternativo, racional e razoável. Um jesuíta como o Padre Charlevoix poderia ainda, no *incipit* de sua *Histoire du Paraguay*, sublinhar a perversão do direito no estabelecimento das colônias:

A descoberta do Novo Mundo estava ainda bastante recente quando se começou a problematizar se ela era tão vantajosa à Europa como se

⁷¹ Sobre essa questão, permito-me o reenvio a nosso artigo *Un mythe libéral, une invention des Lumières: Le commerce comme remède à la guerre*.

⁷² *Ibid.*, p. 134.

⁷³ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. I.

⁷⁴ Thomas Gomez, *Droit de conquête et droit des Indiens*, p. 115.

acreditara no início. Propôs-se, logo após um momento, *sobre a justiça do direito de conquista, a partir do qual se autorizara a subjugar os Povos*, que desde tantos séculos estavam em posse de sua liberdade, que obedecessem a Soberanos a quem ninguém contestava a coroa que portavam⁷⁵.

Numerosas são as narrativas de conquistas na *Histoire des deux Indes*. Mas essas narrativas são acompanhadas de uma crítica sistemática das conquistas enquanto conquistas militares. Dirigindo-se ao “Peuples de l'Amérique Septentrionale”, que conclui o Livro XVIII, Raynal começa seu discurso assim:

Garanti-vos do espírito de conquista. A tranquilidade do império diminui à medida que ele se estende. [...] Que a liberdade tenha uma base inquebrantável na sabedoria de vossas constituições e que ela seja indestrutível cimento que liga vossas províncias entre si⁷⁶.

Raynal, então, explicita seu programa e seu projeto:

Após ter visto, no início de sua obra, em qual estado de miséria e de trevas estava a Europa no nascimento da América, *vemos em que estado a conquista de um mundo conduziu e impulsionou o mundo conquistador*. Era objeto de uma livre iniciativa com o desejo de ser útil. Se o início está completo, o autor pagara sua dívida com o seu século, com a sociedade⁷⁷.

Se o verdadeiro desafio da expansão colonial é de comercializar e civilizar, então a conquista aparece como o pior meio de atingi-lo. Um povo encorajado e determinado, escreve o autor dessa passagem na *Histoire des deux Indes*, “pode bem ser exterminado, mas não submetido pela força. Não há humanidade senão o atrativo das riquezas ou da liberdade, o exemplo da virtude e da moderação, uma administração doce, que possam civilizar”. E acrescenta:

É preciso torná-lo ou deixá-lo a ele mesmo antes de formar com ele laços que ele repulse. *A via da conquista seria talvez a última que deveria ser tentada, ela apenas faria exaltar nela o horror de uma dominação estrangeira que afasta todos os sentimentos da sociabilidade*. [...] Infeliz das nações policiadas que desejarão se elevar contra as forças e os direitos dos povos insulares e selvagens!⁷⁸

Notar-se-á aqui a modalização da proposta (*a via da conquista seria talvez a última que deveria ser tentada...*). Ela é significativa, sem dúvida, das ambiguidades e

⁷⁵ Pierre-François Xavier de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, livro I, tomo I, p. 3. Grifos nossos.

⁷⁶ *Histoire des deux Indes*, Livro XVIII, cap. XII. Grifos nossos.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Histoire des deux Indes*, Livro I, cap. XVI, “Les Portugais font la conquête de Malaca”. Grifos nossos.

dos atrasos do projeto político-filosófico de uma obra que se caracteriza igualmente por rupturas de tons e de voz, pela diversidade de pontos de vista e de opinião e por sua relativa polifonia. Pois, para Diderot, por exemplo, fiel nisso ao pensamento de Locke tanto quanto ao de Rousseau, a conquista é sempre uma usurpação. Assim, no Livro XIX da *Histoire des deux Indes*, na parte intitulada “Moral”, numa passagem que vem após a reformulação de sua teoria dos três códigos, Diderot evoca a história da Europa, desde as invasões bárbaras, e declara que “quase todos os governos tiveram por base apenas o interesse de um só homem ou um só corpo, em prejuízo da sociedade geral” antes de acrescentar: “fundada sobre a conquista, obra da força, eles só variaram na maneira de se servirem dos povos”⁷⁹.

Os relatos de conquista na *Histoire des deux Indes* se assinalam, assim, pela vontade manifesta, não mais para se referir a um alegado direito, nem mesmo o mencionar.

Se a discussão sobre o direito de conquista é tópico do direito natural e da filosofia das Luzes, a negação desse direito, no caso da *Histoire des deux Indes*, manifesta uma orientação nova. O jogo dessa “negação” parece duplo. Tratar-se-á, ao mesmo tempo, de: assinalar o risco, para as nações modernas, de confundir os interesses econômicos e o direito; propor um novo paradigma, aquele do espírito de comércio e seus pacificadores, que supôs engendrar contra a violência e seus efeitos negativos do espírito de conquista, porém, mais amplamente, de todo governo que pretende usar a força.

Obviamente, a crítica do espírito de conquista, na *Histoire des deux Indes*, e a articulação que ela propõe aqui e ali entre conquista e despotismo, não coincide na sua radicalidade e na sua sistematicidade à demonstração de Rousseau e Kant. Parece-nos, entretanto, que o movimento geral da obra vai no sentido de uma denúncia unida desses dois males (a conquista e o despotismo). O propósito da obra é o de bem demonstrar, a partir de exemplos concretos e pelos recursos à história, não somente que não há mais lugar, nas sociedades modernas, a um direito de conquista, mas que a conquista é sempre o sintoma de um governo despótico.

Testemunha esse diálogo imaginário que encontramos no meio do Livro XVIII:

Mas estes são nossos sujeitos... Vossos sujeitos! Não mais que os habitantes da província de Gales são os sujeitos do conde de Lancastre. A autoridade de uma nação sobre uma outra só pode ser fundada sobre a conquista, o consentimento geral ou condições propostas e aceitas. A

⁷⁹ *Histoire des deux Indes*, Livro XIX, cap. XIV, “Morale”.

conquista não une mais que o roubo. O consentimento dos ancestrais não pode obrigar os descendentes e não há condição que seja exclusiva do sacrifício e da liberdade. [...] *A terra que eles ocupam é a nossa... A vossa! É assim que vós a chamais porque vós a invadis.* [...] E, em seguida, os descendentes que vivem hoje nela foram chamados para um pacto assinado por seus antepassados?⁸⁰

Esta passagem mostra, talvez, a que ponto a discussão sobre as origens e os efeitos da conquista na *Histoire des deux Indes* engaja, igualmente, uma *reflexão sobre os meios e os fins de todo governo legítimo*. É por isso que essa história é realmente política. Ela não trata somente de definir uma nova política de colonização, mas de compreender como a colonização é o lugar paroxísmico no qual se pode pensar a relação política entre governados e governantes. Notara-se, na última frase da passagem citada (E, em seguida, os descendentes que vivem hoje nela foram chamados para um pacto assinado por seus antepassados?)⁸¹ a dupla ideia segundo a qual: 1. a conquista é assimilada a um roubo; 2. o consentimento dos ancestrais não obriga os descendentes. Sabe-se que este último argumento, aquele do *consentimento*, está no coração da reflexão sobre a origem das sociedades políticas de Locke a Rousseau.

Após Montesquieu e Rousseau, após Raynal e Benjamin Constant, será necessário aguardar Nietzsche para ouvir, sem dúvida, uma nova fé (mas seria preciso esquecer o episódio do terror nazista), uma defesa do direito e do espírito de conquista, em nome de um princípio de ordem mais antropológico do que político. Com efeito, a ideia de Nietzsche, como ele mesmo diz, é que “o crescimento é parte do conceito da coisa viva”⁸². É, então, com essa citação provocadora que nós concluiremos nosso propósito:

⁸⁰ *Histoire des deux Indes*, Livro XVIII, cap. XLII, “Les colonies étoient en droit de se séparer de leur métropole, indépendamment de tout mécontentement”. Esta passagem pode ser colocada em perspectiva com aquela que escreveu o autor do *Abrégé de la République de Bodin*, obra impressa em Londres em 1755: “[...] Se se remonta à origem, é, sem dificuldade, a violência que fez os Despotas; ou, se se quiser, eles abusaram do poder que lhes foi confiado pela multidão. Esta mesma violência estabeleceu aquilo a que se chama o direito de conquista e o direito internacional. Os conquistadores disseram aos povos: ‘Eu os conquistei, vocês são meus’. Qual poderia ser a resposta dos vencidos a quem uma resposta custara a vida? O hábito, a educação, o preconceito, fizeram o resto [...]”. (*Abrégé de la République de Bodin* [Atribuído à Jean-Charles de Lavie, segundo Barbier], Livro II, Cap. III, “De la légitimité & de la durée des Empires despotiques”, p. 220. Grifo nosso). Assinalamos que esse texto não se encontra nos *Six Livres de la République* de Bodin. Trata-se de uma adaptação e de uma transformação do texto original. A noção de direito de conquista não se encontra em Bodin. De fato, parece que o autor se inspira, aqui, no *Espírito das leis*, texto que ele menciona alhures em seu Prefácio (p. 5).

⁸¹ Mas a mesma ideia é retomada e acentuada na seguinte passagem: “Cada criança que nasce no Estado, cada novo cidadão que vem respirar o ar da pátria na qual se fez, ou que lhe foi dada pela natureza, tem direito a maior felicidade que ele pode gozar. Toda obrigação que não pode se conciliar com aquela está quebrada. [...] *E que lhe importa que seus antepassados foram forçados, se ele próprio se destina a ser uma vítima? Por que direito pode-se exigir que ele pague essa dívida usurária por benefícios que ele nem mesmo experimentou?* Não, não”. Grifos nossos.

⁸² Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, in *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, Paris, Le Mercure de France, 1903, Tomo 2, §334, p. 121.

Um povo poderia [...] com tanta razão, chamar *direito* sua necessidade de conquista, seu desejo de poder, seja pelo exército, seja pelo comércio, a troca e a colonização – isso seria então o direito de crescimento. Uma sociedade que repele, definitivamente e por instinto, a guerra e o espírito de conquista é decadente: está amadurecida para a democracia e para o regime de mercadores⁸³.

Referências bibliográficas

ARNEIL, Barbara. *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BELISSA, Marc. “Montesquieu, l’*Esprit des lois* et le droit des gens”, in *Le temps de Montesquieu*, organizado por Michel Porret e Catherine Volpillac-Auger. Genève: Droz, 2002.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel*. Genève, 1747.

CHARLEVOIX, Pierre-François Xavier de. *Histoire du Paraguay*, Paris, 1756.

CONSTANT, Benjamin. *De l’esprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* [1814] In _____. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, Folio Essais, 1997.

COUSIN, Victor. *Cours d’Histoire de la philosophie morale au Dix-huitième siècle*. Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1842.

DELIA, Luigi. *Guerre juste et droit de la guerre dans l’Encyclopédie*. Disponível em <www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Guerre.pdf>

DIDEROT, Denis. *Fragments politiques écapés du portefeuille d’un philosophe*. Textos estabelecidos e apresentados por Gianluigi Goggi. Paris: Hermann, 2011.

GOMEZ, Thomas. *Droit de conquête et droit des Indiens*. Paris: Armand Colin, 1996.

GROTIUS. *Le Droit de la Guerre et de la Paix* [1625], édition utilisée, Amsterdam, 1729.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. F. Tricaud. Paris: Sirey, 1971.

KANT, Immanuel. *Doctrine du droit*. In: _____. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*. Tradução de Jules Barni. Paris: Auguste Durand, 1853.

⁸³ *Ibid.*, p. 122.

LAVIE, Jean-Charles de [Atribuído a]. *Abrégé de la République de Bodin*. Londres, 1755.

LEPAN, Géraldine. “L'idée de guerre juste chez Grotius”, *Cahiers philosophiques*, n°110, 2007.

LOCKE, John. *Second traité du gouvernement civil*. Paris: PUF, 2007.

MELON, Jean-François. *Essai politique sur le Commerce par Monsieur M****, Amsterdam, 1734 [edição utilizada, Amsterdam, 1735].

MONTESQUIEU. *Esprit des lois*. Edição estabelecida por Robert Derathé. Paris: Classiques Garnier, 2011.

_____. *Lettres persanes*. In: _____. *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004.

_____. *Pensées*. In: _____. *Œuvres Complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, in *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*. Paris: Le Mercure de France, 1903.

ORHANT, Francis. *Bartolomé de las Casas. De la colonisation à la défense des Indiens*. Paris: Les éditions ouvrières, 1991.

PII, Eluggero. “Esprit de conquête ed esprit de commerce” In : FELICE, Domenico (org.) *Leggere lo spirito delle leggi di Montesquieu*. Milan: Mimesis Edizioni, 2010, vol. II, pp. 409-439

PORRET, Michel. Introduction. In: MONTESQUIEU, *Réflexions sur la Monarchie universelle en Europe*. Genève: Droz, 2000.

PUJOL, Stéphane. “La logique des échanges dans l’*Histoire des deux Indes*”, in Raynal’s ‘*Histoire des deux Indes*’: *colonialism, networks and global exchange*. Organizado por Cecil Courtney and Jenny Mander. Oxford: Voltaire Foundation, 2015, pp. 21-33.

_____. “Un mythe libéral, une invention des Lumières : Le commerce comme remède à la guerre”, In: *Lumen*, Travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, n° 30, 2011 Disponível em <<http://id.erudit.org/iderudit/1007719ar>>

RAYNAL. *Histoire des deux Indes*. Genève, 1780.

ROMANO, Rugiero. *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Flammarion, 1972.

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In : *Œuvres Complètes*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

_____. *Contract social*. In : *Œuvres Complètes, Op. Cit.*

SÉRIONNE, Jacques Accarias de. *Les Intérêts des nations de l'Europe développés relativement au commerce*. Leyde, 1766; edição utilizada, Paris [Amsterdam], 1767.

_____. *Le commerce de la Hollande, ou tableau du commerce des Hollandois*. Amsterdam, 1768.

_____. *La Richesse de la Hollande*. Londres, 1778.

SPECTOR, Céline. *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*. Paris: PUF, 2004.

TERREL, Jean. “À propos de la conquête: droit et politique chez Montesquieu” *Revue Montesquieu*, n° 8, 2005-2006.

_____. “Sur le livre X de *L'Esprit des lois* : le problème de la conquête” In: Catherine Volpilhac-Augier & Luigi Delia (org.), *(Re)lire L'Esprit des lois*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014, pp. 107-122.

VATTEL, Emer de. *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*. Londres, 1758.

VOLTAIRE. *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*, organizadas por N. Cronk & Ch. Mervaud. Oxford, Voltaire Foundation, tomo 41, Eglise-Fraude, 2010.

WARD, Lee. *John Locke and Modern Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Recebido em: 01/06/2017 – Received in: 06/01/2017

Aprovado em: 22/11/2017 – Approved in: 11/22/2017

Sociabilidade, sentimento e formação: sobre as mulheres em Hume e em Jane Austen

Sociability, feeling and training: about women in Hume and Jane Austen

Marcos Balieiro*

Resumo: Trata-se de comparar as perspectivas de Jane Austen e David Hume acerca da relação entre literatura e sociabilidade, especialmente no que diz respeito à formação do caráter das mulheres. Com isso, é possível mostrar que a literatura de Austen é pensada, em ampla medida, como resposta à maneira como a filosofia das luzes britânicas concebia a natureza e o caráter femininos, além de implicar uma recusa bastante contundente da tradição da galanteria.

Palavras-chave: Jane Austen, David Hume, Sociabilidade, Literatura, Formação.

Abstract: This paper aims to comparing Jane Austen's and David Hume's perspectives concerning the relations between literature and sociability, especially when it comes the constitution of women's characters. This shall allow to show that Austen's literature is developed, in great measure, as a reaction to conceptions regarding women's nature and character which were widely accepted by the British Enlightenment, and that it implies in incisive refusal of the tradition of gallantry.

Key-words: Jane Austen, David Hume, Sociability, Litterature, Character, Formation.

Em um ensaio intitulado *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, Hume afirma que a natureza “deu ao homem a superioridade sobre a mulher, por tê-lo dotado de maior força tanto de mente quanto de corpo”. A partir daí, explica a galanteria do mesmo modo que explica uma série de aspectos da polidez moderna, da qual, como se sabe, a tradição do galanteio seria apenas uma parte. O modo deferente com que os homens tratam as mulheres em boa companhia consiste, no ensaio, em um meio pelo qual se pode aliviar o constrangimento que a consciência de sua própria inferioridade causaria às mulheres. Do mesmo modo, jovens bem-criados tratariam bem os idosos para aliviar a consciência que estes teriam de sua condição prejudicada, e o anfitrião de um banquete faria questão de servir bem os seus convidados, que estariam como que sob seu poder.

Não é, como se sabe, o único momento em que Hume faz afirmações sobre as mulheres que fazem parecer que ele não teria, no que diz respeito a elas, posição muito distinta daquela que vemos em outros autores tipicamente masculinos da Grã-Bretanha

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Aracaju, SE, Brasil. Contato: marcos.balieiro@gmail.com

do século XVIII. Em outras partes, ele afirma que as mulheres, ainda que fisicamente inferiores, compensam eventuais desvantagens que poderiam surgir daí por meio de encantos que concederiam a elas vantagens sobre os homens. Ainda, elas são apresentadas pelo filósofo como ávidas por poder.

Por outro lado, existem aspectos do tratamento conferido por Hume às mulheres que permitem dizer que, ainda mais quando comparado a autores como Gregory e Rousseau, o pensador escocês seria bastante progressista. Isso fica evidente, por exemplo, com a afirmação, em *Of Essay Writing*, de que as mulheres seriam juízas de obras de gosto melhores que os homens.

É verdade que, nesse texto, Hume parece apresentar uma posição que poderia nos parecer retrógrada ao afirmar que, infelizmente, as mulheres têm seu juízo complicado por preferirem a intensidade à justeza da paixão. Porém, é importante lembrar que, em *Of the Study of History*, o autor, longe de atribuir essa preferência à natureza, à constituição feminina ou a outro fator desse tipo, elege o hábito de ler novelas como grande causa de deformação dos juízos femininos. Seria possível afirmar, então, que Hume, no fim das contas, consideraria que, ao menos no que diz respeito à apreciação de obras de gosto, as mulheres, caso fossem educadas adequadamente, haveriam de se tornar, em termos bastante concretos, inegavelmente superiores. Nesse sentido, seria possível estabelecer, a partir do pensamento humiano, uma crítica da educação feminina que seria particularmente interessante porque, diferentemente do que se vê em autoras que pretendem insistir na necessidade de uma educação que iguale homens em mulheres por conta da razão, haveria, na obra de Hume, a possibilidade de preservar o registro da sensibilidade, tornando-o preponderante tanto no caso da educação de mulheres quanto no da educação de homens.

Quando se pensa que, no já mencionado *Of Essay Writing*, o filósofo já havia concedido às mulheres a soberania sobre o mundo da conversação, e que nesse mesmo texto o único empecilho a considerá-las soberanas também do mundo erudito é o fato de não tenderem às paixões que sejam justas, o recado se torna bastante claro: as mulheres, que parecem já estar em vantagem no que diz respeito ao cultivo da sociabilidade polida e têm, ainda, algo como um aparente “talento natural” para a apreciação das letras, dominariam tanto o mundo letrado quanto o sociável caso fossem não apenas educadas no registro da sociabilidade polida que compartilham com os homens, mas acessassem, de maneira frequente, também as mesmas leituras que eles. Assim, seria possível, com alguma boa vontade, tratar as considerações de Hume em *Of the Rise and Progress of the*

Arts and Sciences quase que como um artifício para conceder às mulheres espaço real de expressão, ou ao menos defender que essa seria uma consequência frutífera, ainda que involuntária, do modo como Hume pensa as questões de que estamos tratando aqui.

Parece, então, que, diferentemente de vários autores do período, nosso filósofo pretende não apenas garantir às mulheres algum espaço para se expressar, mas conferir a elas lugar de destaque na “Parte elegante da humanidade, que não está limitada à vida animal”. Entretanto, as coisas são mais complicadas. Mesmo essa leitura particularmente caridosa do tratamento que Hume confere às mulheres tem como pressuposto uma crítica bastante pesada da *forma* novela. Por influência de obras desse tipo, as mulheres se tornam excessivamente passionais, além de terem prejudicados seus juízos sobre as motivações dos homens. Não é exagero, portanto, dizer que Hume reproduz certas concepções acerca de novelas que caracterizam uma posição comum não apenas no período, mas, também, ao longo de parte significativa do século XIX.

Esse é um ponto particularmente problemático. Como se sabe, o desenvolvimento da forma novela na Grã-Bretanha do século XVIII está atrelado, justamente, à emergência de uma literatura especificamente feminina. É importante observar, ainda, que não é completamente justa a caracterização de novelas escritas por mulheres como obras que buscam apenas promover formas exageradas de sensibilidade. É verdade que, especialmente no início do século, nota-se uma profusão de obras que relatam ou histórias bastante açucaradas ou temas piedosos, com o objetivo de inculcar nas leitoras a inclinação para o cumprimento de seus deveres. Ainda assim, na segunda metade do XVIII, tornaram-se mais comuns textos inovadores no que diz respeito ao tratamento das personagens femininas¹. Isso é evidente, por exemplo, no caso do gótico feminino, mas parece mais importante lembrar, aqui, casos como *The Female Quixote*, elogiada por nomes como Samuel Johnson e bastante representativa de obras cunhadas por escritoras que se esmeravam não apenas em satirizar costumes, mas, também, em acertar contas com novelas que, ao retratar amores incandescentes e histórias de donzelas em perigo, poderiam dar a moças que se dedicassem excessivamente a elas uma ideia equivocada do mundo que as cercava.

Não seria exagero afirmar, a partir daí, que Jane Austen constitui um ponto de enorme importância quando se trata de entender de que maneira o desenvolvimento da forma novela colaboraria para estabelecer um tipo de literatura que se apresentasse como

¹ Para uma boa apresentação introdutória do tema, ver VASCONCELOS, Sandra Guardini. *Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII*.

acerto de contas com autores do XVIII que pareciam não se dar conta do que estaria em jogo com os desenvolvimentos da literatura escrita por mulheres. Isso pode causar certa estranheza para grande parte do público contemporâneo de sua obra. É, porém, um ponto bastante evidente, em especial quando atentamos não apenas para os vários momentos em que Austen volta baterias bastante contundentes contra o tratamento dispensado às mulheres em seu tempo, mas, também, contra as expectativas que eram destinadas à literatura feminina.

Esse é um ponto bastante perceptível mesmo em uma obra como *Persuasão*, que parece muito menos ácida no que diz respeito à aceitação, por parte da heroína, de clichês referentes à sensibilidade. Em um momento chave, em uma discussão sobre caracteres de homens e mulheres, a heroína diz algo como: “Sim, sim, por favor, sem referência a exemplos em livros. Os homens tiveram toda a vantagem sobre nós ao contar sua própria história. A educação esteve a seu lado em grau tão maior, a pena sempre esteve em suas mãos. Não aceitarei que livros provem coisa alguma”². O grande problema é justamente que as mulheres teriam sido representadas por escritores homens. Austen reconhece, então, que mesmo obras que contenham grandes exageros sentimentais devem ser valorizadas por se inserirem em uma tradição que teria decorrido de um movimento, por parte de escritoras, de expressarem em seus próprios termos a sua experiência do mundo.

Isso fica bastante evidente, por exemplo, na seguinte passagem do Capítulo V de seu *Northanger Abbey*, em que Austen nos informa que não adotará

[...] aquele costume mesquinho e imprudente, tão comum entre escritores de novelas, de degradar, por sua censura repleta de desprezo, as performances mesmas a cujo número eles próprios acrescentam – unindo-se a seus maiores inimigos ao atribuir os epítetos mais duros a tais obras, e mal permitindo que sejam lidas por sua própria heroína, a qual, se acidentalmente tomar posse de uma novela, certamente virará suas páginas insípidas com desgosto.

Em seguida, a autora trata de informar que

se a mesma senhorita estivesse envolvida com um volume de *The Spectator*, ao invés de uma tal obra, quão orgulhosamente ela mostraria o livro, e diria seu nome, ainda que as chances fossem contra ela se interessar por qualquer parte dessa volumosa publicação, da qual tanto o conteúdo quanto o estilo não

² AUSTEN, Jane. *The complete novels of Jane Austen*, p.1370.

desagradariam um jovem de bom gosto, já que a substância de suas folhas consiste tão frequentemente em afirmações de circunstâncias improváveis, caracteres não naturais e tópicos de conversação que não mais dizem respeito a ninguém que ainda esteja vivo, e sua linguagem, também, é grosseira a ponto de dar uma ideia não muito favorável da época que podia suportá-la.³

A mensagem é inequivocamente clara. Como se sabe, o *Spectator*, periódico conduzido por Joseph Addison e Richard Steele entre 1711 e 1712, constituiu, para boa parte dos filósofos das Luzes britânicas, um modelo de empreendimento que teria conciliado o tratamento adequado de temas filosóficos e uma linguagem adaptada para levar discussões acerca deles aos cafês e às mesas de jantar. Sabe-se que os ensaios do *Spectator* (e depois deles, os do *Tattler*) teriam constituído, ao menos inicialmente, um modelo para os *Essays* de Hume, e que algumas séries dedicadas a aprofundar temas específicos, tais como aquela dedicada aos prazeres da imaginação, teriam tido impacto relativamente duradouro. À guisa de exemplo, é interessante lembrar que os textos são discutidos por Edmund Burke ainda em 1757, em sua *Philosophical Enquiry concerning the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. O alvo de Austen, porém, não é apenas o *Spectator*, mas a época que “podia suportar” uma obra como ele. Fica claro que o próprio modelo de sociabilidade em que jovens considerados “de boa companhia” seriam instruídos e entretidos por obras como essas é digno de censura. Ao longo de *Northanger Abbey*, isso ficará claro em diversos momentos. John Thorpe, por exemplo, que se declara um não leitor de novelas, é apresentado como estereótipo de rapaz desagradável. Também não é tão bem formado quanto gosta de fazer parecer, visto que a autora trata de deixar claro que ele finge conhecer obras que não leu.

Parece, ainda, que Austen assume uma posição bastante contundente não apenas contra admiradores da maneira como se pensava a relação entre literatura e formação no século XVIII, mas, também, contra teses como aquela de *The Female Quixote*, que parece ter sido, por um lado, uma influência pesada em *Northanger Abbey* e, por outro, o alvo do comentário sobre novelistas que escrevem sobre novelas. Charlotte Lennox, como se sabe, parecia bastante interessada em mostrar que a leitura de novelas havia sido prejudicial para o entendimento que sua Arabella tinha do mundo.

Pode-se dizer, é claro, que Catherine Morland, de *Northanger*, padece do mesmo mal. Entretanto, não é preciso desconfiar da sinceridade de Austen na passagem acima.

³ *Ibid.*, p. 1092.

Como se sabe, em momento posterior da obra, o herói Henry Tilney confessará já ter lido centenas de novelas, ainda que esse tipo de leitura não seja o único a que ele se dedica. Observe-se, ainda, que Eleanor, irmã de Henry que pode não ser dada a aventuras, mas é sempre mencionada como exemplo de mulher de polidez e de boa formação, mostra interesse não apenas em novelas, mas em *histórias* como a do Sr. Hume e a do Sr. Robertson. Além disso, é importante notar que os Tilney, diferentemente de Catherine, certamente teriam sido educados segundo as regras usuais de sociabilidade, diferentemente da heroína, que, antes da ida a Bath que põe em marcha os eventos da trama, jamais tinha saído dos entornos da propriedade afastada em que vivia com a família.

A mensagem de Austen, então, é relativamente clara: trata-se de garantir à novela um lugar junto às obras usualmente consideradas adequadas à formação das jovens, sem perder de vista que formação não é algo que depende apenas de quais livros se lê, mas, também, da inserção na sociabilidade. Ainda assim, isso exige que a novela se distancie do modelo de sensibilidade exagerada e incorpore certo ideal de sensatez que, no caso particular de Austen, implica na sátira de costumes pela qual a autora passou a ser conhecida. Não é que não se possa contar histórias de amor, não é que elas não possam acabar bem. O que cumpre evitar é que as leitoras possam encontrar nas novelas a exaltação de paixões exacerbadas, já observada por uma infinidade de autores. Com isso, seria possível colaborar para eliminar supostas diferenças de sensatez e/ou racionalidade entre leitoras e leitores. Nesse sentido, Austen seria tributária das discussões sobre a educação feminina que proliferaram no século XVIII, mas a teria recolocado em termos originais, na medida em que a autora parece preocupada mais em esmiuçar certos valores de seu tempo, em textos como que de intervenção, do que em assumir compromissos teóricos com esta ou aquela teoria moral.

Esses aspectos ficam relativamente evidentes em *Northanger Abbey*, que, por conta do tom explícito com que satiriza tanto costumes quanto convenções literárias da época, pode ser lido como uma espécie de manifesto ou, ao menos, como declaração de intenções. É importante observar, então, que essas características aparecem, também, em outras obras de Austen, nas quais ela tanto persiste no tom satírico que caracteriza sua obra quanto se mostra bastante consciente do que significa escrever novelas na virada do século XVIII para o XIX. Sobre o primeiro ponto, são abundantes os exemplos. *Sense and Sensibility*, por exemplo, fornece, a esse respeito, uma lição nada sutil. A sensibilidade excessiva de Maryanne a conduz a todo tipo de infortúnios, enquanto sua

irmã Elinor parece ser considerada pela autora como detentora de caráter mais louvável por conta de sua sensatez.

Pride and Prejudice, por sua vez, nos oferece exemplos ainda mais incisivos. Isso não apenas porque o tom de crítica de costumes, que se mantém ao longo de todo o livro, é dado, com bastante contundência, já na primeira sentença, aquela segundo a qual “É uma verdade universalmente reconhecida que um homem solteiro, possuidor de boa fortuna, deve estar em busca de uma esposa”, e pelo diálogo que se segue a ela. Ao longo da obra, vemos que Elizabeth Bennet, a protagonista, parece temperar com uma boa dose de sociabilidade aquilo que se pode considerar a educação que seria considerada adequada para mulheres à época, e que inclui não apenas leituras, mas desenho, música *etc.* Seria injusto (e excessivamente fácil) compará-la apenas, por exemplo, à sua irmã Lydia, que toma uma série de más decisões por conta de seu desprezo à educação e, também, a costumes estabelecidos no âmbito da sociabilidade comum. Isso não apenas porque Lydia não é apresentada por Austen como alguém cujo caráter seria recomendável, mas porque ela não é particularmente representativa de alguma relação com processos formativos. Parece mais a propósito lembrar, aqui, outra irmã de Elizabeth, Mary. Excessivamente dedicada aos livros, e incapaz de qualquer interação que não seja pautada pelos princípios que observa neles, Mary se mostra inepta no que diz respeito a avaliar caracteres e situações. Além disso, mesmo sua dedicação a atividades que poderiam ser consideradas resultado de treino e aplicação, como tocar piano ou desenhar, são prejudicadas porque lhe falta, por assim dizer, calor humano. Não é despropositado lembrar que, ao fim do livro, Mary é relegada a viver com sua mãe, que Austen trata de retratar, reiteradamente, como absolutamente insuportável. É importante, ainda, lembrar que Mary se caracteriza, em parte, por sua dedicação a leituras pretensamente sérias, não sendo, portanto, o tipo de mulher que leria novelas.

Quanto àquele outro ponto, o de que Austen estaria, até o fim, consciente da posição que teria ocupado enquanto autora de novelas, e dos compromissos que isso implicaria, não traz grandes dificuldades. Basta lembrar as passagens de *Persuasão* e de *Northanger Abbey* mencionadas anteriormente. É fácil identificar nelas a ideia de que a tradição literária anterior, dominada por homens, teria levado à necessidade de que emergisse uma forma de literatura que se constituísse como espaço para a expressão das mulheres.

É inegável, então, que a autora se esmera em recomendar às mulheres um comportamento bastante distinto daquele que seria recomendável em mulheres que

meramente acatassem as implicações da cultura do galanteio, de que Hume se mostra um defensor incisivo, ainda que, como tentamos mostrar inicialmente, bastante peculiar. Ainda que não estejamos falando, aqui, que uma proposta de educação feminina transgressora *à la* Mary Wollstonecraft⁴⁴, certamente é o caso de se pensar, segundo Austen, um tipo de literatura que, casada a certas reformas no registro da sociabilidade, aproximaria homens e mulheres. Por esse motivo, não deve causar estranheza que em *Pride and Prejudice*, por exemplo, Elizabeth possa maravilhar-se com a vastidão da biblioteca de Pemberley e, ainda assim, ser a heroína espirituosa, enquanto Mary é tornada irremediavelmente insociável por sua dedicação a volumes pesados de metafísica.

Por fim, talvez seja o caso de notar que a recusa do galanteio empreendida por Austen talvez tenha um alcance muito menos privado do que poderia parecer. Ora, a cavalaria, que é vista por Hume, bem como por outros autores de seu tempo, como a instituição responsável pelo engendramento da polidez moderna, teria chegado à Inglaterra de maneira bastante particular. Trata-se de um conjunto de práticas que teria sido levado do continente com a conquista normanda, por volta de 1066. O elogio da polidez moderna está, portanto, atrelado, em ampla medida, a certa concepção de identidade nacional inglesa, que veria nas instituições normandas um marco civilizatório: em oposição aos costumes dos saxões, vistos como excessivamente rústicos e belicosos, de modo que jamais teriam constituído efetivamente um Estado, os filósofos da polidez preferem o modelo normando, não apenas pela estabilidade que suas instituições teriam trazido, mas também porque teriam contribuído para tornar a sociabilidade polida aquilo que ela é, ainda que por meio de uma história que ocorre por vias nem sempre louváveis.

Austen, que faz sua Eleanor Tilney declarar admiração por historiadores como o Sr. Hume e o Sr. Robertson, e que mostra em várias de suas cartas que estava familiarizada com os autores mais conceituados da época, certamente estaria consciente disso. É verdade que, mesmo se observada nesses termos, sua recusa do galanteio não chega a se constituir como uma crítica política em sentido estrito. Ainda assim, ao criticar um modelo de sociabilidade que o período anterior via como resultado de um processo bastante claro, a autora certamente abre as portas para que se faça a crítica não apenas desse próprio modelo de sociabilidade, mas à identidade nacional que se teria constituído

⁴⁴ Ainda assim, como observa Johnson, em *Equivocal Beings: Politics, Gender and Sentimentality in the 1790s*, é possível ver Austen e Wollstonecraft como dois momentos de uma mesma história de acerto de contas, por parte de escritoras, com os cânones estabelecidos por homens acerca da representação das mulheres.

ao longo desse processo. Isso parece conferir à obra de Austen, em alguma medida, o caráter de literatura de intervenção. É particularmente triste, então, que o grande público tenha passado a vê-la como uma espécie de grande precursora das comédias românticas.

Referências bibliográficas

- AUSTEN, Jane. *The complete novels of Jane Austen*. Ware: Wordsworth, 2007.
- GREGORY, John. *A Father's Legacy to his Daughters*. Londres: Wood & Innes, 1808.
- HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- JOHNSON, Claudia. *Equivocal Beings: Politics, Gender and Sentimentality in the 1790s*. Chicago: Chicago University Press, 1995.
- LENNOX, Charlotte. *The Female Quixote, Or The Adventures of Arabella*. Adelaide: University of Adelaide, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- VASCONCELOS, Sandra Guardini. *Dez Lições sobre o Romance Inglês do Século XVIII*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. New Haven: Yale University Press, 2014.

Recebido em: 08/10/2017 – Received in: 10/08/2017

Aprovado em: 12/12/2017 – Approved in: 12/12/2017

Pensar o sensível: o exemplo das *Cartas Escritas Durante uma Breve Residência na Suécia, na Noruega e na Dinamarca (1796)*, de Mary Wollstonecraft

Thinking the Sensitive: the example of the Letters written during a short residence in Sweden, Norway and Denmark (1796), by Mary Wollstonecraft

Mariana Teixeira Marques-Pujol*

Resumo: Este artigo tem como objetivo ressaltar as soluções formais escolhidas por Mary Wollstonecraft em suas *Cartas Escritas Durante uma Breve Residência na Suécia, na Noruega e na Dinamarca (1796)* afim de escapar às exigências de rigor associadas ao ensaio e ao panfleto, assim como às limitações que o romance parecia impor aos autores chamados “jacobinos” na Inglaterra do final do século XVIII.

Palavras-chave: Mary Wollstonecraft, romance jacobino inglês, narrativa epistolar

Abstract: This article aims to highlight the formal solutions chosen by Mary Wollstonecraft in her *Letters written during a short residence in Sweden, Norway and Denmark (1796)* in order to escape the demands of rigor associated with the essay and the pamphlet, as well as the limitations which the novel seemed to impose upon the authors called “Jacobins” in late eighteenth-century England.

Keywords: Mary Wollstonecraft, English Jacobin Novel, Epistolary Narrative

Em setembro de 1797, Mary Wollstonecraft morre em consequência de complicações decorrentes do parto de sua segunda filha, também Mary, que se tornaria a autora do célebre romance *Frankenstein, ou o Prometeu moderno*. Dois anos antes, Wollstonecraft nem desconfiava da possibilidade de ter outros filhos: já criava com dificuldade a pequena Fanny, fruto da relação com o americano Gilbert Imlay, e atravessava momentos emocionais e financeiros bastante turbulentos. A notoriedade resultante da publicação, em 1792, de *Vindication of the Rights of Woman*¹ reforçara a instabilidade que parecia crônica em sua vida e dentro da qual Imlay era personagem central. É nesse contexto que Wollstonecraft aceita uma missão temerária: deixar Londres em direção do norte da Europa – mais precisamente, Suécia, Dinamarca e Noruega – com

* Doutora em Estudos Linguísticos e Literários em Língua Inglesa pela Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. Contato: mariteixeiram@gmail.com

¹ Existe uma tradução recente deste texto para o português: Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

o objetivo de descobrir que fim havia levado um carregamento de prata enviado por seu amante a Gotemburgo em 1794 e que nunca havia chegado a seu destino final.²

Aventureiro e especulador, Gilbert Imlay (1754-1828) fazia parte do grupo de estrangeiros que haviam desembarcado na Paris pós-revolucionária com interesses políticos e pessoais bastante diversos. Mary fora apresentada a ele pelos americanos Joel e Ruth Barlow, que, como ela, haviam chegado à França para observar e experimentar ao vivo os desdobramentos da queda da Bastilha. À diferença de Wollstonecraft, no entanto, Gilbert Imlay havia escolhido a capital francesa sobretudo para fazer negócios, procurando tirar proveito da caótica situação econômica e sociopolítica. É assim que, em 1794, ele se torna secretamente proprietário de um navio com o objetivo oficial de trazer suprimentos dos países nórdicos para a França sitiada. Às autoridades francesas, foi informado que o *Liberté* (renomeado mais tarde *Maria and Margaretha*) sairia do porto do Havre sem carga, pronto para receber os mantimentos e a ajuda vinda dos países do norte para a população francesa. Na realidade, a função desse barco era bastante diferente. O *Maria and Margaretha* levaria para a Suécia uma quantidade considerável de prata – possivelmente oriunda de confiscos dos bens de aristocratas franceses – com a qual Imlay contava aumentar seu capital por meio de investimentos naquele país.

Ao que tudo indica, a prata nunca chegou às mãos do parceiro sueco de Imlay, tendo sido muito provavelmente desviada (ou roubada?) pelo jovem capitão norueguês Ellefsen, que servia de testa de ferro na operação. O rapaz parece não ter cumprido com sua parte do contrato, pois, ao invés de chegar à Suécia, ele conduziu o navio para a costa norueguesa e, enquanto uma parcela da carga de prata teria sido desembarcada ali, o resto teria simplesmente desaparecido. A principal função de Mary Wollstonecraft era representar Imlay no processo contra Ellefsen, mas também tentar encontrar os outros envolvidos no sumiço da prata e exigir uma indenização.

Como para tornar o episódio ainda mais rocambolesco, Wollstonecraft viaja acompanhada da filha Fanny, com um pouco mais de um ano de idade, e de uma jovem

² Ver o artigo “The Treasure Seeker”, publicado no jornal *The Guardian* em janeiro de 2005, no qual Lyndall Gordon e Gunnar Molden expõem, de primeira mão, a descoberta de uma carta que ajudou a compreender muito dos eventos associados à viagem de Mary Wollstonecraft ao norte da Europa: <http://www.theguardian.com/books/2005/jan/08/featuresreviews.guardianreview7>. Ver também a introdução à tradução francesa *Lettres de Scandinavie de Mary Wollstonecraft*, por Nathalie Bernard e Stéphanie Gourdon (Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2013). A introdução publicada na edição que utilizaremos do original é igualmente bastante informativa: Mary Wollstonecraft, *Letters Written in Sweden, Norway, and Denmark*. Edited with an introduction and notes by Tone Brekke and Jon Mee. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. ix-xxvii.

criada francesa. As três saem do porto de Hull, na Inglaterra, em junho de 1795 rumo a Arendal, na Noruega. Começava aí um périplo cheio de desvios e percalços, sem mencionar os constantes riscos, reais e cotidianos, para uma mulher viajando sozinha e em período de guerra já que, especialmente a partir de 1792, os mares da Europa eram cenário de diferentes conflitos associados, direta ou indiretamente, aos eventos revolucionários na França.

Wollstonecraft voltaria à Inglaterra três meses depois sem ter conseguido quase nada no tocante aos bens de Gilbert Imlay (o tal carregamento de prata nunca foi encontrado), muito menos no que se refere à relação com ele (pois Imlay acaba por se afastar definitivamente). No entanto, ao desembarcar de volta em Londres, ela trazia nas bagagens o manuscrito do que viria a ser o seu maior sucesso editorial: *Cartas Escritas Durante uma Breve Residência na Suécia, na Noruega e na Dinamarca*, um misto de diário de viagem e confissão epistolar lançado em 1796 por seu editor e amigo Joseph Johnson.

Este foi o último livro publicado em vida por Wollstonecraft e foi rapidamente recebido, por uma parte da imprensa, como prova de amadurecimento de uma autora que já havia exposto suas capacidades como moralista, jornalista e polemista de mão cheia. No número 23 da *Analytical Review* – publicação para a qual ela também contribuía –, podia-se ler:

Depois das repetidas provas as quais a engenhosa e justamente admirada autora destas cartas ofereceu ao público, de que seus talentos estão muito aquém do nível ordinário, não será surpreendente que ela se distinga em diferentes tipos de escrita; que suas qualificações, que a possibilitaram instruir os jovens com lições e historias morais, e fornecer ao filósofo especulações originais e importantes, também devam permiti-la entreter e interessar o público de um modo muito seu particular, escrevendo um livro de viagens.³

A “particularidade” assinalada pela resenha fica por conta do tom profundamente intimista que se desvela já na primeira carta:

Onze dias de cansaço a bordo de uma embarcação que não fora feita para o transporte de passageiros exauriram tanto meu ânimo, sem falar das outras causas com as quais você já está suficientemente familiarizado, que é com alguma dificuldade que me atenho à determinação de oferecer a você minhas observações, enquanto viajo

³ *Analytical Review*, 23 (1796), p. 229-38. In: Mary Wollstonecraft, *Letters Written in Sweden, Norway, and Denmark*, p. 172.

por novos cenários, ainda entusiasmada com a impressão que estes deixaram em mim.⁴

Se alguns viram no estilo confessional e direto uma prova de que a autora havia ultrapassado um certo grau de amadorismo repetidamente imputado pela imprensa conservadora londrina às mulheres escritoras ao longo do século XIX, outros utilizaram tal critério justamente para reforçar o argumento da influência dos afetos na qualidade do texto. Assim, um artigo anônimo publicado pelo periódico *Monthly Mirror* em março de 1796 avisa aos leitores que a melancolia impediu Wollstonecraft de produzir uma obra propriamente confiável do ponto de vista intelectual:

é evidente que o espírito da honrada autora não está naquele estado de invejável tranquilidade que, segundo dizem, é proporcionado pela filosofia. A melancolia que parece tê-la capturado excitará provavelmente o interesse do leitor que não considerar essas cartas como fonte de informação topográfica, histórica e política.⁵

A impressão de falta de rigor é reforçada pela ideia de que Wollstonecraft teria exibido, sem véus, o estado depressivo em que se encontrava no momento da viagem e da redação das cartas. Em termos de fatura, este aspecto se traduz inicialmente pelo fato de que a personagem-narradora se dirige a um só interlocutor ao longo das vinte e cinco cartas que compõem o volume. Foi especialmente depois da publicação, em 1798, das *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*⁶ – nas quais William Godwin⁷ revela detalhes da vida de sua mulher com o ex-companheiro Gilbert Imlay –, que se discutiu muito a ideia segundo a qual o livro de viagem pela Escandinávia apresentava de fato (e unicamente) mensagens pessoais, apelos melancólicos endereçados pela autora a seu amante americano, como uma espécie de autobiografia improvisada em livro de viagem.

As críticas severas expressadas em algumas resenhas das *Cartas* misturariam, assim, argumentos propriamente “literários” com julgamentos morais acerca da vida pessoal de Wollstonecraft. Viver com Imlay na França sem se casar havia sido um gesto

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁶ Ver William Godwin, *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman*. Edited by Pamela Clemit and Gina Luria Walker. Peterborough, Ont.; Letchworth, Hertfordshire: Broadview Press, 2001.

⁷ Quando encontra Mary Wollstonecraft em 1796, Godwin já havia adquirido notoriedade como filósofo e homem de letras – *An Enquiry Concerning Political Justice* fora publicado em 1793 e o romance *Caleb Williams* (cujo título completo é *Things as They are; or The Adventures of Caleb Williams*), em 1794. Eles se casam em 1797, quando Wollstonecraft já estava grávida da futura Mary Shelley.

de independência apoiado no entusiasmo diante da liberdade que parecia oferecer, de início, o ímpeto revolucionário inclusive no âmbito das relações entre homens e mulheres. Com a degradação da situação política depois de 1793 – quando os ingleses passam a ser vistos como inimigos públicos –, Imlay chega a registrar Wollstonecraft como sua mulher na embaixada dos Estados Unidos para protegê-la da prisão. Na volta à Inglaterra, as consequências de tais escolhas pessoais foram extremamente violentas. Como intelectual independente e mãe solteira, Wollstonecraft parecia não encontrar seu lugar na esfera pública, já que encarnava a antítese do decoro feminino naquele fim de século.⁸

Evidentemente, não há como mensurar a importância que pode ter tido tal aspecto biográfico e o ímpeto voyeurístico que o acompanha para o êxito editorial das *Cartas* escritas na Escandinávia. O que se verifica, de fato, é a sua rápida popularidade, assim como o aparecimento de traduções em diversas línguas nos três primeiros anos que se seguiram à sua publicação – a título de exemplo, sabe-se que a edição alemã saiu em 1796, a sueca em 1798 e a holandesa em 1799. Tais dados indicam claramente o interesse do crescente público leitor do final do século XVIII, em diferentes países europeus, nos subgêneros em cujo cruzamento se encontram as *Cartas*. Mas pode-se afirmar que elas vão além do que os leitores poderiam esperar encontrar num simples relato de viagem em modo epistolar.

Tone Brekke e Jon Mee, responsáveis pela edição publicada em 2009, afirmam, com razão, que o livro é um “*tour de force* genérico” na medida em que inclui “narrativa de viagem sentimental, reflexões acerca de teorias estéticas sobre o sublime e sobre o pitoresco, análise sociológica, registro histórico dos efeitos da Revolução Francesa na Europa, elucubrações sobre religião natural e polêmica feminista”,⁹ assuntos cujas fronteiras, para os seus leitores, não eram tão marcadas quanto para nós. No mesmo sentido, vale ter em mente que a escolha formal de misturar o gênero epistolar e diário de viagem não era absolutamente novidade no final do século XVIII.¹⁰ Porém, quando comparado ao ensaio – gênero que Wollstonecraft praticou com mais frequência¹¹ –, tal

⁸ Não à toa, Wollstonecraft tenta o suicídio duas vezes (antes e depois da viagem ao norte da Europa). Ver, a este respeito, Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer*, para uma discussão instigante da gênese, no século XVIII, da figura que se consagra no século XIX da mãe e esposa decorosa.

⁹ Na apresentação de *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark*, p. ix-x.

¹⁰ No início do século, Lady Mary Wortley Montagu, por exemplo, escreve cartas durante uma longa viagem ao Oriente feita entre 1716 e 1718 e as edita para uma publicação que, finalmente, só ocorrerá depois de sua morte, em 1763.

¹¹ Wollstonecraft não escolheu frequentemente a forma do romance para lidar com as questões que lhe interessavam. Sua primeira publicação é *Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the more Important Duties of Life* (1787). Em seguida, foram publicados *Mary: A Fiction* (1788), seu primeiro romance; *Original Stories from Real Life: With Conversations Calculated to*

formato tinha a vantagem de facilitar o acesso de um público mais amplo (como, por exemplo, as mulheres) às batalhas intelectuais e políticas que a autora vinha travando consigo mesma e com o mundo desde que começara a escrever.

Neste sentido, o que interessa ressaltar aqui é a opção por esta forma ficcional como tentativa de solucionar esteticamente uma questão que tanto Mary Wollstonecraft quanto outros autores de sua geração e de mesma sensibilidade política – como, por exemplo, Thomas Holcroft (1745-1809), Elizabeth Inchbald (1753-1821), e sobretudo Godwin – precisavam enfrentar para que seus escritos se tornassem armas eficientes de propagação da ideia, cara a estes autores, do indivíduo racional, voluntarista e consciente em suas escolhas, herdeiro direto das Luzes francesas. Em tal contexto, a geração “radical” de 1790 se via confrontada, no que se refere à composição ficcional, aos modelos consagrados pela ficção dita sentimental, em obras como *The Man of Feeling* (1771), de autoria do escocês Henry Mackenzie (1745-1831), que se estruturavam segundo outros princípios.

Em presença das adversidades do mundo, o herói deste tipo de romance tem um comportamento geralmente passivo, sucumbindo a seus fracassos, e a heroína se rende à vitimização inelutável associada à condição feminina – tudo isso frequentemente apresentado com um pano de fundo de história de amor fadada ao desastre. O mergulho na psicologia dos personagens e no elemento irracional, fragmentário do comportamento humano (algo que esta literatura compartilha com o gótico) acabava por forjar, segundo os autores “progressistas” da década de 1790, “não-conformistas” e simpatizantes dos valores da Revolução Francesa, um estilo que não se adequava exatamente ao que lhes interessava apresentar. Eles se sentiam deste modo impelidos a evitar os riscos de propor um retrato benevolente e irracional do ser humano que abrisse espaço demais para a sensação, e muito pouco para a ação. Uma das soluções plausíveis era trabalhar o romance no sentido de aproveitar o apelo realista inerente ao gênero e, ao mesmo tempo conduzi-lo, como forma, a uma estrutura que escapasse das armadilhas sentimentais.¹²

Regulate the Affections and Form the Mind to Truth and Goodness (1788); *The Female Reader; or, Miscellaneous Pieces, in Prose and Verse* (1789); *A Vindication of the Rights of Men* (1790); *A Vindication of the Rights of Woman* (1792); *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* (1794); e *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* (1796). Seu segundo romance, *The Wrongs of Woman; or, Maria* foi publicado postumamente em 1798.

¹² Sobre a literatura sentimental das décadas de 1770 e 1780 na Inglaterra e sobre os autores “progressistas”, ver Marilyn Butler, *Jane Austen and the War of Ideas*, especialmente os capítulos 1 e 2.

Segundo Marilyn Butler, o problema central que se colocava para estes autores – chamados de “jacobinos” por seus detratores – era a relação da ficção com a realidade empírica:

O núcleo essencial da posição do progressista é sua fé nos homens; os jacobinos compartilham esta fé com os sentimentalistas, e o que estão tentando fazer é afirmá-lo mais positivamente valorizando o lado ativo, voluntário da consciência humana e, ao mesmo tempo, minimizando sensações involuntárias como o amor físico. A principal dificuldade de um ponto de partida deste tipo, deve-se admitir, é que ele tem muito pouco ou nada a ver com o mundo observável, que é o tema do romancista. [...] Os melhores romances sentimentais, como os de Sterne e Mackenzie, basearam-se numa consciência contemporânea do comportamento humano cada vez mais sofisticada. Seus *insights* a respeito das ações dos personagens tinham validade psicológica genuína, mesmo que não resultassem num retrato completo. A reação da década de 1790 (e isto serve tanto para os conservadores quanto para os revolucionários) não está baseada na observação.¹³

A tese de Butler sugere, em última instância, que o que está em jogo nestes romances é a reavaliação do “realismo” ficcional setecentista à moda inglesa, cujos primeiros passos teriam sido dados justamente pela geração de meados do século através do romance epistolar à moda de Samuel Richardson, entre outros.¹⁴ Como explica Butler, o romance sentimental significou um passo adiante em termos de verossimilhança psicológica em relação ao romance de tipo richardsoniano, pois apresenta os meandros da alma humana com uma complexidade pouco dicotômica. A dificuldade para os “jacobinos” era evitar as fórmulas sentimentais e, ao mesmo tempo, representar de modo esteticamente satisfatório a trajetória deste indivíduo cujo perfil lhes interessava sugerir. Dito de outro modo, o problema que parecia se colocar para os autores do fim do século era o de construir enredos e personagens que contemplassem tanto os princípios que norteavam sua perspectiva política e social, quanto o material observável no mundo exterior para que o efeito de verossimilhança (primeiro *interna*, depois *externa*) se reproduzisse, sem perder de vista a relação que seus leitores já tinham estabelecido com o psicologismo veiculado pela literatura sentimental e pelo gótico.

¹³ Marilyn Butler, *Jane Austen and the War of Ideas*, p. 47.

¹⁴ Samuel Richardson (1689-1761), considerado pela crítica canônica como um dos fundadores do romance moderno inglês (ver Ian Watt, *A Ascensão do Romance Moderno*), é autor notadamente de *Pamela; or, Virtue Rewarded* (1740) e de *Clarissa, or, the History of a Young Lady* (1747-1748). Sobre a ideia de “realismo formal”, ver Ian Watt, *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding. (A Ascensão do Romance. Estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding)*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2010).

Para Marilyn Butler, as tentativas ficcionais por parte do grupo dos “jacobinos” de solucionar este problema não foram satisfatórias – salvo no caso de William Godwin e de Robert Bage.¹⁵ Segundo ela, o que acabam por fazer autores como Holcroft ou Inchbald é inserir personagens racionais e perfeitamente inocentes num ambiente irracional e perverso, resultando num impasse em termos de verossimilhança.¹⁶ Como romances de tese *avant la lettre*, tais textos têm pouca força ficcional e os personagens se perdem em formulações que se aproximam vagamente do que se observa nas relações humanas verdadeiras.

Os dois romances de Mary Wollstonecraft também entrariam nessa categoria e é dentro deste contexto que seu livro de viagens na Escandinávia se torna interessante. Ao escolher a forma das cartas, a autora escapa ao mesmo tempo às exigências de rigor associadas ao ensaio e ao panfleto (outro gênero praticado à exaustão no período pós-revolucionário) e às limitações que o romance parecia impor, para os “jacobinos”, em termos de enredo e elaboração de personagens. Livre de tais amarras genéricas, Wollstonecraft se lança numa travessia que ela apresenta, no *Advertisement* ao leitor, como pouco sistemática:

Ao escrever estas cartas desinteressadas, eu percebi que não podia evitar ser continuamente a primeira pessoa – “a pequena heroína de cada fábula”. Tentei corrigir esta falha, caso se trate de uma, já que elas [as cartas] eram destinadas à publicação; porém, conforme eu organizava meus pensamentos, minha carta, pensei, se tornava rígida e afetada: decidi, portanto, deixar meus comentários e reflexões fluírem sem restrição, pois percebi que não poderia oferecer uma descrição justa do que vi sem relatar os efeitos que diferentes objetos produziram na minha mente e nos meus sentimentos enquanto a impressão ainda estava fresca.¹⁷

Wollstonecraft avisa aos seus leitores, por conseguinte, que seu método é a ausência de método e que o único princípio norteador das *Cartas* seria o efeito das impressões sobre sua mente e seu coração. Tal ideia é novamente afirmada no seguinte

¹⁵ Bage (1728-1801) era filho de artesão e fora educado para continuar o ofício do pai. Foi dono de uma usina de papel até a sua morte. Autodidata, começou a escrever depois dos 50 anos. É autor, notadamente, de *Hermesprong; or, Man as He is Not* (1794).

¹⁶ Ver Marilyn Butler, *Jane Austen and the War of Ideas*, p. 56.

¹⁷ Mary Wollstonecraft, *Letters Written During a Short Residence...*, p. 3.

trecho da carta V, na qual ela explica que não lhe interessa obter informações fidedignas sobre uma batalha envolvendo suecos, russos e dinamarqueses em 1788:

Seria muito fácil procurar detalhes sobre tal envolvimento nas publicações da época; mas como esta maneira de preencher minhas páginas não faz parte do meu plano, eu provavelmente não deveria ter notado que a batalha ocorreu aqui, a não ser que fosse para relatar uma anedota que eu obtive de fonte confiável.¹⁸

Aparece aqui (involuntariamente?) a referência a um plano de trabalho, a um modo particular de editar o material recolhido a cada dia. Trata-se, a nosso ver, de apresentar uma narrativa que se quer deliberadamente “em construção”, que procura constantemente convencer os leitores de que apenas segue os ventos e marés do pensamento, do sentimento e da sensação, assim como muitos dos barcos em que Wollstonecraft frequentou durante os três meses na Escandinávia.

Como personagem de si mesma num enredo sugerido pelas diferentes etapas da viagem – cujos fins ela nunca deixa claros para os seus leitores –, a autora se esquivava dos impasses que parecia colocar o gênero romance e, no mesmo movimento, se afastava claramente da posição racionalista quase dogmática que a caracterizava desde o início de sua carreira – sobretudo nas duas *Vindications*. Neste sentido, as *Cartas da Escandinávia* se aproximam, em primeiro lugar, da tradição das “cartas familiares” como fontes de material “realista”. Tais cartas tiveram enorme sucesso e seus modelos se multiplicaram no mercado livreiro inglês sobretudo na segunda metade do século XVIII. A fascinação deste público leitor pelos manuais epistolares e pelos romances em carta dão a medida do modo como se construiu, numa Inglaterra setecentista de sensibilidade burguesa, a tênue fronteira entre ficção e realidade.

Títulos como *The Complete Letter-Writer; or Polite English Secretary, A New Academy of Compliments; Or, the Lover’s Secretary*, ou ainda o célebre *Letters Written to and for Particular Friends, on the Most Important Occasions* publicado em 1741 por Samuel Richardson, competiam pelo interesse de leitores e leitoras recém-letrados que buscavam guias para a correspondência pessoal.¹⁹ Em oposição ao modelo do epistolário clássico, o interesse das chamadas cartas “familiares” residia na óbvia relação de

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹ Foram pelo menos 160 publicações deste tipo durante o século XVIII na Inglaterra, sendo que mais de 70 apareceram depois de 1750. Ver a introdução de Alain Kerhervé a *The Ladies Complete Letter Writer* para informações sobre os principais manuais publicados, seus editores, seu público-alvo etc.

proximidade entre o remetente e o destinatário, o que estimularia uma sinceridade de expressão e um caráter coloquial cada vez mais relevantes dentro das dinâmicas de sociabilidade que periódicos como *The Spectator*, publicado em 1711-12, já defendiam.²⁰ Tais cartas implicavam também numa outra relação com a língua escrita. Alexander Pope, por exemplo, se orgulhava do fato de suas cartas pessoais conterem erros gramaticais e outras displicências, convencido (ou desejando convencer os outros) de que tais escritos eram, de fato, “displicentes ‘Emanações do Coração’”.²¹

A narrativa de ficção se apoderou rapidamente desse argumento, não sem desconsiderar o seu lado bem menos espontâneo – a saber, o fato de que a escrita é um gesto deliberado que inclui reflexão e artifício, muitas vezes com o intuito de atingir fins específicos. Thomas Keymer resume bem tal ambiguidade ao lembrar que o discurso epistolar setecentista parece se equilibrar entre dois extremos: de um lado, há o ideal expressivo, o ímpeto confessional; de outro, permanece o impulso retórico, manipulador, que transforma a carta no que Lovelace, o vilão do romance *Clarissa* (o mais elaborado romance epistolar de Richardson publicado em 1747-48), define como “premeditação da escrita”.²² Nesse sentido, a carta se torna um instrumento fundamental no debate de ideias, um veículo ficcional potente para investigações, curiosidades, lições, argumentos e questionamentos propriamente filosóficos de autores pertencentes a um amplo espectro ideológico ao longo do século XVIII.

A abundância de narrativas em cartas na literatura inglesa – e também na francesa – durante esse período aponta para tal interesse na forma epistolar como argumento de verossimilhança e como salvo-conduto para colocar em pauta assuntos que, apresentados em outro formato, não atingiriam seu público-alvo, seriam ignorados ou sumariamente censurados. Mary Wollstonecraft, missivista compulsiva e leitora atenta também em língua francesa, investe esse aparato de formas e ideias em seu pequeno livro de viagem, retomando inclusive o argumento (falacioso por excelência) da ausência de organização prévia de seu material literário. Neste contexto, interessa notar que as *Cartas da Escandinávia* retomam a estrutura herdada desta vasta literatura para necessariamente

²⁰ Publicado por Joseph Addison (1672-1719) e Richard Steele (1672-1729), ambos homens de letras e políticos, *The Spectator* saiu diariamente em Londres durante um ano e atingiu recordes de vendas, chegando a 4000 exemplares por dia. Uma das finalidades principais do periódico era discutir os costumes, os comportamentos, as modas do tempo através de ensaios, histórias, mas também pela publicação de supostas cartas de leitores.

²¹ Citado por KEYMER, Thomas. *Richardson's 'Clarissa' and the Eighteenth-Century Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 10.

²² *Ibid.*, pp. 10 e 15.

reinventá-la, pois é esse o destino de todos os gêneros que resistem ao tempo – cada momento histórico sugere outros conteúdos que remodelam as formas.

Tais conteúdos, aliás, também se transformam de acordo com o tempo histórico. Assim, o deleite dos leitores setecentistas pelas narrativas de viagem – imaginárias ou reais, escritas por personagens inventadas ou por figuras notórias, instaladas entre a ficção e a reportagem, a crítica social e o aprendizado do mundo – vinha de longe, mas ganha dimensão particular durante a viagem dessa intelectual inglesa pelos mares da Europa pós-Revolução Francesa. É preciso lembrar que, no contexto inglês, viajar se torna muito cedo parte central de uma identidade nacional em construção para a qual contribuem tanto os relatos de piratas em périplos longínquos quanto a crônica da vida cotidiana. Se a viagem se torna elemento definidor de um certo modo de ser inglês, é o *Grand Tour* no continente que fascina os filhos das elites da ilha durante o século XVIII, tornando-se etapa imprescindível na formação do verdadeiro *gentleman* – ainda que esse tipo de viagem significasse, para muitos, um risco de degradação moral e de libertinagem.²³ E não eram só os homens que viajavam: seja por obrigação familiar, seja por desejo de aventura, fato é que várias mulheres também saíam pelo mundo e contribuía, à sua moda, para alimentar um corpus de literatura de viagem que se equilibrava entre o relato fático e a narrativa de imaginação.

Nesse sentido, o caso de Wollstonecraft é paradigmático, pois ela se acostumara muito cedo a pegar a estrada por conta das múltiplas mudanças da família durante sua infância, e sua juventude foi igualmente pontuada por constantes viagens que contribuíram fundamentalmente para a sua formação humana, política e intelectual – notadamente a Portugal, para rever a amiga Fanny Blood, que morreria também após o parto; à Irlanda, para trabalhar como governanta para a aristocrática família Kingsborough; e à França para vivenciar a Revolução. Os ingleses se interessavam muito pelos relatos de viagem escritos por essas aventureiras – a abundância e variedade de escritos disponíveis nesse subgênero, de autoria de Lady Montagu, da baronesa Elizabeth Craven, da romancista Ann Radcliffe e de tantas outras, não deixa dúvidas a este respeito. Esta é, portanto, a segunda tradição na qual se inscreve o livro de Mary Wollstonecraft e

²³ O *Gentleman's Magazine, or the Monthly Intelligencer*, periódico extremamente influente na Londres da primeira metade do século XVIII publica artigos como “Of Travelling”, nos quais os autores tratam de desmoralizar o *Grand Tour*, apontando para todos os perigos que essa suposta viagem “educativa” pode representar para um jovem inexperiente. Cf. Elizabeth A. Bohls; Ian Duncan (ed.) *Travel Writing 1700-1830. An Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 13-14.

a autora certamente tinha consciência, ao planejar a publicação de suas cartas da Escandinávia, do poderoso apelo “realista” que representava a opção por tal formato.

Deste modo, a autora conduz seus leitores, através da experiência de sua personagem-narradora, pelas paisagens rudes e pelos costumes muitas vezes surpreendentes daqueles desconhecidos povos do norte buscando o equilíbrio tênue entre o relato fidedigno, a intimidade do *tête-à-tête* epistolar, a expressão imediata das impressões e a reflexão a respeito do que via. Vale lembrar que os países nórdicos não eram destino privilegiada dos autores viajantes, pois a Suécia, a Noruega e a Dinamarca estavam na periferia da Europa e eram vistas por muitos como países cujos costumes arraigados e a miséria reinante tinham pouco a ensinar aos franceses e ingleses. Por outro lado, interessa notar que o livro de Wollstonecraft não era pioneiro: em 1784, por exemplo, o clérigo e “historiador” William Coxe já havia publicado seu *Travels into Poland, Russia, Sweden and Denmark, Interspersed with Historical Relations and Political Inquiries*. Ainda que as semelhanças entre o livro de Coxe – que sempre conviveu entre as elites dos países por onde passou – e o de Wollstonecraft se resumam basicamente ao itinerário, talvez a leitura desse livro a tenha inspirado a enfrentar os mares nórdicos com um projeto editorial em mente.

Encontrar uma forma plausível que equilibrasse reflexão racional e expressão autêntica dos sentimentos e das sensações, eis o grande desafio que a autora parece tentar enfrentar nas páginas de seu livro de viagem. Tal recorte parece contradizer o que se encontra no resto de sua obra pois, em seus ensaios, refletir e sentir não ocupavam o mesmo espaço, mas lugares opostos no espectro político. Tal oposição colocava frequentemente a sensibilidade como o maior empecilho para que o progresso humano ocorresse de modo digno para homens e mulheres. É nesse âmbito que ressurge o conceito de “civilização”, evocado em tom argumentativo nas duas *Vindications*, e que reaparece aqui bastante transformado. É preciso lembrar que, no momento da publicação das *Cartas*, a palavra “civilização” já havia entrado para o uso corrente na língua inglesa (e na francesa). Seu significado se afinara em meados do século, para expressar, através de um só vocábulo, o que havia sido formulado antes, como explica Jean Starobinski, “de maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos,

desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo.”²⁴

Nas defesas dos direitos dos homens e das mulheres escritas por nossa autora no início da década de 1790, a ideia de *civilização* aparece de forma recorrente e está geralmente associada à noção de *progresso*, sendo que pesa sempre sobre ambos a sombra da parcialidade ou da falsidade. Dito de outra maneira, tal progresso pode ser dificultado pelo cultivo das aparências no lugar da moral, pela ausência de um verdadeiro refinamento do entendimento e dos afetos em nome de uma retórica vazia, ou pela valorização excessiva de regras sociais injustas que, no fim das contas, estão mais próximas da barbárie. Assim é que ela ataca, no panfleto em resposta a Burke, o direito herdado dos grandes proprietários de terra ingleses – e a supremacia dos primogênitos na hierarquia familiar –, indicando que:

A civilização que ocorreu na Europa foi muito parcial e, como qualquer costume que uma arbitrária questão de honra estabeleceu, refina os modos em detrimento da moral, fazendo com que sentimentos e opiniões recorrentes na conversação não tenham raízes no coração, nem pesem nas decisões mais ponderadas da mente. – E o que interrompeu o seu progresso? – propriedade hereditária – honras hereditárias.²⁵

Também é esse o tom, em *A Vindication of the Rights of Woman*, quando ela argumenta que “ou a natureza fez uma grande diferença entre homem e homem, ou a civilização que até agora ocorreu na Europa foi muito parcial.”²⁶ A autora se situa, com esses comentários e inúmeros outros em seus dois textos “políticos”, no grupo daqueles que compreendiam a ambiguidade intrínseca ao conceito de civilização e que, no emaranhado de significados que este carregava, procuravam atualiza-lo, talvez com o intuito de elucidar experiências históricas controversas e dolorosas. Wollstonecraft não cessa de apontar, em suas reflexões, para as tensões que os pares civilização e barbárie, civilização e selvageria, civilização e rudeza²⁷ colocavam em funcionamento nas sociedades inglesa e francesa, primeiros objetos de suas observações, defendendo sempre o princípio de racionalidade como saída para todos os impasses.

²⁴ Jean Starobinski, “A palavra ‘civilização’”. In: *As Máscaras da Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 14.

²⁵ Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men*, p. 8.

²⁶ Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Woman*, “Introduction”. Kindle Edition, Loc. 1668.

²⁷ Ver Pedro Paulo Pimenta. “Refinamento e civilização, ou como se colocar à altura de seu tempo”. In: *A Imaginação Crítica. Hume no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013, pp. 121-134.

A viagem à Escandinávia traz à tona tal discussão e a particularidade da forma resulta numa fatura – ou seja, num jogo entre forma e conteúdo – que adquire uma força retórica frequentemente ausente dos longos parágrafos um tanto repetitivos das duas *Vindications*. Os argumentos racionais ganham contornos absolutamente pessoais e os sentimentos adquirem uma lógica que aproximam inexoravelmente o leitor e a leitora da figura da personagem-narradora e de sua trajetória. Neste sentido, são as anedotas e as descrições das impressões que a natureza imprime na viajante que dominam majoritariamente as *Cartas*.

A personagem-narradora passa seu tempo a observar e comentar, através de histórias e de encontros passageiros, como se relacionam suecos, noruegueses e dinamarqueses com alguns dos temas que, dentro de sua perspectiva, marcam a presença, em cada sociedade, de um *élan* civilizatório mais ou menos apurado. Entra nesta lista temática uma grande variedade de assuntos que teriam sido abordados de maneira inteiramente diferente num panfleto político: o modo como são tratados os empregados (especialmente as mulheres que cuidavam das tarefas domésticas) e as crianças; a relação das pessoas com a cultura (teatro, leituras) e com a educação; os hábitos alimentares e sua relação o corpo; os paralelos entre o meio natural e o comportamento ético e moral dos indivíduos; a distância entre ricos e pobres; a importância dada ao comércio e à propriedade privada; o lugar da política na esfera pública; a liberdade da imprensa etc.

Na Segunda Carta, por exemplo, a personagem-narradora compartilha uma refeição com ricos mercadores de Gotemburgo, cidade dominada por grandes casas comerciais que se beneficiaram da neutralidade durante a guerra contra a França revolucionária. Tais homens, afirma ela, têm o hábito de relaxar à mesa, diante de uma refeição opulenta e bem alcoolizada, durante a qual não se fala de nada, pois nem a “literatura, nem as diversões públicas” oferecem assuntos para a conversação, nem há vida política suficiente que mereça discussão. A esfera de observação desses homens, diz ela, “determina a extensão da mente”.²⁸ E continua:

Quanto mais eu conheço do mundo, mais me convenço de que a *civilização* é uma *benção* não suficientemente estimada por aqueles que não seguiram a pista de seu *progresso*, pois não somente *refina nossos prazeres*, mas produz uma *variedade* que nos permite preservar a *delicadeza primitiva de nossas sensações*. Sem a ajuda da *imaginação*, todos os prazeres dos sentidos acabam por mergulhar na vulgaridade, a

²⁸ *Ibid.*, p. 14.

não ser que novidades constantes sirvam de substitutas para a imaginação, o que, sendo impossível, é a essa fadiga, eu suponho, que aludiu Salomão quando declarou que não havia nada de novo sob o sol! nada para as sensações comuns excitadas pelos sentidos. No entanto, quem negaria que *a imaginação e a compreensão são responsáveis por muitas, muitas descobertas* desde então, que parecem apenas prenúncios de outras ainda mais nobres e benéficas. Eu nunca encontrei muita *imaginação* em pessoas que não adquiriram o hábito da *reflexão*; e naquele estado social em que o julgamento e o gosto não são convocados, e formados pelo cultivo das artes e das ciências, pouco se encontra daquela delicadeza de sentimento e pensamento que pode ser caracterizada pela palavra *sentimento*.²⁹

Percebe-se no trecho a clara tentativa de associar pensamento e sentimento, a partir de uma ideia particular de civilização, através da força da imaginação. Tal imaginação, estimulada pela reflexão, mas também pelas artes e pela ciência, é o que diferencia, sob o ponto de vista de Wollstonecraft e de outros autores de sua geração, homens (e mulheres) em estados civilizatórios mais ou menos avançados. Neste sentido, prossegue ela, os suecos endinheirados alardeiam uma falsa superioridade na medida em que esta se apoia unicamente na fortuna. Para meio entendedor, meia palavra: nesta crítica aos toscos comerciantes pode-se reconhecer uma das bandeiras de Wollstonecraft, a defesa de um acesso mais amplo – sobretudo das mulheres – a algum tipo de educação formal.³⁰

Nas *Cartas*, os camponeses aparecem na situação inversa à dos mercadores. Acabam por ser os verdadeiros detentores da polidez natural que se quer benevolente e não vaidosa, e que sugere a todo instante a utopia de uma idade de ouro que pode ser reencontrada na proximidade com o que é natural. A natureza, além disso, aparece sempre como refúgio aos excessos e à fatuidade das cidades: “deixem-me, caros estranhos, escapar por vezes para os seus bosques, perambular às margens dos seus belos lagos, ou subir nas suas rochas para ver outras ainda, numa perspectiva infinita”.³¹ Ecoando ao fundo destas e outras divagações está a pergunta cuja resposta não se revela facilmente à nossa viajante: afinal, o que significa ser civilizado?

Na Terceira Carta, a personagem-narradora volta sua atenção para outro aspecto bastante pragmático. Ela observa a situação dos empregados domésticos, discutindo a ideia que ela intitula “igualdade racional”. Na Suécia, segundo ela, há total

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ Ela não se limitara à teoria, pois chegou mesmo a abrir uma escola para meninas em 1784 com suas irmãs em Newington Green, sem sucesso.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

desconhecimento de tal noção de “igualdade”. Ao contrário, a situação dos criados é dramática em função do pagamento ínfimo e das condições especialmente difíceis de trabalho, sobretudo no inverno. Ela aproveita para estabelecer uma comparação pouco elogiosa com seu país natal, afirmando que:

O tratamento dado aos criados na maioria dos países é, eu concedo, muito injusta; e na Inglaterra, que se vangloria como terra da liberdade, é muitas vezes tirânico. Frequentemente, com indignação, eu ouvi cavalheiros declararem que nunca permitiriam a um empregado de responder-lhes; e damas de sensibilidade requintada, que se exclamavam constantemente contra a crueldade do povo em relação à criação bruta [os animais], esqueceram, em minha presença, que seus atendentes tinham sentimentos humanos, além do aspecto.³²

A experiência pessoal atravessa constantemente a análise, o sentimento nunca deixa de filtrar a observação. Mais adiante, é com entusiasmo que ela exclama, ainda a propósito da relação entre patrões e criados: “Há tanto charme na ternura! – É tão encantador amar nossos semelhantes [...]”.³³ Compartilhar sentimentos humanos prevalece como critério de evolução de uma sociedade e, neste sentido, a Inglaterra também deixa a desejar, já que ser civilizado significaria, também, valorizar o “charme” de tal “ternura”. Resta como não-dito a situação na França, cuja imagem é globalmente positiva, mas permanece ambígua ao longo das cartas.

O tom de nostalgia em relação aos caminhos que toma o progresso reaparece ainda num contexto diverso – durante a visita que a personagem-narradora faz às obras do canal de Trollhättan (Carta XVII), um canteiro que empregava mais de 900 homens. Observá-lo inspira nela uma sensação de caos – como se as máquinas e os trabalhadores tivessem se transformado num grande monstro –, assim como a tristeza de perceber que tal ambiente natural perderia para sempre o que tinha de sublime e de solitário. No meio disto tudo, ela identifica, com surpresa, um menino pescando, meio escondido por detrás de uma rocha. O pitoresco inusitado se mistura aqui ao lamento pelo mundo como ele poderia ser.

São inúmeras as situações e anedotas em que a personagem-narradora procura compreender, de modo ao mesmo tempo racional e sensível, os desdobramentos de uma modernidade que se revela muitas vezes brutal à sua sensibilidade setecentista. Nesse sentido, as *Cartas* da Escandinávia tornam-se um texto de apreensão total quase

³² *Ibid.*, pp. 17-18.

³³ *Ibid.*, p. 24.

impossível por sua estrutura propositalmente “descosturada” e, em certos momentos, mesmo caleidoscópica. Seja como for, dois elementos fundamentais permanecem como pano de fundo neste pequeno livro de viagens em modo epistolar.

O primeiro, já se imagina, é a Revolução Francesa, pois que interessa a Mary Wollstonecraft (e a outros autores “progressistas” de seu tempo) avaliar e compreender, profundamente, as consequências políticas, sociais, éticas e morais do que estava acontecendo na França. Ela chegou mesmo a começar a redação de uma *Historical and Moral View on the Origin and Progress of the French Revolution*, mas não levou o projeto adiante. Nas *Cartas*, a presença da Revolução é constante, seja para medir os avanços em alguma área específica da vida social, seja para avaliar a organização do poder nos países que ela visitou, ou ainda para prever a chegada dos ventos da mudança política naquelas paragens.

O segundo elemento a se considerar é a influência, mais ou menos direta, da obra de Jean-Jacques Rousseau – sobretudo as *Confissões* (publicação da primeira parte em 1782), mas igualmente *Emílio* (1762) ou ainda *A Nova Heloísa* (1761). Os “jacobinos” compartilhavam a fascinação por Rousseau em suas diferentes facetas – por suas ideias a respeito da educação; pela ousadia autobiográfica das confissões; ou ainda pelas concepções de sociedade e de civilização. A relação de Wollstonecraft com o autor genebrino é controversa por diversos motivos. Interessa à autora inglesa refletir sobre a autonomia nos métodos educacionais, mas a submissão de Sophie no *Emílio* impede sua adesão absoluta ao pensamento rousseauista neste quesito. Ao mesmo tempo, fascinava-lhe (assim como a outros escritores ingleses seus contemporâneos) a coragem apresentada, nas *Confissões*, pelo relato da intimidade. Wollstonecraft compartilhava ainda com Rousseau, de modo relativamente consciente, a preocupação pela independência de espírito, em oposição a qualquer lógica gregária, assim como uma relação particular com o mundo natural.

Ingredientes centrais das *Cartas*, a presença da Revolução e a influência de Rousseau – assim como do pensamento iluminista francês em geral – ainda restam a ser devidamente investigados. De todo modo, em sua busca por uma forma que integrasse rigor de analítico e preocupação em restituir a dimensão imediata e sensível de suas observações, Wollstonecraft parece ter encontrado uma linguagem peculiar e extremamente moderna para lidar com as experiências pessoais e políticas daquele fim de século atormentado.

Referências bibliográficas:

- BOHLS, Elisabeth A. & DUNCAN, Ian (Ed.). *Travel Writing 1700-1830. An Anthology*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Introduction by A.J. Grive. London: Everyman's Library, 1967.
- BUTLER, Marilyn. *Romantics, Rebels, and Reactionaries. English Literature and its Background 1760-1830*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- _____. *Jane Austen and the War of Ideas*. Oxford: Oxford University Press/ Clarendon Press, 1976.
- KERHERVÉ, Alain (Ed.) *The Lady's Complete Letter Writer*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- KEYMER, Thomas. *Richardson's 'Clarissa' and the Eighteenth-Century Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PERROT, Michelle. *Mon histoire des femmes*. Paris: France Culture / Editions du Seuil, 2006.
- PIMENTA, Pedro Paulo. "Refinamento e civilização, ou como se colocar à altura de seu tempo". In: *A Imaginação Crítica. Hume no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2013.
- POOVEY, Mary. *The Proper Lady and the Woman Writer. Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- RENDALL, Jane. *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*. New York: Palgrave, 1985.
- STAROBINSKI, Jean. "A palavra 'civilização'". In: *As Máscaras da Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Letters Written in Sweden, Norway, and Denmark*, Edited with an introduction and notes by Tone Brekke and Jon Mee. Oxford: Oxford University Press, 2009. Kindle Edition.
- _____. *Lettres de Scandinavie de Mary Wollstonecraft*, tradução e notas de Nathalie Bernard e Stéphanie Gourdon. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2013.

_____. *A Vindication of the Rights of Men. A Vindication of the Rights of Woman. An Historical and Moral View of the Revolution in France*. Edited with an introduction and notes by Janet Todd. Oxford: Oxford University Press, 1999. Kindle Edition.

GORDON, Lyndall & GUNNAR, Molden. “The Treasure Seeker”. *The Guardian*. Edição de 8 de janeiro de 2005. Disponível em:

<http://www.theguardian.com/books/2005/jan/08/featuresreviews.guardianreview7>

Recebido em: 11/08/2017 – *Received in: 08/11/2017*

Aprovado em: 02/09/2017 – *Approved in: 09/02/2017*

Verdade, sentimento e política em Rousseau¹

Truth, feeling and politics in Rousseau

Evaldo Becker*

Resumo: No presente artigo, temos por objetivo, examinar o conceito de “verdade” em Rousseau e as vinculações deste, com os conceitos de virtude, linguagem, sentimento e política. Por se tratar de uma preocupação recorrente, que não o abandona em fase alguma da vida e por permear seus diversos escritos é que nos propomos a investigá-la. Para tanto utilizaremos, principalmente os seguintes textos: *O Discurso sobre as ciências e as artes*, os *Devaneios do caminhante solitário*, o *Emílio* e *As Confissões*.

Palavras-chave: Rousseau, verdade, sentimento, política.

Abstract: My aim in this article is to explore the concept of “truth” in Rousseau, and its connections with the concepts of virtue, language, feeling and politics. The reason why I embark on this exploration is that it involves a recurrent concern of Rousseau’s, which is not abandoned by him at any point in life and which underlies many of his writings. To that end, I set out to make particular use of the following texts: *Discourse on the Sciences and Arts*, *Revelries of a Solitary Walker*, *Émile* and *The Confessions*.

Keywords: Rousseau, truth, feeling, politics

Eu sabia que todo o meu talento só emanava de um certo calor d’alma sobre as matérias de que queria tratar, e só o amor do grande, do belo, da verdade, poderia animar meu gênio.

(ROUSSEAU, *As Confissões*).

No presente artigo, temos por objetivo, examinar o conceito de “verdade” em Rousseau e as vinculações deste com os conceitos de virtude, linguagem, sentimento e política. Ao abrirmos o primeiro livro das célebres *Confissões* nos defrontamos com a

¹ Este artigo foi desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Sergipe.

* Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Aracaju, SE, Brasil. Contato: evaldobecker@gmail.com

pretensiosa frase: “Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem”². Essa preocupação de Rousseau em tratar do tema da verdade já vinha de longa data, de quando ainda se auto-atribuía a designação: *Cidadão de Genebra* e se dizia comprometido com a tarefa de “dedicar sua vida à verdade”. Ela não o abandona, mesmo quando ao final de sua existência, afastado da vida em sociedade, dizendo-se “sozinho na Terra”, e tendo apenas a si mesmo como “irmão, próximo, amigo e companhia”; dedica seus últimos momentos, para em seus *Devaneios do caminhante solitário*, pensar ainda o problema da verdade; de sua utilidade em sociedade e mesmo fora dela, para atender às exigências da consciência e da ética.

Por se tratar de uma preocupação recorrente, que não o abandona em fase alguma da vida e por permear seus diversos escritos é que nos propomos a investigá-la. Para tanto utilizaremos, principalmente os seguintes textos: *O Discurso sobre as ciências e as artes*, os *Devaneios do caminhante solitário*, o *Emílio* e *As Confissões*.

No *Discurso sobre as ciências e as artes*, texto publicado em 1750, e que lançou Rousseau como escritor, atribuindo-lhe súbito reconhecimento, o autor já demonstra a tônica de sua preocupação, qual seja, a relevância concedida à questão da verdade e da utilidade da mesma, tendo em vista a felicidade do gênero humano³. Ao tratar da questão proposta, Rousseau salienta que a utilização dos conhecimentos e das artes teria contribuído basicamente para aumentar as desigualdades sociais e para mascarar os sentimentos humanos, contribuindo para o engodo e auxiliando assim, na corrupção e no aumento o mal-estar percebido em sociedade. Segundo Rousseau:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios.⁴

² ROUSSEAU, *As Confissões*, I, p. 7.

³ No prefácio ao *Primeiro Discurso* Rousseau escreve acerca da questão proposta pela Academia de Dijon, sobre se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes, que esta era uma “das maiores e mais belas questões jamais agitadas” e que longe de ser uma “sutileza metafísica” tal como as que haviam dominado a literatura, tratava-se de uma “daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p.188).

⁴ ROUSSEAU, *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p. 191.

A linguagem, que segundo o autor, surge em função das paixões morais e da necessidade de compartilhar os sentimentos, vai ao longo do tempo, ganhando em clareza e perdendo em transparência⁵. É a dificuldade em perceber a intenção que existe por detrás dos discursos ou o verdadeiro sentimento que se esconde por detrás do cumprimento feito conforme as regras de polidez, que Rousseau denuncia como sendo uma das principais causas que contribuíram para afastar os homens uns dos outros e de si mesmos; fazendo com que optem por parecer o que melhor lhes convém, disfarçando seus verdadeiros sentimentos e intenções. Tais dificuldades que nasceram com o convívio social foram se tornando cada vez maiores e mais presentes em todos os âmbitos da sociedade, desde as relações pessoais até as relações políticas. A crítica às ciências e às artes, bem como aos costumes estabelecidos, geraram inúmeras acusações e escritos contra o autor e sua obra. Na *Carta ao Sr. Padre Raynal*, escrita em resposta a um destes escritos, Rousseau escreve:

Sei de antemão, quais as palavras grandiosas com que serei atacado: luzes, conhecimentos, leis, moral, razão, decoro, consideração, doçura, polidez, educação etc. A tudo isso só responderei com duas outras palavras que soam ainda mais fortes ao meu ouvido: Virtude! Verdade! Gritarei sem cessar: Verdade! Virtude! Se alguém nelas só perceber palavras, nada mais tenho a dizer-lhe.⁶

A questão da verdade está diretamente relacionada ao discurso, bem como à atitude política exercida em sociedade. Segundo o genebrino, na sociedade da época não se ousava mais parecer tal como se era, e “sob tal coação perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata [...]”⁷. Rousseau critica veementemente essa submissão à opinião, essa falta de autenticidade. Após a premiação do *Primeiro Discurso*, segundo seu próprio relato nas *Confissões*, ele é tomado de um “surto de virtude”. Então, para que suas atitudes coincidissem com suas ideias, para que não fossem meras palavras ou máximas impraticáveis; e para se manter livre para dizer a verdade, Rousseau recusa uma pensão

⁵ Starobinski, em *A Transparência e o Obstáculo*, trata amplamente da questão das aparências na obra de Rousseau, e dos malefícios oriundos destas. Já no primeiro capítulo, lemos: “o parecer e o mal são uma e mesma coisa” (p.16).

⁶ ROUSSEAU, *Carta ao Sr. Padre Raynal*, p. 229.

⁷ ROUSSEAU, *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, p.192.

do rei, que lhe foi ofertada após a execução de sua ópera na corte de Luís XIV. Sobre esse episódio peculiar escreve Rousseau:

é verdade que eu perdia a pensão que de algum modo me haviam oferecido, mas também me isentava do jugo que ela me imporia. Adeus liberdade, verdade, coragem. Como ousar falar em independência e desinteresse? Teria que me lamentar ao falar, ou calar-me, se recebesse essa pensão.⁸

Rousseau pretende se distinguir aqui dos filósofos que, segundo ele, tudo fazem para despojar os povos de seus direitos e para bajular os poderosos. Ele não quer se igualar a estes “sofistas pagos” ou “penas servis”, nem tampouco, aos “rabiscadores de papel”, que só querem agradar à multidão. Em seu entender, “nada de vigoroso, nada de grande pode partir de uma pena venal” e para “poder ousar dizer grandes verdades, é preciso não depender do seu lucro”.⁹

A crítica rousseuniana à sociedade da época que valorizava mais o parecer do que o ser, crítica à sociedade que, segundo ele, se contentava com belos discursos, mesmo que estes não coincidisse com belas ações; crítica à bajulação¹⁰ feita na esperança de obter favores, leva Rousseau a tomar atitudes que acabam por forçar querelas com seus companheiros da *Encyclopédie*. Tal fato é relatado nas *Confissões*, onde o autor afirma que foi menos sua celebridade literária que sua “reforma pessoal” que lhes atraiu inveja. Eles teriam talvez lhe perdoado brilhar na arte de escrever, “mas não me puderam perdoar que eu desse por minha conduta um exemplo que parecia importuná-los”.¹¹ Gilda Naécia, em seu livro: *Platão, Rousseau e o Estado Total* escreve:

Rousseau, político moralista, voltado para o lado prático das coisas, interessa-se pelas questões teóricas enquanto transmutáveis em regras de ação. Na verdade, sua ruptura com a ilustração prende-se menos a uma rejeição da razão e mais a uma crítica à postura dos filósofos das luzes em relação a ela. Rousseau é contrário à redução do homem à racionalidade pura e dá um grande valor ao sentimento.¹²

⁸ ROUSSEAU, *As Confissões*, III, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰ Na nota “i” do *Segundo Discurso*, Rousseau já indicava que os cidadãos deveriam animar o “zelo dos chefes dignos, mostrando-lhes sem temor e sem adulação a grandeza de sua missão e o rigor de seu dever” (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p.137).

¹¹ ROUSSEAU, *As Confissões*, III, p. 25.

¹² BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*, p. 154.

No livro IV do *Emílio* Rousseau afirma que um dos erros de sua época é o de “sempre empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito. [...] Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos a palavras nossos preceitos; nada pusemos nas ações”.¹³ As línguas já não expressam o verdadeiro sentimento, possibilitando a distinção entre o discurso e o sentimento que se esconde. Ocorre a cisão entre a fala ou o convencimento, e a ação por detrás do discurso. Achando-se a linguagem e o homem corrompidos, é preciso então, estabelecer novos critérios para perceber a verdade e poder agir em sociedade. No *Emílio* Rousseau escreve: “para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações”.¹⁴

No momento em que a verdade se afasta do discurso ou melhor dizendo, no momento em que o discurso dissimula a verdade, o critério para a percepção desta, é a própria ação pública, no sentido de que esta não desminta o que a palavra afirma. Acerca dessa unidade entre palavra e ação, Rousseau afirma que: “Para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala”.¹⁵

Ou seja, no momento em que a palavra já não corresponde ao sentimento, no momento em que verdade e discurso não coincidem, torna-se necessária a perspicácia para que se perceba nas ações o que se disfarçou pela eloquência. Rousseau sugere por vezes que se atribua maior papel à inflexão e ao sentimento presentes na linguagem; essas qualidades do discurso poderiam se constituir enquanto indicativos do sentimento e da verdade, coisa que a lógica por si só não possibilitaria.¹⁶

A questão do sentimento e do discurso não é preocupação simplesmente teórica, ou como ele mesmo diria: “uma sutileza metafísica”. Em suas *Confissões* Rousseau relata o trecho de uma carta enviada à Mme. De Verdelin, onde escreve: “se algumas vezes minhas expressões são equívocas, eu me esforço para que minha conduta lhes determine o sentido”.¹⁷

¹³ ROUSSEAU, *Emílio*, p. 440.

¹⁴ *Ibid.*, p. 312.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ No *Emílio*, Rousseau escreve acerca deste caráter passional do discurso: “Sendo a primeira lei do discurso a de se fazer ouvir, o maior erro que se possa cometer é falar sem ser ouvido. Vangloriar-se de não ter inflexão é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. A inflexão é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. A inflexão mente menos do que a palavra; talvez por isso, seja tão temida pelas pessoas bem educadas” (*Ibid.*, p. 61).

¹⁷ ROUSSEAU, *Confissões*, III, p. 271.

Seu desagrado em relação à sociedade da época, bem como sua recusa em se sujeitar aos modismos e costumes; aliado a um temperamento por vezes hostil e misantropo, levam Rousseau a isolar-se do convívio dos salões e a recolher-se para se dedicar a “fazer uma obra única, de uma veracidade sem exemplo, a fim de que, pelo menos uma vez, se pudesse ver um homem tal como ele é interiormente”.¹⁸ No entanto, essa obra na qual Rousseau visava desnudar-se e dar-se a conhecer completamente, em toda a transparência e autenticidade possível, parece não ter atingido em todo o alcance possível, o objetivo almejado. Também em função da acolhida negativa que teve a mesma, Rousseau resolve empreender novos esforços, a fim de que se não a sua geração, ao menos alguma geração vindoura pudesse ter uma visão mais completa e veraz de sua personalidade e de suas intenções.¹⁹ Tal é precisamente a intenção que o motiva a escrever seus *Diálogos*. Finalmente, um último esforço empreendido por Rousseau à guisa de elucidação e reflexão acerca da questão da “verdade” é realizado em seus *Devaneios*, principalmente na *4º Caminhada*.

Após todas as querelas com os companheiros da *Encyclopédie*,²⁰ após as perseguições sofridas em função do *Contrato Social*, e do *Emílio*, após ter-se afastado do convívio dos “Salões”, e depois de ter abandonado a intenção de esclarecer seus contemporâneos, Rousseau escreve na *1º Caminhada*:

Eis-me, portanto, sozinho na Terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime. [...] Teria amado os homens a despeito deles próprios. [...] Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes, enfim, para mim, visto que o quiseram.²¹

¹⁸ *Ibid.*, III, p. 251.

¹⁹ Sobre esta questão Rousseau escreve nos *Devaneios*: “contava ainda com o futuro e esperava que uma geração melhor, examinando com maior cuidado seus julgamentos sobre minha pessoa e seu procedimento para comigo, viesse esclarecer facilmente a fraude dos que a dirigem e me visse finalmente como sou. Foi essa esperança que me fez escrever meus Diálogos e que me sugeriu mil loucas tentativas para os fazer chegar a posteridade” (ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário*, p. 25).

²⁰ Sobre a relação e Rousseau e Diderot indicamos aqui o artigo “A Interlocução entre os ‘irmãos inimigos’ Diderot e Rousseau”, de Ricardo Monteagudo, publicado na coletânea intitulada *Variações Filosóficas: entre a Ética e a Política*. Organizada por A.C. Santos e Publicada pela UFS no ano de 2004. Já no que se refere à relação de Rousseau com os membros da *Encyclopédie* remetemos ao livro de René HUBERT. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris, Librairie Universitaire J. Gamber editeur, 1928.

²¹ ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário*, p. 23.

Teria sido o respeito à divisa escolhida de “dedicar sua vida a verdade”, e de pôr em prática os preceitos morais por ele defendidos que motivaram seu exílio do convívio social²². No entanto, sua atitude agora é outra, já não se trata de reformar políticas, propor modificações nas instituições ou escrever libelos de repúdio a atitudes que, segundo ele, poderiam corromper os costumes e a vida política de certos povos, como ocorre, por exemplo, na *Carta à D’Alembert*. Sua preocupação agora situa-se em outro âmbito; ele tem em vista uma reforma ou um exame pessoal e particular. Mesmo sentindo-se afastado da sociedade (apesar de estar morando em Paris),²³ Rousseau preocupa-se com o problema da “verdade” enquanto questão ética relacionada à consciência e a “seu instinto moral”.²⁴ É nesse sentido que ele escreve na primeira *Caminhada*, datada de 1776:

Não devo nem quero mais ocupar-me senão comigo mesmo. É nesse estado que retomo a continuação do exame sincero que outrora chamei minhas confissões. Consagro meus últimos dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar de antemão as contas que não tardarei a dar de mim mesmo.²⁵

Rousseau passa então a inventariar suas atitudes ao longo da vida, e refletindo acerca da divisa que escolhera, “de dedicar sua vida à verdade”, percebe que apesar de sua intenção, muitos fatos não condiziam com seu propósito. Nosso autor percebe que por várias vezes deixou de dizer a verdade ou que seus projetos não haviam se realizado conforme sua intenção inicial, dando margem à mal-entendidos. Na 4ª *Caminhada*, que é motivada pelas reflexões acerca de Plutarco e principalmente do tratado *Como tirar proveito de seus inimigos*; devido a um escrito do Abade Rosier que havia sugerido que Rousseau não fazia jus a seus discursos, o genebrino escreve:

Quando escolhi minha divisa, sentia-me feito para merecê-la e não duvidava de que dela não fosse digno, quando, diante das palavras do padre Rosier, comecei a examinar-me mais seriamente. Então,

²² “Rousseau escrevera em 1758 em sua correspondência: ‘*vitam impendere vero* (dedicar minha vida à verdade), eis a divisa que escolhi e da qual me sinto digno’. Tal divisa lhe foi inspirada por Juvenal (*Sátiras*, IV, 9)”, nota de Fúlvia Maria Luiza Moretto, extraída da tradução brasileira dos *Devaneios* de Rousseau, p.55.

²³ Cf. o verbete *Rêveries du promeneur solitaire*, de autoria de A. Tripet: “Rousseau escreve os *Devaneios* em Paris entre os anos de 1776 e 1778, pouco antes de se mudar para Ermenonville, onde morrerá no dia 2 de julho de 1778” (Verbetes disponível em TROUSSON, R. & EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean Jacques Rousseau*, p. 807).

²⁴ Rousseau escreve nos *Devaneios*: “em todas as questões de moral difíceis [...] sempre consegui resolvê-las antes pelo ditame de minha consciência que pelas luzes de minha razão. O instinto moral nunca me enganou...” (ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário* p. 58).

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

investigando-me com maior cuidado, fiquei muito surpreso com o número de coisas inventadas, que me lembrava de ter dito como verdadeiras, enquanto, intimamente orgulhoso de meu amor pela verdade, sacrificava-lhe minha segurança, meus interesses, minha pessoa, com uma imparcialidade de que não conheço nenhum outro exemplo entre os humanos. O que mais me surpreendeu foi o fato de que, lembrando-me dessas coisas enganadoras, não sentia nenhum verdadeiro arrependimento. Eu, cujo horror pela falsidade nada tem no meu coração algo que se lhe assemelhe.²⁶

Rousseau percebe, conforme ele mesmo afirma na página anterior à da passagem citada acima, que o “conhece-te a ti mesmo”, não é uma tarefa tão fácil de ser aplicada como julgara nas *Confissões*. Mas mesmo percebendo que por várias vezes havia faltado com a verdade, ele não se mostra arrependido e isso se dá em função do que será exposto na sequência da *Caminhada*. Rousseau menciona a lembrança de um livro onde lera que: “mentir é esconder uma verdade que deve ser manifestada” e, nesse sentido, a conclusão extraída por ele é que “calar uma verdade que não se é obrigado a dizer não é mentir”. Ele apresenta então algumas distinções entre “verdades” que seríamos obrigados a expor e as que não diriam respeito ao bem público e que, conseqüentemente, poderíamos nos isentar de apresentá-las. Segundo ele, as “verdades que não possuem nenhuma espécie de utilidade na instrução nem na prática” não poderiam ser um bem devido aos demais, haja vista que não são sequer um bem. Uma “verdade” que não possui nenhuma utilidade em relação aos demais, não mereceria ser levada a sério. Rousseau afirma na sequência do argumento que:

[...] a verdade devida é a que interessa à justiça, e aplicar a palavra verdade às coisas vãs cuja existência é indiferente a todos e cujo conhecimento é inútil a tudo significa profanar essa verdade sagrada. A verdade despojada de qualquer espécie de utilidade, mesmo possível, não pode [...] ser uma coisa devida e, por conseguinte, aquele que a cala ou mascara não mente.²⁷

Rousseau estabelece uma diferença entre o que chama de mentira e o que poderíamos chamar de ficção. Segundo ele, “mentir sem proveito nem prejuízo para si nem para outrem [...] não é mentira, é ficção”.²⁸ Além disso, a ficção ou a fábula tem por

²⁶ *Ibid.*, p. 56.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

²⁸ *Ibid.*, p. 59. Rousseau ressalta que para o “seu homem verdadeiro”, “justiça e verdade” são duas palavras sinônimas. Bento Prado Junior em um artigo intitulado *Não dizer a verdade equivale a mentir*, comenta sobre esta passagem, que o conceito de veracidade utilizado por Rousseau é mais exigente do que o de Aristóteles, por exemplo, que chegava a tolerar certas formas de “jactância” e afirma ainda que “pouco

função apenas “envolver verdades úteis sob formas claras e agradáveis”. A distinção estabelecida por Rousseau entre o que ele considera mentira e o que considera como sendo apenas fábula ou ficção tem como critério a justiça e a utilidade pública. O limite exato, segundo Rousseau, está no seguinte: “tudo o que sendo contrário à verdade, e não interessa de maneira nenhuma à justiça, é apenas ficção”, e afirma ele: “quem quer que reprove a si mesmo uma pura ficção, como se fosse uma mentira, tem a consciência mais delicada do que eu”.²⁹

Rousseau critica ainda aqueles que em sociedade se pretendem sinceros, mas sua sinceridade só se refere a banalidades e a eventos que não lhes dizem respeito;³⁰ mas que em questões nas quais seu interesse está envolvido, toda sua dedicação em precisar os fatos e as circunstâncias desaparece em prol do benefício próprio. Nesse sentido, afirma ele:

A diferença [...] que há entre o meu homem sincero e o outro é que o homem da sociedade é rigorosamente fiel a toda verdade que não lhe custa nada, mas não vai além, enquanto o meu nunca a serve tão fielmente como quando é preciso imolar-se por ela.³¹

Nesse sentido, lembramos aqui as palavras de Bento Prado Jr. que ao final do artigo intitulado *Não dizer a verdade equivale a mentir?* afirma que “não é a verdade que importa, mas a maneira de dizer e seus efeitos. Não é o que você diz que importa, mas o que você faz com o que você diz”.³² No entanto, apesar de não reprovar as pequenas inverdades ou ficções que não dizem respeito à justiça e que não prejudicam ninguém, e nesse sentido, justificar perante o público muitas das “ficções”³³ que afirmava ter dito, e

importa se o texto é apologético e se o ‘homem verdadeiro’ de Rousseau é o próprio Jean-Jacques” (PRADO Jr, 2008, 367).

²⁹ ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário*, p. 60.

³⁰ Nos *Devaneios* Rousseau escreve: “Vi esse tipo de pessoas que em sociedade chamamos sinceras. Toda sua sinceridade se esgota em conversas inúteis, para citar fielmente os lugares, as datas, as pessoas, em não se permitir nenhuma ficção, em não alterar nenhuma circunstância, em nada exagerar. Em tudo o que não toca seu interesse, são, em suas narrações, da mais inviolável fidelidade. Mas, se for preciso tratar de algum assunto que lhes diga respeito, de narrar algum fato que as toque de perto, todos os artificios são empregados para apresentar as coisas sob a aparência que lhes for mais vantajosa e, se a mentira lhes for útil, e elas mesmas se abstêm de dizê-la, favorecem-na com habilidade e agem de maneira que venha à baila, sem que lho possam imputar. Assim o quer a prudência: adeus à sinceridade”. (*Ibid.*, p.60.)

³¹ *Ibid.*, p. 61.

³² PRADO JR, *Não dizer a verdade equivale a mentir?*, p. 374.

³³ Rousseau afirma na quarta *Caminhada*: “Frequentemente, contei muitas fábulas, mas muito raramente menti. Seguindo esses princípios, dei aos outros muitas oportunidades de me atacarem, mas não prejudiquei quem quer que fosse e não atribuí a mim mesmo maior vantagem do que me era devida. É unicamente por essa razão, parece-me, que a verdade é uma virtude. Em qualquer outro sentido, ela não é para nós senão

em função das quais teria dado margem aos ataques sofridos, – que nesse caso, se aceitarmos seu argumento, teriam sido injustos, pois suas ficções de forma alguma poderiam ser consideradas mentiras – Rousseau, entretanto, realiza ainda um último movimento no argumento exposto na quarta *Caminhada*.

Apesar de não ferirem a virtude ou se configurarem enquanto injustiças praticadas contra seus concidadãos, tais ficções, narradas no intuito de agradar aos ouvintes nas “rodinhas dos Salões”, não poderiam condizer com a divisa que escolhera. Além do que, essas ficções ditas no intuito de agradar ao público poderiam se configurar enquanto submissão ao jugo da opinião, traíndo a fidelidade devida a si mesmo. Rousseau se pergunta se nesse cuidado em perceber o que devia aos outros não teria deixado de examinar o que devia a si mesmo. A resposta a tal questão é expressa da seguinte maneira:

Se é preciso ser justo para com os outros, é preciso ser sincero para consigo mesmo, é uma homenagem que o homem de bem deve prestar à sua própria dignidade. Quando a esterilidade de minha conversa me obrigava a supri-la com inocentes ficções; agia mal porque, para divertir os outros não se deve aviltar a si mesmo.³⁴

A necessidade da verdade auto imposta torna-se para Rousseau uma exigência ética que tem por juiz a consciência. Mesmo que não tivesse prejudicado seus concidadãos, ainda assim, as “ficções ditas”, não poderiam condizer com o respeito devido a si próprio, e principalmente à divisa escolhida. A esse respeito, escreve o seguinte:

Essa divisa me obrigava, mais do que a qualquer outro homem, a uma profissão mais rigorosa da verdade, e não bastava sacrificar-lhe, em qualquer ocasião, meu interesse e meus gostos, teria sido necessário sacrificar-lhe também minha fraqueza e meu natural tímido. [...] nunca a falsidade ditou minhas mentiras, todas vieram da fraqueza, mas esse fato me desculpa muito mal. Com uma alma fraca podemos, no máximo, nos defender contra o vício, mas ousar professar grandes virtudes significa ser arrogante e temerário.³⁵

A questão da “verdade” em Rousseau, dá margem a duas possibilidades, sendo que ambas acabaram por se efetivar em sua vida. Uma delas é a não submissão ao jugo

um ser metafísico, de que não resulta nem bem nem mal” (ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário* p. 66).

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

³⁵ *Ibid.*, p.67.

da opinião e a consequente adoção de uma postura crítica em relação aos costumes vigentes.³⁶ Esse afã de verdade e de autenticidade acaba por se transformar, durante boa parte de sua vida, em uma postura crítica e belicosa, expressa através de anátemas e controvérsias que geraram as querelas e a solidão provinda do afastamento e do exílio. Por outro lado, a exigência de verdade acaba tendo como resultado a solidão da *rêverie* (devaneio). Segundo Michel Delon: “A *rêverie* e o anátema são duas manifestações extremas da solidão de Rousseau”.³⁷

Rousseau, ao final da vida, afastado das querelas, mas também do convívio social, dedica seus pensamentos e suas preocupações para ainda tematizar a questão da verdade e a tentar alcançá-la. Ao final do *Quarto devaneio*, escrito entre a primavera e o verão de 1777, bastante próximo de sua morte, e após ter reconhecido que por várias vezes faltou com a verdade, ou com o respeito a si próprio; como quando, as expensas de si mesmo, queria agradar os demais, Rousseau escreve:

[...] a máxima de Sólon é aplicável a todas as épocas e nunca é tarde demais para aprender, mesmo com seus inimigos, a ser sensato, sincero, modesto e a menos presumir de si mesmo.³⁸

³⁶ Em função dessa visão negativa dos efeitos da opinião é que Rousseau priorizará na educação de Emílio, a educação natural, seguindo os moldes do homem natural e não do homem civil imerso em preconceitos e que se deixa arrastar pelas vagas incertas da opinião. Nesse sentido, escreve Milton Meira: “Emílio será preservado, sua educação consistirá exatamente em não ceder em nada à opinião. Só assim conseguirá obter um grau de discernimento que lhe permita perceber e julgar a verdade e sua aparência. Não se importará com o julgamento do público, mas só obedecerá ao que lhe ditar a natureza. Neste sentido, a boa educação consiste num certo distanciamento da opinião pública, porque o julgamento que a rege não é o da verdade, mas o da aparência” (NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*, p. 49).

³⁷ DELON, M. *Histoire de la Littérature Française*, p. 324.

³⁸ ROUSSEAU, *Devaneios do caminhante solitário*, p. 67.

Referências Bibliográficas

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1995.

DELON, Michel. *Histoire de la Littérature Française: De L'encyclopédie aux Méditations*. Paris. GF Flammarion, 1998.

HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris, Librairie Universitaire J. Gamber editeur, 1928.

MONTEAGUDO, Ricardo. A Interlocução entre os “irmãos inimigos” Diderot e Rousseau. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Orgs). *Variações Filosóficas: entre a Ética e a Política*. São Cristóvão, Editora da UFS, 2004.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Estella e Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos*. Prefácio e notas de Pierre Maréchaux. Tradução de Isis Borges da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PRADO JR. Bento. Não dizer a verdade equivale a mentir? In: *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: COSACNAIF, 2008.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Carta ao Sr. Padre Raynal*. Col. Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

_____. *As Confissões*. Tradução de Raquel de Queiroz. Rio de Janeiro: Athena Editora, 3 vols. 1926.

_____. *Devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3º ed., 1995.

_____. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

_____. *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Col. Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

_____. *Emílio: ou da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins

Fontes; 1999.

_____. *Œuvres complètes*, Tomos I, II, III, IV e V, Paris: Éditions Gallimard, 1964-1995.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TROUSSON, Raymond & HEIGELDINGER, Frédéric (Orgs). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

Recebido em: 18/10/2017 – Received in: 10/18/2017

Aprovado em: 15/12/2017 – Approved in: 12/15/2017

Filósofo e Filosofia nas Luzes francesas

Philosophe et Philosophie dans les Lumières françaises

Vladimir de Oliva Mota*

Resumo: O que aqui se pretende é indicar a ideia geral do que se compreende por filosofia e filósofo nas Luzes francesas, a saber: nessa época, filosofia e filósofo têm a pretensão de se dar a tarefa de organizadores da vida social, de aperfeiçoamento dos costumes, como meio de atingir a porção de felicidade que cabe à humanidade. Para tal, serão analisados textos centrais acerca do tema e da época em tela: *Le philosophe*, atribuído a Dumarsais, os verbetes “Filósofo” e “Filosofia” de Diderot na *Encyclopédia* e alguns textos de Voltaire, em especial o seu *Dicionário filosófico*.

Palavras-chave: Filosofia, filósofo, Luzes

Résumé: Il s'agit ici d'indiquer l'idée générale de ce que nous comprenons par la philosophie et le philosophe des Lumières: à cet époque la philosophie et le philosophe ont la prétention de se donner la tâche d'organiser la vie sociale, de perfectionner les mœurs, d'atteindre à la portion de bonheur qui appartient à l'humanité. Pour cela, nous analyserons des textes centraux sur le thème aux Lumières: *Le philosophe* de Dumarsais, les articles “Philosophe” et “Philosophie” de Diderot dans *l'Encyclopédie* et quelques textes de Voltaire, notamment son *Dictionnaire philosophique*.

Mots-clés : Philosophie, philosophe, Lumières

A pretensão de dar um uso, um lugar e uma tarefas à filosofia – possibilitando às Luzes um caráter que as distingue da tradição que lhes antecede – é justificada por esse movimento na medida em que essa pretensão reintegra à filosofia seus direitos originais, restabelecendo suas exigências primeiras, seu sentido clássico. Que sentido é esse? Responde Cassirer:

Desconhece-se [...] o sentido dessa filosofia se se acredita poder considerá-la – e executá-la – como simples “filosofia de reflexão”. [...] O movimento profundo, o esforço principal da filosofia do Iluminismo não se limitam, com efeito, a acompanhar a vida e a contemplá-la no espelho da reflexão. Pelo contrário, ela acredita na espontaneidade originária do pensamento e, longe de restringi-lo à tarefa de comentar *a posteriori* e de refletir, reconhece-lhe o poder e o papel de organizar a vida.¹

* Doutor em Filosofia/USP. Professor do Curso de Artes Visuais/UFS, Aracaju, SE, Brasil. Contato: deolivamota@hotmail.com

¹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 11.

Trata-se de uma proposta de filosofia ligada à modificação do mundo para melhor. A definição de filósofo no século XVIII implica, segundo Roland Mortier², de uma só vez, um estilo de pensar, uma atitude civil, um modo de ação, além de uma liberdade completa a respeito das ideias recebidas. Ambição própria da razão ilustrada é, como indica Luiz Roberto Salinas Fortes, propor-se como instrumento soberano de conhecimento e, “ao mesmo tempo, como instância suprema incumbida de reger os destinos históricos dos homens e conduzir à sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida em sociedade”.³

Quanto à ideia de filósofo das Luzes, segundo Jochen Schloboach⁴, essa noção exprime uma tomada de consciência daqueles que marcam o pensamento e as lutas ideológicas de sua época. Filósofo pode ser representado pela seguinte ideia: homem esclarecido que se serve de sua própria razão e age em consequência.

A noção de filósofo própria das Luzes alcança o grande público inicialmente a partir de um ensaio de Dumarsais⁵ intitulado *Le philosophe*, de 1743. Esse texto ganha um importante valor simbólico e programático porque, apesar de não estabelecer um sistema de pensamento, descreve um modelo, um espírito filosófico: o filósofo é definido como uma máquina que medita sobre seus próprios movimentos; em oposição à graça do religioso, o filósofo é determinado à ação pela razão; seu conhecimento deriva dos sentidos e, por isso, é prudente ao julgar, sabendo distinguir o verdadeiro do verossímil e do incerto; adota uma orientação essencial, a saber: estar ligado à vida real, abandonando as vãs especulações; sua moral tem uma justificativa puramente social; sem fundamento religioso algum no âmbito político, adota a sofocracia, isto é, um príncipe esclarecido possibilitaria uma sociedade justa, construída no espírito das Luzes; finalmente, deve ter como atividade social sua escrita e um espírito cultivado.

A aparição da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1780), apesar de todas as resistências e interdições sofridas, representa a implementação definitiva desse espírito filosófico diante da opinião pública. Pois essa opinião pública é exatamente o alvo da atividade

² Cf. MORTIER, Roland. *Préface: Voltaire et la philosophie. Réflexions sur un tricentenaire (1696-1994)*, p. 5.

³ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*, p. 20.

⁴ Cf. SCHLOBACH, Jochen. *Philosophe*.

⁵ Não há um consenso entre os estudiosos das Luzes francesas quanto à autoria desse texto. Alguns filósofos atribuem essa obra a César Chesneau Dumarsais, como é o caso do próprio Voltaire, como se verá mais à frente.

social bem sucedida do filósofo das Luzes. Prova disso é a confiança de Voltaire no sucesso do trabalho da escrita filosófica desse período em relação à opinião pública. Em carta a d'Alembert, de 08 de julho de 1765, diz: “Protestam-se muito contra os filósofos, tem-se razão, pois, se a opinião pública é a rainha do mundo, os filósofos governam essa rainha”.

No verbete “Filósofo” da *Encyclopédia*, Diderot pretende ter uma ideia mais justa do filósofo, listando as características que lhe aplica. Essas características seguem o modelo estabelecido pelo *Le philosophe*, pois, como se pode perceber, reproduz em parte esse espírito filosófico; na verdade, não é apenas o espírito que é reproduzido, mas o próprio texto de *Le philosophe* é transcrito no verbete diderotiano, embora não sem nuances e, conforme prometeu, com mais organização e precisão. Diz o enciclopedista ao descrever o filósofo: aquele que discerne as Causas que o movem, tanto as externas quanto as internas; é determinado pela razão, diferente do cristão que é determinado pela graça; mesmo em suas paixões, não age sem reflexão; elabora seus princípios a partir de observações particulares, não confunde verdade com verossimilhança e, não tendo motivo para julgar, sabe se manter na indeterminação; possui juízo e precisão de entendimento além de flexibilidade e clareza; possui um espírito de observação; não se crê exilado do mundo; é cioso de tudo o que se chama honra e probidade; age por um espírito de ordem e de razão e está repleto de ideias para o bem da sociedade⁶.

Quanto ao verbete “Filosofia” da *Encyclopédia*, neste, Diderot indica inicialmente dois objetivos: retrazar historicamente a origem e as diferentes acepções do termo filosofia e fixar seu sentido e sua definição⁷. Após brevíssimo histórico do termo, o autor conclui que “o nome filosofia permaneceu sempre vago”⁸. Em seguida, inicia-se a discussão acerca do sentido e da definição de filosofia. Diderot expressa-se claramente e diz:

Filosofia é dar a razão das coisas ou, ao menos, procurá-la, [...] aquele que se entrega à descoberta dos motivos pelos quais as coisas são, e são antes assim mesmo do que de outra maneira, este é o filósofo propriamente dito⁹.

⁶ DIDEROT, Denis. *Filósofo*, pp. 54-59.

⁷ DIDEROT, Denis. *Filosofia*, p. 39.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 45.

Diderot confessa extrair de Christian Wolff a precisão do termo porque o filósofo alemão concentra tudo o que caracteriza a filosofia ao defini-la como “a ciência dos possíveis enquanto possíveis”. Diderot explica: por que ciência? Porque demonstra o que afirma. Por que ciência dos possíveis? Porque seu objetivo é fornecer a razão de tudo o que é “e de tudo o que pode ser nas coisas que acontecem”¹⁰. A filosofia procura assinalar a razão que determina algo ser ou não ser. Explica o enciclopedista:

Os possíveis compreendem todos os objetos que podem ocupar o espírito ou a indústria dos homens – assim, todas as ciências e todas as artes têm sua “filosofia”. A coisa é clara: tudo o que se faz em jurisprudência, em medicina, em política, tem ou deve ter uma razão. Descobrir estas razões e determiná-las é, pois, elaborar a filosofia das ciências mencionadas¹¹.

De acordo com esse raciocínio, a função do filósofo, pensa Diderot, é a de descobrir a razão das coisas: o filósofo deve ser capaz de provar que as coisas são como devem ser, ou retificá-las quando suscetíveis; nesse caso, deve apontar as razões das mudanças que deseja aplicar nas coisas. Nessa direção, Diderot aponta três objetos da filosofia, a saber: a “Teologia natural”, isto é, a ciência dos possíveis relativamente a Deus; a “Psicologia”, que diz respeito aos possíveis com relação à alma e, finalmente, a “Física”, isto é, a ciência dos possíveis relacionados ao corpo. Continuando sua descrição da filosofia, o autor explica que existem dois ramos: a filosofia teórica e a filosofia prática. A teórica, diz Diderot, “repousa na pura e simples contemplação das coisas, e não vai além”¹²; quanto à prática, ela fornece regras para atuar sobre o seu objeto. A filosofia prática é de dois tipos, relativos às duas espécies de ações humanas, são elas: a Lógica, que dirige as operações do entendimento, e a Moral, que dirige as operações da vontade. “As demais partes da filosofia são puramente especulativas”¹³. Para Diderot, o objetivo da filosofia é a certeza na investigação dos seus objetos, e de acordo com cada ramo, todos os passos do filósofo para isso se encaminham e o método de tal procedimento é a demonstração. Ao fim do verbete “Filosofia”, Diderot retoma a descrição do espírito filosófico que se encontra em parte no *Le philosophe*. Para o enciclopedista, as características do filósofo o distinguem do homem vulgar, pois o filósofo nada admite sem prova; não concorda com noções enganadoras; sabe estabelecer

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹ *Ibid.*, p. 46.

¹² *Ibid.*, p. 48.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

limites entre o certo, o provável e o duvidoso; não se satisfaz só com palavras e, por fim, não explica nada por qualidades ocultas. Ser filósofo é, portanto, possuir princípios sólidos, ter um método para dar as razões dos fatos e tirar daí consequências legítimas¹⁴. Pierre Lepape assim resume, de maneira geral, a concepção diderotiana de filosofia e de filósofo:

A virtude, a felicidade, as leis naturais e aquelas leis sociais, eis os quatro pontos cardiais em torno dos quais ele [Diderot] orientará durante toda a sua vida o seu trabalho filosófico. Todas as especulações metafísicas toda atividade científica, todas as aquisições do saber, todas as reflexões sobre a arte e sobre a beleza não são nada se elas não conduzem a alimentar e a fazer progredir a moral, inseparável daquela da felicidade dos homens. A importância da função filosófica se mede de acordo com a extensão de sua utilidade social, função evidentemente e eminentemente política – no sentido mais largo – que vai inspirar todo o pensamento das Luzes e acompanhar as peripécias de uma verdadeira revolução cultural¹⁵.

A definição de filósofo e filosofia constantes na *Encyclopédia* e, antes, no *Le philosophe*, embora não permitindo identificar as nuances próprias a cada autor das Luzes francesas, dá, ao menos, uma ideia geral do que se compreendia por esses termos à época. Evidentemente, refere-se aqui ao conceito de filósofo e de filosofia dos pensadores setecentistas franceses, entre eles Voltaire, que romperam tanto com a tradição da escola quanto, em certa medida, com o século anterior. Assim, salvaguardando a multiplicidade de perspectiva dentro do próprio movimento das Luzes, que se encontra longe de ser homogêneo quanto aos princípios e aos métodos dos filósofos que o compõem, é possível identificar, contudo, um padrão, um espírito da filosofia, a saber: nas palavras de Lothar Kreimendahl, “[...] um postulado moral que o ser humano dirige, inicialmente, sobre si mesmo na busca de autoiluminação e, depois, sobre os outros, como iluminação de estranhos”¹⁶, ou como assegura Sergio Paulo Rouanet, “[...] uma atitude racional e crítica. Ela combate o mito e o poder, usando a razão como instrumento de dissolução do existente e de construção de uma nova realidade”¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵ LEPAPE, Pierre. *Diderot*, p. 52.

¹⁶ KREIMENDAHL, Lothar. *Introdução*, p. 9.

¹⁷ ROUANET, Sergio Paulo. *O olhar iluminista*, p. 125. É sabido que a perspectiva desse intérprete tem como consequência a dissociação da ideia de Luzes ou Ilustração com a filosofia, ou seja, Rouanet pressupõe a separação entre o conceito de Luzes ou Ilustração e o de Iluminismo. Este designaria uma tendência transtemporal, isto é, que não se limita a nenhum período específico e cuja explicação encontra-se na passagem acima citada. Quanto à Ilustração, este termo indicaria um movimento de ideias que se aglutinou no século XVIII em torno de filósofos enciclopedistas. Aqui se adota a ideia segunda a qual Luzes ou Ilustração equivalem-se a Iluminismo, pois Luzes/Ilustração e Iluminismo designam a um só

Voltaire não irá se afastar das características gerais do espírito da filosofia e do filósofo traçadas em *Le philosophe* e reproduzidas na *Encyclopédia*. Essas características estão presentes na obra voltairiana tomada em seu conjunto. Essa filiação é comprovada quando Voltaire chega mesmo a publicar, em anexo à sua peça *Lois de Minos*, em 1773, um texto intitulado *Le philosophe, par M. Dumarsais*. Como já havia feito em 1763, com o *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, Voltaire comporta-se como editor de uma obra clandestina e não se limita a reproduzir fielmente o texto original, mas o reescreve em parte, como indica Roland Desné, “eliminando as repetições e as digressões, evitando as faltas de habilidade, os pesos e os termos técnicos, corrigindo o estilo, operando rupturas e introduzindo adições”¹⁸. No texto editado por Voltaire, os ataques antirreligiosos são atenuados¹⁹, a separação entre verdade e verossimilhança é ignorada²⁰; o sensualismo dogmático e o ateísmo são afastados em nome de um deísmo moderado²¹; e uma longa passagem sobre a origem empírica do conhecimento e a consequente limitação ao saber que essa origem estabelece é acrescentada.

Voltaire não traiu Dumarsais em dois pontos essenciais, a saber: por um lado, o filósofo age pelo exercício individual e livre da razão, comportando-se como cidadão responsável e útil; por outro, o filósofo é apresentado como o ideal humano, isto é, ser

tempo um movimento intelectual e a filosofia; as Luzes/Ilustração ou Iluminismo podem ser tomados num sentido histórico, designando uma determinada época, como um conceito que designa uma perspectiva do espírito da filosofia e do filósofo, de sua atividade.

¹⁸ DESNÉ, Roland. *Philosophe par M. Du Marsay (Le)*, p. 938.

¹⁹ Um exemplo da tentativa de Voltaire atenuar os ataques antirreligiosos é a supressão da seguinte passagem que consta no texto da *Encyclopédia* e não consta no texto *Le philosophe, par M. Dumarsais*: “[os filósofos] ousaram revirar os limites sagrados postos pela religião e quebraram os entraves nos quais a fé introduzia suas razões. Orgulhosos de se terem desfeitos dos preconceitos da educação, em matéria de fé, olham os outros com desprezo, como almas fracas, temperamentos servís, espíritos pusilânimes que se deixam amedrontar pelas consequências aonde a religião conduz e que, não ousando sair em nenhum momento do círculo de verdades estabelecidas, nem caminhar em vias novas, adormecem sob o julgo da superstição”. (DIDEROT, Denis. *Filósofo*, p. 54). Voltaire reconhece a religião como um elemento necessário ao aperfeiçoamento moral do homem; assim, um extrato tão violentamente antirreligioso, como o transcrito aqui, não poderia passar pelo olhar censor do editor Voltaire.

²⁰ “Contenta-se [o filósofo] em poder discerni-la [a verdade] lá onde a percebe. Não a confunde com a verossimilhança. Toma por verdade o que é verdade, o que é falso por falso, o que é duvidoso por duvidoso e por verossímil o que não é senão verossímil. E faz mais, estando aí a grande perfeição do filósofo: não tendo motivo próprio para julgar, sabe permanecer na indeterminação” (DIDEROT, Denis. *Filósofo*, p. 55). Essa passagem do verbete “Filósofo” da *Encyclopédia* também é suprimida por Voltaire. Embora compreenda a diferença entre verdade e verossimilhança, esta tem um papel importante no pensamento voltairiano porque a verossimilhança evita a ilusão da verdade em searas que não cabem à demonstração, evitando, assim, o dogmatismo e o ceticismo, deixando aberta a via ao diálogo e à investigação. Essa passagem da *Encyclopédia* atentaria contra a consistência de sua obra, sendo, portanto, extraída.

²¹ Ao tratar da moralidade própria ao filósofo, o referido verbete diz: “[o filósofo] não se entrega a ações contrárias à probidade. Não. Tais ações não são adequadas à disposição mecânica de um sábio, pois é alimentado com o fermento da ordem e da regra”. (DIDEROT, Denis. *Filósofo*, p. 57). Embora compartilhe da associação entre filósofo e ação moral, essa passagem não faz referência ao fundamento divino da moral humana tão caro a Voltaire, a referência exclusiva à mecânica de um sábio não condiz com a exigência, explícita por Voltaire em numerosas obras, de uma lei moral no homem como dada por Deus.

filósofo é se conformar à certa ideia de homem. O que isso quer dizer? Trata-se de adotar e manter uma atitude, seguir uma máxima moral, independente da posição social em que se mantém ou do meio no qual se exerce. É-se filósofo pela virtude. Em carta a Damilaville, de 1º de março de 1765, Voltaire faz algumas indicações do que é o verdadeiro filósofo, que correspondem ao expresso em *Le philosophe*:

Eu sei com que furor o fanatismo se levanta contra a filosofia. Ela tem duas filhas que ele gostaria de fazer perecer como o fez com Calas, são a *Verdade* e a *Tolerância*; enquanto que a filosofia apenas deseja desarmar as filhas do fanatismo, a *Mentira* e a *Perseguição*. Homens que não raciocinam quiseram descreditar aqueles que raciocinam: eles confundiram o filósofo com o sofista; enganaram-se bastante. O verdadeiro filósofo pode algumas vezes irritar-se contra a calúnia que o persegue [...]; mas ele não conhece nem as cabalas, nem as surdas práticas, nem a vingança. [...] O verdadeiro filósofo limpa os campos incultos, aumenta o número dos arados e, por consequência, dos habitantes; ocupa o pobre e o enriquece; encoraja os casamentos, acolhe o órfão; não murmura contra os impostos necessários e coloca o cultivador em condições de pagá-lo com alegria. Ele não espera nada dos homens e lhes faz todo o bem do qual é capaz. Considera o hipócrita com horror, mas lamenta o supersticioso; enfim, ele sabe ser amigo.

A associação entre a atividade do filósofo e a ação moral é, na medida das possibilidades humanas, inseparável. Em diversas obras, Voltaire insistiu em descrever os benefícios sociais resultantes do seu trabalho de filósofo. Na *Épître à Horace*, de 1772, o filósofo defende-se da acusação de que seu recolhimento em Ferney e sua idade avançada, ou seja, sua aposentadoria provocaria o mal do tédio. A essa acusação, o filósofo responde que “a aposentadoria pesa para quem não sabe fazer nada”²². Aos setenta e oito anos, Voltaire faz um balanço de sua vida e, pronunciando a célebre frase, confessa: “Eu fiz um pouco de bem, essa é minha melhor obra”²³. A obra de um espírito filosófico.

Quanto ao verbete “Filósofo” do *Dicionário filosófico*, ao buscar alguma definição mais ou menos precisa, tal qual elaborara Diderot, o leitor se frustra. Nesse verbete, Voltaire inicia uma descrição das características do filósofo, dizendo que este é um amante da verdade; alguém que zela pela virtude e cuja maior preocupação é com os problemas morais; que não é um entusiasta e, por isso, não se diz inspirado pelos deuses. Nas primeiras linhas, Voltaire ressalta o duplo caráter do filósofo, de um lado, um

²² VOLTAIRE. *Épître à Horace*. In: _____. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

²³ *Ibid.*.

exemplo de virtude; de outro, alguém sempre pronto a dar lições de verdades morais: “Filósofo, *amante da sabedoria*, isto é, da *verdade*. Todos os filósofos tiveram esse duplo caráter, não houve nenhum na Antiguidade que não tenha dado exemplos de virtude aos homens e lições de verdades morais”²⁴. Porém, esse é o único aspecto que o autor explicita, pois, como de hábito, quando se exige mais elementos à construção da ideia de filósofo, Voltaire tergiversa, e põe em ação o seu combate, passando a maior parte do texto a defender a ideia de um moral universal e a lutar contra a perseguição histórica aos filósofos, concluindo por conclamar estes a tentar compreender por que há hipócritas maldosos na religião na França.

No verbete “Filosofia” do mesmo *Dicionário*, Voltaire retoma seu combate contra a perseguição sofrida historicamente pela filosofia, expondo a razão dessa perseguição com o seguinte argumento: “Os cães aos quais se oferece um alimento de que não gostam, mordem”. Em seguida, indica a utilidade da filosofia exatamente nesse combate à bárbara perseguição. Depois, aponta a mistura entre religião e filosofia como uma das maiores desgraças e uma das coisas mais ridículas do gênero humano²⁵, esse tema ocupa duas das quatro seções em que o autor divide esse verbete; na última seção, Voltaire busca expor as asserções dos filósofos antigos, fazendo o que ele chamou de uma aproximação e combinação dos seus sistemas, o que resulta nas ideias que levam a provas da existência de Deus e da liberdade. Ou seja, essas são as ideias que interessam a Voltaire adotar e divulgar porque representam uma síntese de parte do conteúdo de sua própria filosofia.

Ao tratar da ideia de filósofo e de filosofia no *Dicionário*, é imprescindível recorrer ao verbete “Letras, homens de letras, ou letrados” porque nele encontra-se importante indicação do fim da atividade do filósofo. Nesse verbete, Voltaire refere-se inicialmente aos homens de letras, aos verdadeiros sábios que, mesmo fora das academias, prestaram serviços ao pequeno número de seres pensantes espalhados pelo mundo e, por isso, foram quase todos perseguidos. Como é possível perceber, Voltaire continua seu combate, presente em outros verbetes, às perseguições sofridas por quem ousa pensar e fazer pensar. A explicação para tal perseguição também se repete, diz o filósofo: “Nossa miserável espécie é de tal maneira feita que aqueles que seguem em um caminho já batido sempre lançam pedras nos que ensinam um novo caminho”. Assim,

²⁴ VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*, In: _____. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

²⁵ O tema da separação entre religião tradicional e filosofia é recorrente em Voltaire, a esse respeito, ver: Carta treze das *Cartas filosóficas* e o Capítulo VII de *O filósofo ignorante*.

aquele que pretende instruir os homens será esmagado. A indignação de Voltaire aumenta ao perceber que o homem de letras está só no mundo, pois o conflito que vive não é apenas contra os fanatizados e poderosos, mas entre eles mesmos. Essa situação aflitiva leva o filósofo a comparar o homem de letras a peixes voadores: “se sai da água um pouco, os pássaros o devoram; se mergulha, os outros peixes o comem”.

O homem de letras é um homem público e todo homem público, explica Voltaire, paga tributos à malignidade. Porém, o homem de letras difere dos outros homens públicos pela seguinte razão: embora a maldade atinja a todo homem público, a maioria recebe dinheiro e honras como ressarcimento; já o homem de letras, pagante do mesmo tributo, nada recebe, enfrenta a luta, vai ao combate por satisfação. Sentencia Voltaire: “O homem de letras [...] desceu por próprio prazer na arena, ele mesmo se condenou às feras”.

Assim, em textos nos quais Voltaire se propõe explicitar diretamente a noção de filósofo e de filosofia, ele evidencia, na verdade, o vínculo desses termos com a ideia de luta, ou seja, a filosofia e o filósofo são definidos pela sua função: o combate! Essa perspectiva da noção de um termo é indicada pelo próprio Voltaire. No verbete “Literatura” do mesmo *Dicionário*, ele afirma que em termos tão vagos, como é o caso de “literatura” e de “filosofia”, “a acepção precisa não é determinada em nenhuma língua senão pelos objetos aos quais eles são aplicados”. Nessa direção, uma via à compreensão da noção de filosofia e filósofo em Voltaire é associá-la à ideia de combate.

Ao identificar as Luzes como um postulado moral que dirige o mundo, que pretende organizar a sociedade, etc., os autores das Luzes pretendiam influenciar os costumes e poucas vezes na história se percebeu tamanho êxito.

Referências Bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. 3ed. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

DESNÉ, Roland. “Philosophe par M. Du Marsay (Le)”. In: TROUSSON, Raymond; VERCRUYSSSE, Jeron. (Dir.). *Dictionnaire général de Voltaire*. Paris: Honoré Champion, 2003.

DIDEROT, Denis. “Filósofo”. In: _____. *Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I*. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. “Filosofia”. In: _____. *Obras VI. O enciclopedista: História da filosofia I*. Tradução Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

KREIMENDAHL, Lothar. “Introdução”. In: _____. (Org). *Filósofos do século XVIII: uma introdução*. Tradução Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS (Coleção História da Filosofia), 2007.

LEPAPE, Pierre. *Diderot*. Paris: Flammarion, 2000.

MORTIER, Roland. “Préface: Voltaire et la philosophie. Réflexions sur un tricentenaire (1696-1994)”. In: MEYER, Michel (Dir.). *Revue internationale de philosophie: Voltaire (1694-1994)*. Bruxelles, Vol. 48, N° 187, mars, 1994.

ROUANET, Sergio Paulo. “O olhar iluminista”. In: NOVAES, Adauto *et al.*. *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHLOBACH, Jochen. “Philosophe”. In: DELON, Michel (Dir.). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF, 2010.

VOLTAIRE. “Correspondance”. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

VOLTAIRE. “Dictionnaire philosophique”. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

VOLTAIRE. “Épître à Horace”. In: _____. *Œuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

Recebido em: 22/11/2017 – Received in: 22/11/2017

Aprovado em: 20/12/2017 – Approved in: 12/20/2017

Moral e educação segundo o Barão de Holbach

Morals and Education according to Baron d'Holbach

Thomaz Kawauche*

Resumo: Este artigo comenta, com base nas noções de interesse e justiça encontradas na doutrina materialista do barão de Holbach, a relação entre moral e educação na obra *Système social*.

Palavras-chave: Educação, Moral, Política, Iluminismo.

Abstract: This article comments, based on the notions of Interest and Justice from Holbach's materialistic doctrine, the relation between Morals and Education in the *Social System*.

Keywords: Education, Morals, Politics, Enlightenment.

O “mito da educação” na França da primeira metade do século XVIII, de acordo com Jean Ehrard, se inscreve num quadro de discussões que problematiza a relação entre aperfeiçoamento humano e determinações do indivíduo, quer do ponto de vista do condicionamento da natureza, quer do ponto de vista das instituições civis.¹ É bastante conhecida a versão desse “mito” na doutrina pedagógica do *Emílio* de Rousseau, cujo modelo antropológico fundado na noção de perfectibilidade remonta ao *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Contudo, pouco se discute, nos estudos de história da educação no Iluminismo, sobre os esquemas explicativos das doutrinas materialistas em torno da noção de aperfeiçoamento moral.² Tais esquemas servem – é isso que pretendo colocar em questão aqui – como referenciais teóricos para uma certa concepção de pedagogia que combina, de um lado, a *paideia* dos antigos, e de outro, as

* Doutor em Filosofia pela USP. Bolsista de pós-doutorando PNPd/CAPES no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCar. São Paulo – SP, Brasil. Contato: kawauche@gmail.com

¹ EHRARD, J. *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, p.753-767.

² No Brasil, destaca-se o livro: MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

noções modernas de interesse e justiça. Trato neste artigo de alguns escritos de Paul Henri Thiry, barão de Holbach (1723-1789).

* * *

Na doutrina materialista do barão de Holbach, razão e educação são como dois lados de uma mesma moeda. A confiança na razão por parte de Holbach tem como pressuposto que a educação do indivíduo é útil para ordenar tanto a moral quanto a política. Vale lembrar que, no *Système de la nature* (1770), o escrito mais importante do barão, a educação é definida como “a arte de fazer os homens contraírem desde cedo [...] os hábitos, as opiniões e as maneiras de ser adotadas pela sociedade onde vivem”.³ Tal definição nos permite apreciar os efeitos antagônicos dessa arte. Embora a educação seja denunciada – no *Christianisme dévoilé* (1766) ou no *Contagion sacrée* (1768), por exemplo – como instrumento dos padres para formar um povo supersticioso e submisso a governantes tiranos, o barão não deixa de considerar seus benefícios mediante um uso conforme à razão, como se se tratasse de um *pharmakon* da medicina antiga. Com efeito, é exatamente por intermédio da educação que, afirma Holbach em escritos diversos, esse mesmo povo mergulhado na ignorância poderia se libertar do jugo injustamente imposto por seus guias-legisladores e passar a se conduzir segundo a própria razão, sem temer nem as quimeras da religião, nem os governantes que arrogam para si mesmos direitos divinos.

Cabe-nos, portanto, examinar o que Holbach compreende por “educação” no âmbito da sociedade, bem como as relações que ele estabelece entre, de um lado, educação e moral e, de outro, educação e política. Este estudo tem por referência a obra *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* (Londres, 1773, 3 vol.), onde encontramos as passagens mais esclarecedoras para nosso tema.

Em primeiro lugar, importa observar que moral e política são indissociáveis no *Système social* de Holbach. Pois, muito embora a moral se refira à ação do indivíduo e a política à organização de uma sociedade, ambos conceitos dizem respeito à ideia de que existem deveres civis a serem cumpridos por todos e que a razão é condição necessária para o combate à desobediência. De fato, Holbach só pode definir a moral como “a arte

³ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 9, p. 151.

de viver bem com os homens”⁴ porque pressupõe regras ou leis que, acompanhadas de um sistema de sanções, asseguram a ordem desse convívio. Esse pressuposto aparece no conceito de “obrigação moral”, que surge nas relações necessárias que, por necessidades recíprocas, se estabelecem entre os homens e os levam a falarem em “deveres da moral em sociedade”.⁵ Nesse caso, o sistema de sanções é o constrangimento implicado na estima e na opinião públicas. Na passagem da moral para a política, o que há é uma maior determinação das regras e das sanções. O que se entende por “política” em Holbach passa pela formalização das obrigações morais em leis ou num sistema de legislação amparado pelo poder executivo. Daí que a política possa ser traduzida, numa analogia entre o individual e o coletivo, como uma moral do Estado: “a política é a moral das nações”⁶.

O ponto de partida é a *tabula rasa* de Holbach: originalmente, o homem não é bom nem mau, e age segundo o princípio sensualista, isto é, em função da busca do prazer e da fuga da dor.⁷ A imagem para se pensar essa condição inicial é a da criança: “Todos os homens começam como crianças”.⁸ Não por acaso, Holbach recorre frequentemente à ideia de formação⁹, de que, tanto no caso do indivíduo quanto no do cidadão, é preciso “formar o espírito”¹⁰. A ordem moral é uma obra de arte, pois a criança não nasce ciente dos princípios morais e, em vez de ser formada segundo os preceitos convenientes ao cidadão, pode receber uma educação fundamentada em ideias falsas e quiméricas da religião.¹¹ Holbach é claro ao relacionar a boa conduta e a boa formação moral: “Nossa conduta, boa ou má, depende sempre das ideias verdadeiras ou falsas que damos a nós mesmos, ou que outros nos dão. É o bem-estar, ou pelo menos sua imagem, que perseguimos durante toda nossa vida.”¹²

A moral corrompida decorre, portanto, da má educação. Nesse sentido, os homens tendem ao mal porque acostumam-se a tomá-lo por bem desde a infância, de modo que, na idade madura, julgam normais apenas ideias enganosas, contando para isso com o apoio de uma opinião pública e um governo corrompidos. Holbach é enfático quando afirma que o governo tem um papel decisivo na formação da moral: “Se a educação, a

⁴ HOLBACH, *Système social*, I, 3, p. 25.

⁵ *Ibid.*, I, 7, p. 72.

⁶ *Ibid.*, II, 1, p. 20.

⁷ *Ibid.*, I, 1, p. 10.

⁸ *Ibid.*, I, 9, p. 104.

⁹ O verbo é *former*, com sentido intelectual, diferente de *élever*, como usa Rousseau no *Emílio*. No *Système social*, Holbach prefere *former* a *élever* quando o assunto é educação.

¹⁰ HOLBACH, *Système social*, I, 2, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, I, 9, p. 103-104.

¹² *Ibid.*, I, 1, p. 13.

opinião pública, o governo e as leis conspirassem em nos dar ideias sãs e verdadeiras, seria raro encontrar homens perversos, assim como na atual constituição das coisas é raro encontrar homens virtuosos.”¹³ Ora, se a moral é deturpada pelos maus hábitos, é porque a razão, enquanto fundamento dessa moral, não é imune aos condicionamentos externos. Pode-se descrevê-la, portanto, como uma faculdade cultivável, porém, corruptível, pois ela pode ser enganada por simulacros de “felicidade”: “A razão é o conhecimento da felicidade verdadeira e dos meios capazes de buscá-la”¹⁴. Não é novidade que a falsa felicidade que Holbach mais abomina é aquela oferecida pela razão dos padres.

No capítulo do *Système social* sobre a moral religiosa, encontra-se o seguinte argumento: se a educação não propicia uma formação baseada em relações reais, seja dos homens com as coisas, seja dos homens entre si, ela é uma educação enganosa, pois ensina quimeras, isto é, relações fantásticas imaginadas entre o céu e a terra.¹⁵ Veja-se aí, para além da crítica à religião que Holbach repete *ad nauseam*, o princípio da evidência como fundamento do conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, da boa moral. Da mesma maneira, em política o conhecimento também se dá por meio de relações reais e evidentes, tanto do ponto de vista epistemológico (“ideias sãs e verdadeiras”), quanto do ponto de vista psicológico (“bem-estar”). Daí que, para tornar sensível essas entidades abstratas, Holbach recorra ao ideal do sumo bem da ética aristotélica, a saber, a felicidade.

“A verdade é necessária ao homem porque, para ser feliz, o homem tem necessidade de descobrir a rota que pode conduzir a ela; ele ama a verdade porque ama a felicidade”, afirma categoricamente o autor do *Système social*.¹⁶ E a verdade se revela no objetivo mesmo do governo, qual seja, tornar os homens felizes convidando-os, e até mesmo forçando-os, a praticarem o bem.¹⁷ Trata-se de um laço interno entre teoria do conhecimento e teoria política, laço este que, no *Système social*, diz respeito ao interesse (veremos isso mais adiante). De modo geral, é feliz o homem que se interessa pela verdade da ordem física, de tal maneira que a ordem social mais feliz será aquela melhor fundamentada na natureza das coisas: “A verdade é a conformidade de nossas ideias com a natureza das coisas: ela só interessa os homens porque os faz conhecer o que é, ou seja, a natureza, as qualidades reais, as relações das causas e dos efeitos”¹⁸.

¹³ *Ibid.*, I, 1, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, I, 3, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, I, 2, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, I, 3, p. 24-25.

¹⁸ *Ibid.*, I, 2, p. 19.

A relação entre verdade e felicidade passa, portanto, pela “natureza”, o que na passagem acima deve ser entendida por natureza humana. A “verdadeira felicidade”, portanto, diz respeito às “relações sensíveis que subsistem entre os próprios homens”¹⁹. Pois é justamente em meio a essa trama de interações humanas que a verdade das ideias se evidencia, seja no âmbito da moral, seja no da política. Nesses termos, a moral religiosa é entendida como uma moral calcada em falsas ideias, pois as relações entre as quimeras do céu não são, segundo Holbach, relações sensíveis. Com efeito, a moral para um teólogo se define como “a arte de agradar aos deuses”²⁰, o que, justamente por ser uma ideia sem lastro material das coisas da natureza, varia segundo as imaginações caprichosas de cada um que fala em nome dos deuses. Os ministros dos deuses inventaram, em todos os países, uma infinidade de virtudes imaginárias e de crimes fictícios que nada têm a ver com a verdadeira moral.

Embora as quimeras não tenham existência real, seus efeitos podem ser sensíveis e desastrosos para a sociedade. Holbach alerta contra a representação de um deus colérico, cuja ira precisa ser aplacada segundo a moral religiosa, pois tal representação serve de modelo para os tiranos, os quais se valem de “tiranos invisíveis que se colocam acima de todas as regras da moral e cujo exemplo basta para enfraquecer qualquer ideia de dever no espírito de seus adoradores”²¹. Ou seja, a religião é nociva à moral porque, do ponto de vista pedagógico, a imagem irreal de deus dá um péssimo exemplo, que serve para formar tiranos caprichosos e furiosos. De fato, se a ação de Deus é pautada pelas exceções, e não por regras, os tiranos da terra se tornam legítimos perante o povo crédulo na medida em que são vistos como imitadores da divindade, como um discípulo que segue seu mestre soberanamente injusto e mau.

Retomemos a importante definição de moral holbachiana: “arte de viver bem com os homens”²². Pautando-se por essa definição, o autor do *Système social* pode justificar que as melhores regras de convívio instituídas pelos próprios homens segundo a reta razão, e não segundo revelações ou dogmas impostos por padres ou governantes tiranos, uma vez que os exemplos da história das religiões mostram apenas guerras e dissensões. Holbach generaliza esse raciocínio para concluir que os princípios de todas as religiões reveladas tendem a separar as nações e tornar os homens pouco aptos ao convívio social:

¹⁹ *Ibid.*, I, 3, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, I, 3, p. 26.

²¹ *Ibid.*, I, 3, p. 27.

²² *Ibid.*, I, 3, p. 25.

“a moral religiosa não serve jamais para tornar os mortais mais sociáveis”.²³ Mais adiante, Holbach reafirma a necessidade de regras claras e imutáveis, que constituiriam o contraponto às regras arbitrárias e cambiantes, fundadas em relações obscuras, dos teólogos:

A ciência dos costumes deve ser tirada da Terra e não dos céus; é preciso buscá-la no coração do homem e não no seio da divindade. Ela deve ter princípios simples, evidentes, invariáveis. Em vão pretenderíamos fundá-la sobre os oráculos obscuros da religião, que variam em cada região da Terra; que sempre nos propõem como modelos divindades desprovidas de sabedoria, de justiça, de razão, de virtude; que nos prescrevem deveres contrários à nossa natureza e ao bem da sociedade.²⁴

O que chama nossa atenção nas passagens examinadas até aqui é a relação imediata entre educação e exemplo. O ponto-chave para compreendermos a relação entre moral e educação em Holbach está no seguinte princípio: “Toda educação é fundada somente na imitação; dela tomamos as noções verdadeiras ou falsas, úteis ou nocivas, que nos são apresentadas por aqueles que nos educam.”²⁵ Assim como um pai vicioso só pode formar crianças corrompidas, uma sociedade depravada só pode fornecer exemplos que deterioram coração e espírito.²⁶ Ora, em certo sentido, pode-se dizer que Holbach é clássico, pois inscreve-se na tradição da *paideia* dos educadores gregos, que viam a formação do homem como um processo controlado em que a criança era habituada à prática de ações virtuosas, antes mesmo de ser capaz de compreender o que é a virtude. Quando Platão expulsa o poeta no livro X da *República* (p. ex. 396c-d; 398a), ele visa o estabelecimento de bons exemplos de moral a serem imitados a partir das narrativas. O mesmo se pode afirmar de Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (cf. II, 3, 1105b5), quando, nos capítulos sobre as virtudes morais, lemos que o homem se torna justo na medida em que se habitua a agir tal como o homem justo agiria (busca-se seguir o exemplo de virtude, pois torna-se justo aquele que pratica ações justas). A segunda natureza do homem, dada pela educação, consiste no cultivo de hábitos ligados à moral verdadeira: “A virtude é uma disposição habitual de se fazer o que contribui para a felicidade dos seres de nossa espécie e de se abster do que pode aborrecê-los”.²⁷

²³ *Ibid.*, I, 3, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, I, 5, p. 56.

²⁵ *Ibid.*, I, 1, p. 15.

²⁶ *Ibid.*, I, 1, p. 12.

²⁷ *Ibid.*, I, 8, p. 76.

Holbach se interessa pelas opiniões dos moralistas da antiguidade sobre a educação. Cita, por exemplo, Sêneca para sustentar que “a bondade é efeito da arte”, uma vez que o homem não nasce virtuoso: para Holbach, assim como para Sêneca, “a virtude e o amor pela virtude são, evidentemente no homem, disposições adquiridas”²⁸. Posto nesses moldes, o problema da educação adquire uma relevância imensa no sistema social de Holbach, pois é da educação que se forma o fundamento moral da sociedade, tanto para a moral religiosa quanto para a verdadeira moral, de tal maneira que a educação poderia bem ser definida enquanto fonte da moral, quer para o bem, quer para o mal: “a principal fonte de vícios e virtudes dos homens, erros e verdades que preenchem suas cabeças, hábitos estimáveis ou condenáveis que possam praticar, qualidades e talentos que adquirem”²⁹.

Todavia, é importante observarmos que o sistema social de Holbach não dá margem a tanta liberdade como pode parecer nessa primeira abordagem da questão da educação. O homem não é absolutamente livre para escolher entre o mal ou o bem, por mais ignorante que seja. Holbach fala muito em “tendências” (*penchants*), e o que se deve entender do engodo promovido pelos primeiros padres-legisladores é que eles se aproveitaram da ignorância dos povos primitivos muito mais para direcionar um desejo por felicidade que os homens já possuíam do que para ensinar-lhes algo totalmente novo, como que era preciso buscar um bem na religião. Que era preciso buscar o bem na felicidade, isso os homens já sabiam, pela própria natureza humana. O que eles não sabiam era onde encontrar tal felicidade, e daí que os padres ensinaram que era nas quimeras do céu. Os padres-legisladores simplesmente potencializaram uma tendência que os homens já tinham, porém, na direção errada, colocando-os no caminho da devoção, e não da sociabilidade.

Há também o perigo de interpretação inversa, a saber, de que Holbach naturaliza o amor pelo bem, como se a busca moral se confundisse, necessariamente, com a busca do prazer. Veremos que isso não é verdade, pois muito embora a busca do prazer seja natural, a busca pelo bem moral precisa ser associada, pela educação do gosto moral, ao prazer. Passagens como a que citamos a seguir poderiam nos confundir nesse ponto fazendo-nos misturar o que é natural (a busca do prazer) e o que é moral (a busca da virtude) em Holbach.

²⁸ *Ibid.*, I, 8, p. 83.

²⁹ *Ibid.*, I, 1, p. 16.

Nada é, pois, mais conforme à natureza do homem que amar a virtude. Pois nada é mais natural do que amar aquilo que contribui para a conservação e o bem-estar da espécie humana. Os homens amam a virtude e odeiam o vício pela mesma razão que buscam o prazer e fogem da dor. O bem é o que é conforme à nossa natureza, o mal é tudo o que se mostra contrário a ela.³⁰

Ora, o que Holbach quer dizer quando afirma que nada é mais natural, ou conforme à natureza, do que amar a virtude? Afinal, seria uma contradição afirmarmos uma paixão natural pelo bem e pela virtude tendo em vista afirmações, da própria obra holbachiana, tais como “Todos os homens começam como crianças”, ou “a virtude e o amor pela virtude são, evidentemente no homem, disposições adquiridas”. É preciso entender, nas passagens acima, o que há de natural nas tendências do homem que o levam a ser enganado pelo padre nos tempos de ignorância. Sem essa distinção, não poderíamos falar num efeito real da arte humana sobre a conduta em sociedade e, em última instância, poderíamos até mesmo aproximar Holbach dos filósofos que defendiam a bondade natural do homem.

A resposta parece-nos estar bem claramente na palavra “interesse”. É a noção moderna de interesse, a qual remonta às discussões dos moralistas do século XVII sobre o amor-próprio,³¹ que complexifica em Holbach a pura determinação natural das tendências do indivíduo com a introdução de determinações segundas, da ordem da arte humana. Trata-se de ver no amor-próprio e no interesse, não somente os efeitos nocivos do ponto de vista da ação individual, mas possíveis vantagens obtidas quando se faz delas elementos de um sistema cuja boa regulação resultaria na perfeição da ordem social.

Holbach recorre à tradição para afirmar, com Cícero, que amamos a justiça por conta de sua utilidade.³² Buscamos o bem, não porque ele nos proporciona prazer físico, mas porque ele é útil e, sendo útil, proporciona-nos uma espécie de prazer indireto, intermediado pelos benefícios que a prática de ações virtuosas engendra. O ato da obediência a uma lei civil não é prazeroso do mesmo modo como o ato sexual, por exemplo; porém, os benefícios da felicidade comum resultantes desse ato permitem um convívio agradável entre os homens, de tal forma que pode ser visto como um prazer

³⁰ *Ibid.*, I, 8, p. 85.

³¹ Sobre a origem da relação entre interesse e paixões, cf. HIRSCHMANN, A. *The Passions and the Interests*, p. 33-35 e 42-43. Do ponto de vista da história das ideias econômicas, o texto que marca essa aproximação, segundo Hirschmann, é o de Henri de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté* (1638).

³² HOLBACH, *Système social*, I, 8, p. 77.

indireto a se realizar mediante o ato virtuoso, porém fisicamente desprazeroso, da obediência à lei civil.

A moral verdadeira diz respeito à felicidade comum, e a verdadeira política – que, pela definição de Holbach, “é a moral das nações” – aproximam os homens e fazem-nos trabalhar em conjunto pela felicidade mútua. O que é natural no homem e que torna possível o ato moral não é o amor ao bem, mas o interesse. O amor pela virtude é um amor interessado, pois o homem só busca o bem na medida em que busca o que é útil para si mesmo: “É de sua utilidade que a virtude toma todo seu preço. [...] Assim, nada mais quimérico que esse amor desinteressado pela virtude, dos quais muitos moralistas antigos e modernos nos falam em suas obras.”³³

Lembremos que, na *Morale universelle* (1776), Holbach afirma com clareza que o próprio instinto de sobrevivência é interessado, pois o amor de si se desdobra, na convivência com os semelhantes, em amor pelo próximo e, por conseguinte, o amor de si não deixa de ser compatível com a virtude. Ao imaginar “o homem tal como fez a natureza”, Holbach relaciona o amor de si, ou instinto de sobrevivência, ao interesse da vida em comum: “ele não pode deixar de desejar o bem-estar que ele não tem, nem de temer o mal que o ameaça; só pode amar os seres de sua espécie na medida em que os acha favoráveis a seus desejos e disposições para contribuir para sua conservação e sua própria felicidade”.³⁴ Um pouco antes, lemos o princípio geral enunciado: “é sobre o interesse que a moral deve fundar solidamente todos os seus preceitos para torná-los eficazes. Ela deve provar aos homens que seu verdadeiro interesse exige que se prendam à virtude, sem a qual não pode haver bem-estar para eles sobre a terra.”³⁵

A tese exposta na *Morale universelle* é que o amor de si, que ali Holbach também denomina “interesse”, não seria um princípio em si mesmo nocivo na moral, como o egoísmo no registro do discurso religioso, como lemos no capítulo *Do interesse ou do amor de si*: “Nossos desejos, excitados por carências reais ou imaginárias, constituem o interesse”.³⁶ A busca pelo prazer, a fuga da dor, ou o mero esforço para preservar seu próprio ser, sempre estiveram em pauta nas discussões sobre a virtude nos escritos de ética na história do pensamento. Holbach menciona Sêneca e Cícero como defensores desse tipo de fundamento moral e afirma que o amor de si não implica a negação de uma

³³ *Ibid.*, I, 8, p. 78.

³⁴ *Morale universelle*, Sec. I, cap. 6, p. 63

³⁵ *Ibid.*, Sec. I, cap. 6, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, Sec. I, cap. 6, p. 58.

certa afeição pelos outros. Mas o autor que Holbach cita como o mais importante é Aristóteles: o estagirita seria o primeiro pensador a ter combatido a opinião de que o amor de si, ou interesse, seria um princípio vicioso (o texto citado é da *Ética a Nicômaco*, livro IX, cap. 8). Para Holbach, Aristóteles viu o interesse como “o verdadeiro móbil das ações humanas, ou o verdadeiro princípio de toda moral”.³⁷

Lembremos também que, no *Système de la nature*, o amor de si é comparado à “força da inércia” de Newton, como se a tendência da “gravitação sobre si” dos físicos fosse equivalente, no registro do discurso sobre a moral, ao amor pelo bem-estar e pelo prazer enquanto “disposição necessária”, isto é, ao “sentimento primitivo”, ou “tendência primitiva”, de autoconservação do próprio ser.³⁸ É nesse sentido muito preciso da necessidade física que devemos interpretar afirmações sobre o interesse como essa: “Ele reconhecerá que a ideia de excelência que traz consigo em seu ser não tem outro fundamento que seu interesse próprio e a predileção que possui por si mesmo”.³⁹ Da mesma forma, não devemos atribuir um sentido pejorativo ao princípio holbachiano da vida em sociedade quando lemos a máxima da chamada moral de interesse, expressa em seu sistema da natureza: “o interesse é o único móbil das ações humanas”.⁴⁰ Pois esse interesse, segundo Holbach, é indissociável, quando esclarecido, do bem comum: “Qual é o objeto da moral senão o de mostrar aos homens que seu interesse exige que reprimam suas paixões momentâneas em vista de um bem-estar mais durável e mais verdadeiro que aquele que proporcionaria a satisfação passageira de seus desejos?”⁴¹

O equívoco na interpretação da moral de interesse em Holbach estaria, assim, em condenarmos o uso que o indivíduo faz da liberdade em favor de si mesmo, como se o problema se reduzisse na oposição entre egoísmo e altruísmo. O que vimos nos textos mostra que a própria doutrina materialista, que compara o ser a uma “máquina”, exige uma redefinição do conceito de “liberdade”, que, na questão da autopreservação, não expressa um sentimento de egoísmo, e sim uma condição de bom funcionamento do organismo. No caso de Holbach, o interesse diz respeito à racionalidade. Assim como Helvétius, a liberdade para Holbach está diretamente ligada ao grau de esclarecimento da razão: “livre não passa de um sinônimo de esclarecido”.⁴² No fundo, tudo não passa de

³⁷ *Ibid.*, Sec. I, cap. 6, p. 67, nota.

³⁸ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 4, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, I, 6, p. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, I, 15, p. 342.

⁴¹ *Ibid.*, I, 11, p. 234.

⁴² HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, I, 4.

um cálculo segundo a lógica do determinismo das coisas da natureza. Daí que o interesse que move o agente varie, dependendo de seu grau de liberdade e/ou de esclarecimento. A moral de interesse só é nociva do ponto de vista social quando afasta o indivíduo do cumprimento de seus deveres, o que não deve ocorrer se se tratar de um indivíduo esclarecido, que tem profundo interesse em ser estimado pelos outros. Como explica Holbach quando trata dos “princípios naturais” da moral:

Para o homem de bem, o interesse é por merecer a afeição e a estima de seus semelhantes, objetos sobre os quais ele se habituou a depositar seu bem-estar, ou dos quais depende a estima merecida de si mesmo, que julga muito necessária à sua felicidade. Unir o interesse ao dever, eis a grande arte da moral e da legislação; o interesse só se torna um mal quando se separa do dever.⁴³

Holbach insiste que o interesse do homem ilustrado é necessariamente um meio racional para conduzi-lo ao bem comum e à felicidade de todos. A moral de interesse não teria, segundo Holbach, nada a ver com uma busca desenfreada movida por apetites irracionais. Aliás, é justamente o inverso: o interesse é a determinação da razão e da imaginação que regula as paixões desenfreadas. Daí a preocupação do *Système social* para distinguir o “interesse esclarecido”, que é fundado sobre a experiência e aprovado pela razão, do “interesse cego”, que é o que busca somente a preferência do momento, sendo condenado pela razão por apresentar consequências funestas àquele que o segue.⁴⁴ E, como já observamos, o critério é sempre o da utilidade, o que fica bem demonstrado em passagens como a que Holbach propõe a educação baseada nos “objetos úteis”: “O interesse só é desprezível quando se propõe objetos desprezíveis, ou quando nos faz praticar ações desprezíveis; ele é grande, nobre, sublime quando tem por objeto, objetos verdadeiramente úteis à sociedade, e então é o mesmo que a virtude.”⁴⁵

O desdobramento imediato desse procedimento pedagógico de direcionar o interesse para objetos associados ao bem comum aparece no capítulo sobre os deveres e as obrigações morais do homem. Mais precisamente, Holbach vê como fundamento das obrigações morais a estima e a opinião públicas. São elas que fazem as vezes de sistema de sanções para a conduta virtuosa e, por serem fundados sobre a natureza mesma do homem e não sobre revelações ou dogmas teológicos, não precisam ser anunciados pela

⁴³ HOLBACH, *Système social*, I, 6, p. 65.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 6, p. 66.

⁴⁵ *Ibid.*, I, 6, p. 66.

divindade para serem obrigatórios. A estima e a afeição dos semelhantes são úteis, necessárias e agradáveis ao homem em sociedade, e dizem respeito ao bem-estar. Ou seja, a opinião pública funciona como um tribunal moral, que garante a busca da virtude nas ações dos indivíduos perante os demais em sociedade: “A opinião é mais forte que os reis e que os deuses”.⁴⁶

A virtude consiste em fazer o bem aos homens para sermos amados por eles, e serve de base à felicidade, não apenas do indivíduo, mas também de toda a sociedade. É nesse sentido que devemos entender a afirmação de que o pacto civil é “fundado na natureza”⁴⁷. Trata-se da natureza no sentido de natureza humana, a qual realiza, por hábito, a aproximação entre felicidade futura e bem-estar do presente na medida em que experimenta o convívio agradável com seus semelhantes.

A educação também é importante, segundo Holbach, para a formação do gosto, tanto no âmbito das artes quanto no que se refere ao “gosto moral”. Holbach inicia o capítulo 9 do *Système social* com a crítica a expressões vagas como “instinto moral” e “belo moral” afirmando que tais noções estariam associadas às ideias inatas que Locke já havia refutado. Agir “por instinto”, por exemplo, significa para Holbach agir prontamente, mas não como um impulso súbito, e sim de acordo com aquilo que, pelo hábito, nossa razão passou a ver como normal.⁴⁸ O gosto quanto aos objetos de moral não seria diferente do gosto nas artes, que para Holbach consistia simplesmente no fruto de um treino baseado no exercício repetitivo de apreciação de belas obras. No caso da moral, o belo diria respeito à utilidade social nos modelos de ações nobres e virtuosas, sempre reforçado e consolidado pelo hábito do juízo de gosto. Os exemplos falam por si mesmos: uma criança criada entre os antropófagos aprenderia a ver sem horror que a carne humana fosse comida; um português assiste com prazer que pessoas (hereges) sejam queimadas em atos de fé.⁴⁹ As ideias do belo e do bom formam-se, segundo Holbach, da maneira análoga: os juízos de gosto designam o que é agradável (prazer) e vantajoso (bem-estar, utilidade) para os seres humanos. É preciso que a ordem social seja julgada pela razão, habitualmente, como “bela”:

A ordem não é outra coisa senão o acordo que se encontra entre as partes de um todo para conspirar em uma tarefa. O belo moral resulta da ordem moral, que é o acordo das vontades e das ações dos homens,

⁴⁶ *Ibid.*, I, 7, p. 73.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 1, p. 11.

⁴⁸ *Ibid.*, I, 9, p. 93-94.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 9, p. 93.

para conspirar para sua felicidade, a única tarefa que seres sensíveis podem se propor.⁵⁰

Nesse ponto, as dificuldades que embaraçam Holbach são as mesmas com as quais Helvétius teve que enfrentar no *De l'Esprit*. A questão é: se a razão é comum e todos os homens, sendo livres, possuem capacidade para se esclarecerem, por que alguns se tornam mais esclarecidos enquanto outros permanecem na ignorância? Lembremos que Helvétius resolvia o problema diferenciando, de um ponto de vista estritamente fisiológico, as constituições dos indivíduos que poderiam levar alguns a desejarem mais instrução do que outros⁵¹. Holbach, semelhantemente, admite que alguns indivíduos são mais esclarecidos e desenvolvem o “instinto moral” que permite o conhecimento das “verdadeiras relações das coisas”. Tal qualidade cognitiva qualificaria tais homens a serem os “guias” dos demais que, por alguma razão, prefeririam manter-se num grau de esclarecimento menor (talvez, por algum tipo de interesse, como os homens que insistem, segundo o próprio Holbach, em perpetuarem-se na ignorância por conta de interesses particulares⁵²).

É preciso, sem dúvida, experiência e hábito para julgar de modo são a moralidade, isto é, a bondade ou a beleza das ações dos homens. Para adquirir o gosto moral, é preciso um espírito fino que apreenda as verdadeiras relações das coisas, a ligação necessária das causas com os efeitos, os resultados das ações e das instituições humanas, relativamente ao bem-estar durável das sociedades e dos indivíduos. No moral, como no físico, o instinto nunca é mais do que a aplicação rápida de nossas experiências e de nossas reflexões sobre a natureza das causas e dos efeitos.⁵³

Nesse sentido, poderíamos relativizar (embora sem refutar) o aspecto dominador dos “intérpretes da natureza” que aparecem no *Système de la nature*. Estes poderiam ser vistos, não como dominadores no mesmo sentido que os padres-legisladores dominavam o povo primitivo, mas como homens que acabaram assumindo posições hierarquicamente superiores na sociedade por conta de um maior desejo de esclarecimento, e não necessariamente por um desejo de poder. Lembremos que, no *Système de la nature*, as desigualdades nas posições sociais (Holbach usa a palavra “classe”) se explicam em termos de desigualdades das faculdades dos homens: “Segundo a diversidade de suas

⁵⁰ *Ibid.*, I, 9, p. 97.

⁵¹ HELVÉTIUS, *De l'Esprit*, III, 4.

⁵² Cf. HOLBACH, *Système social*, I, 5, p. 53

⁵³ HOLBACH, *Système social*, I, 9, 100.

faculdades os seres de nossa espécie se dividem em diferentes classes, seguindo os efeitos que produzem e seguindo as diferentes qualidades que notamos neles, as quais decorrem das propriedades individuais de suas almas ou das modificações particulares de seu cérebro”.⁵⁴ No entanto, essa é a explicação naturalista da existência de indivíduos notáveis na sociedade. Como veremos, ela não justifica, por si só, a desigualdade social, mas antes, vem acompanhada de uma explicação em termos que hoje qualificaríamos como sociológicos. Examinemos essa outra abordagem do problema das “classes”.

Haveria, segundo Holbach, uma relação necessária entre utilidade e justiça. Pois, se a virtude consiste na busca do que é útil, a utilidade suprema, e portanto a mais desejável até mesmo na visão do indivíduo mais egoísta que existisse, é a justiça: “Nunca é demais repetir: é na utilidade que consiste o mérito e a virtude”.⁵⁵ O capítulo sobre as virtudes morais é categórico quanto a essa relação entre virtude e justiça: “A primeira das virtudes, que serve de fundamento a todas as demais, é a justiça”.⁵⁶ Para Holbach, a justiça é uma disposição habitual para fazer ou deixar todo homem gozar das faculdades, dos direitos e das coisas necessárias à sua conservação e a sua felicidade. Ela nos leva a querer fazer aos outros o que gostaríamos que os outros fizessem conosco. Já no século XVIII, Holbach clamava, talvez influenciado pela concepção rousseuniana de igualdade perante a lei,⁵⁷ por uma instituição normativa superior que estabelecesse a igualdade social entre homens desiguais por natureza: “Damos à justiça o nome de equidade, pois ela remedia a desigualdade que a natureza estabeleceu entre os homens. Ela interessa a todos na sociedade.”⁵⁸

A justiça, enquanto contrapeso do amor-próprio, é o sustentáculo do sistema social de Holbach. Essa justiça de equidade, todavia, não está em contradição com as hierarquias sociais demarcadas pela utilidade do cidadão: segundo o princípio da própria justiça, quanto mais útil à sociedade, mais virtuoso o cidadão será e, por conseguinte, mais mérito ele possui perante os demais. Igualdade perante a lei não significa igualdade de virtude nem igualdade de importância social. Com efeito, é justamente por conta do princípio de equidade e, evidentemente, pelo critério do interesse, que os mais úteis devem ser mais considerados, mais queridos e mais recompensados na sociedade:

⁵⁴ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 9, p. 133.

⁵⁵ HOLBACH, *Système social*, I, 10, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*, I, 10, p. 105.

⁵⁷ Cf. Hans Kelsen na *Teoria pura do direito*, como mostrei em meu artigo “Soberania e justiça em Rousseau”, *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. 1, 2013.

⁵⁸ HOLBACH, *Système social*, I, 10, p. 106.

As vantagens que cada um procura nos outros são a fonte natural das distinções e das classes [*rangs*] entre os cidadãos. [...] O poder, as honras, as riquezas, os elogios, a glória, as dignidades, os lugares, os títulos, etc. são recompensas que uma nação grata deve àqueles que a servem mais utilmente do que outros. [...] Eis o fundamento natural e justo da hierarquia política. Tal é a causa legítima da desigualdade que o governo deve estabelecer entre os membros de um corpo político. Para que todos os cidadãos de um Estado fossem iguais, seria preciso que fossem igualmente úteis ao Estado.⁵⁹

Por ser legitimamente instituída, a autoridade moral não implica em dominação. Aqueles que se encontram na condição de guiados pelas autoridades morais não podem, a rigor, serem vistos como dominados. Pois, segundo essa lógica meritocrática do sistema social holbachiano, os cidadãos mais úteis à sociedade são necessariamente dignos de mais distinção. A autoridade daqueles capazes de regular as ações de todo um povo visa, segundo essa interpretação, o bem-estar e a felicidade, e não uma relação de poder do tipo mestre sobre os servos. Além disso, o poder dos “guias” da nação é legítimo na medida em que conduz toda a sociedade a adotar uma determinada visão, não segundo os interesses do guia, mas almejando a felicidade social. Holbach, todavia, assim como Rousseau em relação ao Legislador do *Contrato social*, vê a raridade desses homens aptos a interessarem-se pelo bem comum mais do que pelos bens particulares: “A arte de fazer bem aos homens é uma arte difícil; é raro que se possa obrigar sem alarmar o amor próprio, o orgulho, a inveja daquele que se obriga.”⁶⁰

Holbach chega a pensar hipoteticamente o que faria se fosse rei. Sem disfarçar a ironia, ele tem o cuidado de supor que a coroa não mudará as disposições de seu coração. Neste caso, ele arrisca dizer: “presumo que me tornaria feliz”. E acrescenta um comentário em que, talvez muito inspirado no *Contrato social* de Rousseau, mostra-se favorável à forma de organização republicana independente do tipo de governo a ser adotado. Pois, nessa situação hipotética, o governante não governaria em proveito próprio, mas visando o bem da maioria, e sempre respeitando a liberdade de todos:

Uma nação é feliz quando ela coloca o maior número de homens que a compõem ao alcance de gozar bens que tornem a associação vantajosa. O melhor governo é aquele que distribui o bem-estar com mais igualdade possível entre todos os membros da sociedade. O cidadão goza de tudo o

⁵⁹ *Ibid.*, I, 12, p. 140

⁶⁰ *Ibid.*, I, 12, p. 148-149.

que está em direito de desejar quando está submetido a leis equitáveis que lhe asseguram sua pessoa, sua propriedade, sua liberdade.⁶¹

Contudo, uma interpretação assim – Holbach republicano!? – teria que ser sustentada por argumentos muito convincentes a fim de se defender a lógica meritocrática em educação na doutrina materialista de Holbach. De todo modo, não é o caso de advogar aqui em favor de um autor que insiste em afirmar “o fundamento natural e justo da hierarquia política” e que busca justificar “a causa legítima da desigualdade que o governo deve estabelecer entre os membros de um corpo político”. O que pretendi era tão-somente apresentar um comentário expositivo dos escritos desse representativo pensador do século XVIII à luz de um tema, a despeito de discordar da doutrina estudada.

Referências Bibliográficas

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bordéüs. Paris : GF Flammarion, 2004.

EHRARD, Jean. *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l’Esprit*. Paris, 1758.

HIRSCHMANN, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.

HOLBACH, Paul-Henri Thiry, Baron d’. *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. Nancy, 1766.

_____. *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition*. Londres, 1768.

_____. *Système de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral* [1770]. Londres, 1771.

_____. *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l’influence du gouvernement sur les mœurs*. Londres, 1773. 3 v.

_____. *La Morale Universelle, ou Les devoirs de l’homme fondés sur la Nature*. Amsterdam, 1776. 2 v.

⁶¹ *Ibid.*, I, 14, p. 194.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KAWAUCHE, Thomaz. “Soberania e justiça em Rousseau”, *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, 2013.

MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

Recebido em: 03/06/2017 – Received in: 06/03/2017

Aprovado em: 27/06/2017 – Approved in: 06/27/2017

Holbach e o *examen* das provas da existência de deus

Holbach and the examen of evidence of the existence of God

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo*

Resumo: No capítulo V da segunda parte de seu *Système de la nature*, Holbach passa em revista as supostas provas da existência de uma divindade empreendidas pelos filósofos modernos, em particular Descartes, Malebranche e Newton. Afirmando que esses autores mais se preocuparam em falar sobre deus do que demonstrá-lo efetivamente, o pensador francês expõe dificuldades argumentativas quando examina as teses de cada um, chegando à conclusão de que eles acabaram por enfraquecer as suas respectivas provas ao invés de fortalecê-las.

Palavras-Chave: Holbach; demonstração; *examen*; deus.

Abstract: In Chapter V of the second part of his *Système de la nature*, Holbach reviews the alleged evidence of a deity undertaken by modern philosophers, particularly Descartes, Malebranche and Newton. Stating that these more authors bother to talk about god to demonstrate it effectively, the French thinker exposes argumentative difficulties when examining the arguments of each, coming to the conclusion that they eventually weaken their respective evidence rather than fortify them.

Keywords: Holbach, demonstration, *examen*, god.

“La nature n’est point une ouvrage.”
Holbach, *Système de la nature*, II,v.

Em uma passagem de sua *Continuation des Pensées diverses*, Pierre Bayle afirma que somente falarem que um deus é conhecido de todos é insuficiente para se provar a existência de um ser ou artífice divino criador de todas as coisas e possuidor de plena liberdade para intervir no curso da natureza. Àqueles que pretendem ir mais além da opinião tradicional que se limita em fiar a uma palavra sem ao menos examinar seu conteúdo, Bayle não hesita em apontar o empecilho de tal tarefa, pois “não basta somente saber que há um deus. Antes, é preciso determinar o sentido dessa palavra e associar-lhe uma ideia. É preciso, digo, buscar qual é a natureza de deus e é aí onde começa toda a

* Professor colaborador do PPGF/UFS e do DFL/UFS. Bolsista PNPd-CAPES/UFS. Aracaju – SE, Brasil. Contato: marceloprino_sp@hotmail.com

dificuldade”.¹ Tal constatação será a diretriz das reflexões do presente trabalho: em seu *examen* das provas da existência de deus, Holbach seguirá a pista de Bayle, passando em revista as opiniões de alguns autores a esse respeito e levantando algumas questões limítrofes acerca de determinados argumentos propostos em particular por Descartes, Malebranche e Newton. Segundo Gianluca Mori, “após Descartes, o que muda é o ponto de vista pelo qual é considerada a existência divina, o que não deixa de ter consequências importantes sobre a questão do ateísmo e a sua definição”.² Para Holbach, à medida que homens esclarecidos mais tergiversaram e menos explicaram a respeito de um assunto que unanimemente consideram o mais importante, iludiram-se com uma hipotética necessidade de se ocuparem com objetos inalcançáveis aos sentidos cujo conhecimento imediato é impossível ao intelecto. Nesse panorama, a única coisa que fazem é falar “incessantemente de deus, e jamais ninguém conseguiu até aqui demonstrar a sua existência. Os gênios mais sublimes foram forçados a encalhar nesse recife”.³

O primeiro autor que Holbach submete a alguns questionamentos, de maneira breve, é Descartes, “o restaurador da filosofia entre nós”.⁴ Com o intuito de mostrar o quão destituídos de solidez são os argumentos que os filósofos modernos continuamente imaginaram para estabelecer a prova da existência de deus, Holbach cita uma passagem da parte III das *Meditações Metafísicas* de Descartes. Mas, para este, o que significava a palavra deus?

Entendo pelo nome de deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que deus existe necessariamente.⁵

Segundo Descartes, só é possível pensar a ideia de deus como infinita e deduzir que a sua existência é verdadeira, quando se concebe que todas as coisas existentes não podem ter

¹ BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*, III, p. 214 e *Continuation des pensées diverses*, §20.

² MORI, Gianluca. *Athéisme et Lumières radicales: état de la question*, p. 264. Contudo, Pierre Naville critica uma certa imodéstia de Descartes e de seus seguidores quando acreditou ter provado a existência de um deus matematicamente, por meio da razão: “Descartes, sempre venerado em alta conta porque acreditou provar a sua própria existência sobre seu próprio pensamento, sustentado por muitos outros e mais dogmaticamente” (*D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, p. 228).

³ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e moral*, II, p. 573 [p.136] (indicamos em colchetes a paginação da versão francesa).

⁴ *Ibid.*

⁵ DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*, III, p. 45.

sido derivadas unicamente de seres imperfeitos e finitos, como o homem. Mais do que isso, a crença na percepção do infinito se dá através de uma ideia verdadeira, e não pela negação do finito, como se percebe, por exemplo, o repouso e a escuridão pela negação do movimento e da luz. Comparativamente, Descartes afirma que “há muito mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito”. Em outros termos, Descartes afirma que a percepção de deus é anterior à própria percepção humana, pois seria a única razão plausível de quando o homem dá conta de que duvida, deseja, que é carente de algo, que não é perfeito uma vez ausente em si mesmo a ideia de um ente dotado de mais perfeição. Mas, agora, vamos à passagem das *Meditações* que Holbach cita para chegar ao âmago da questão:

E toda a força do argumento consiste em que reconheço ser impossível a existência de uma natureza tal qual eu sou, isto é, possuidora da ideia de deus em mim, a menos que deus ele mesmo também exista. Deus, digo, aquele mesmo cuja ideia está em mim, isto é, o detentor de todas aquelas perfeições que não posso compreender, mas que, de algum modo, posso atingir pelo pensamento, o qual não está sujeito a nenhum defeito e não tem nenhuma de todas as coisas que são a marca de alguma imperfeição.⁶

Ora, daqui Holbach elenca três argumentos para tentar mostrar os limites de se tentar demonstrar a existência de um deus unicamente pelo fato da existência do homem e pela suposição de que a ideia de um ser perfeito lhe foi impressa divinamente: 1) Descartes não teria o direito de chegar à conclusão de que algum ser dessa estirpe existe somente pelo fato de se ter a ideia desse suposto ser. A imaginação pode nos proporcionar a ideia de uma esfinge ou de um hipogrifo⁷ sem que por isso se possa inferir que esses seres existam realmente;⁸ 2) é impossível a Descartes ter uma ideia positiva e verdadeira do deus que, como os teólogos, ele quer provar a existência, pois não há como homem algum ou qualquer ser material “formar uma ideia real de um espírito, de uma substância privada

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ Animal mitológico representado com asas, garras e cabeça de um grifo e corpo e patas traseiras iguais às de um cavalo.

⁸ Descartes afirma na III meditação: “Mas, entre essas ideias, algumas me parecem inatas, outras, adventícias, outras, inventadas por mim mesmo. Pois que eu entenda o que é coisa, verdade, pensamento, não o parece que eu o tenha obtido de alhures senão de minha própria natureza. Mas, agora, que eu ouça um ruído, veja o sol, sinta o fogo, julguei até agora que isso procedesse de certas coisas postas fora de mim. Finalmente, sereias, hipogrifos e congêneres são de minha invenção. Ou, talvez, eu também as possa supor ou todas adventícias ou todas inatas ou todas inventadas, pois ainda não percebi claramente a sua verdadeira origem” (p. 38).

de extensão, de um ser incorporeal, agindo sobre a natureza que é corpórea e material”;⁹ 3) à esteira do argumento anterior, Holbach insiste na impossibilidade do homem ter alguma ideia positiva dos atributos concedidos pela teologia a uma divindade.¹⁰ Levantando todas essas questões, Holbach afirma que as provas cartesianas da existência de deus podem ser qualquer coisa, menos conclusivas. Fazendo desse deus um pensamento ou uma inteligência, seria possível sem um sujeito ao qual tal denominação possa ser atribuída? Descartes, por um lado, entende que só se pode conhecer deus como uma virtude que se aplica continuamente às partes do universo, e por outro, diz que um deus não pode ser dito por extenso, a não ser como quando se diz do fogo contido em um pedaço de ferro que não tem outra extensão além da do próprio ferro.¹¹ Holbach aí entende que Descartes é digno de censura por “não anunciar que não existe outro deus além da natureza, o que é um puro *espinosismo*. Com efeito, sabemos que foi nos princípios de Descartes que Spinoza foi buscar o seu sistema, que decorre necessariamente de Descartes”.¹² Segundo Holbach, aí está a razão de Descartes ser acusado de ateu, já que ele fulmina radicalmente as suas provas da existência de deus, devido a seu sistema subverter a noção de criação¹³. Antes mesmo de deus ter criado a matéria, ele não podia coexistir nem ser coextenso com ela e, nesse caso, para Descartes não havia deus algum – uma vez retirado o sujeito das modificações, essas conseqüentemente deveriam desaparecer.¹⁴ Assim, Holbach desdobra essa questão em outras três: 1) se deus é equivalente à natureza, os cartesianos são spinozistas; 2) se deus é o motor da natureza, ele não existe mais *per se*, e sim enquanto subsiste o sujeito ao qual ele é inerente, ou seja, a natureza da qual ele é o *leitmotiv*; 3) sem matéria ou sujeito para serem movidos, produzidos ou conservados, deus ficará sem um mundo para que possa agir. De todas essas considerações, Holbach conclui: “Vê-se, portanto, que Descartes, longe de estabelecer solidamente a existência de um deus, a destrói totalmente”.

Nicolas Malebranche será o próximo a passar sob o crivo do *examen* empreendido por Holbach. Nos princípios do “célebre padre [...] encontramos as mesmas conseqüências e contradições [...] que – considerados com a mais superficial atenção –

⁹ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 574 [p.137].

¹⁰ Cf. o capítulo anterior, no qual Holbach refuta Samuel Clarke com os mesmos argumentos.

¹¹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*, III, p. 41.

¹² HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 575 [p. 138].

¹³ Para Joceval Andrade Bitencourt, “não é à toa que grande parte dos intérpretes de Descartes acabam por reconhecer que sua filosofia, ao afirmar o deus da razão e ao enfraquecer o deus da fé, acabou por instaurar, mesmo que não tenha sido essa a sua intenção original, o ateísmo no mundo ocidental” (*Descartes e a morte de deus*, p. 467).

¹⁴ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 576 [p.139].

parecem conduzir diretamente ao espinosismo”.¹⁵ Para Holbach, o que está em maior consonância com o vocabulário de Spinoza é que o universo é uma emanção de deus, que tudo que se vê é unicamente deus, que ele é o que fez e faz todas as coisas, que é ele a ação em si e tudo o que existe na natureza, resumindo, que é deus o todo e o único ser.¹⁶ Isso poderia significar uma releitura da fórmula spinozista do *deus sive natura*, e Malebranche iria mais além afirmando que a demonstração acerca da existência da matéria e dos corpos ainda não é sólida e que só a fé pode auxiliar o homem nesses “mistérios”. Vamos dar a palavra ao próprio Malebranche: “Certamente somente a fé pode nos convencer de que há efetivamente corpos. Somente podemos ter demonstração exata da existência de outro ser, quando se trata de um ser necessário”.¹⁷ Ora, aqui, para Holbach, o problema se configura da seguinte maneira: baseando-se nessa afirmação do padre francês, não haveria possibilidade de demonstrar a existência de um deus que criou a matéria, já que a própria existência dessa matéria ainda é uma incógnita. O reconhecimento da parte de Malebranche, de não ser possível se chegar a uma demonstração sólida da existência de algum outro ser além daquele que é necessário, dá margem a Holbach fazer uma segunda crítica, a saber, que crer na existência de deus não garante a sua demonstrabilidade, mesmo examinando a questão mais acuradamente. Recorramos novamente às palavras do padre:

E, se examinarmos de perto, veremos claramente que nem mesmo é possível conhecer, com uma inteira evidência, se Deus é ou não verdadeiramente criador do mundo material ou sensível. Pois uma tal evidência encontra-se somente nas relações necessárias, e não há relação necessária entre deus e um tal mundo. Ele poderia não o ter criado e, se o fez, é porque quis, e quis livremente.¹⁸

Quando Holbach examina esse argumento de Malebranche, a primeira coisa que constata é que a única e frágil garantia da existência de deus seria a fé, já que se limita somente à suposição de tal existência, diante da impossibilidade de prova-la clara e evidentemente.¹⁹ Um segundo aspecto abordado por Holbach é que as noções do “célebre padre” desfiguram todos os dogmas da teologia, já que impossibilita conciliar a liberdade do homem com a ideia de um deus que é o regente de toda a natureza, que move a matéria e

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 577. Ver, em Spinoza, *Ética*, I, proposições 15-17 e II, proposições 1-3.

¹⁷ MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade*, Esclarecimento VI, p. 277.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 277-278.

¹⁹ Sobre a distinção entre fé e conhecimento, ver Malebranche, *A busca da verdade*, I, iii.

os corpos, por livre vontade, predeterminando as ações de todos os seres.²⁰ Por aí, torna-se inconcebível sustentar que as almas detenham a faculdade de constituir pensamentos e vontades e de se mover e modificar a si mesmas. E, supondo que a conservação das criaturas é uma criação sucessiva, seria deus que, conservando-as, as colocaria em condições de cometer o mal. *Ergo*, Holbach afirma que no sistema de Malebranche, deus tudo faz e torna as suas criaturas seus instrumentos subservientes, “seus pecados, assim como as virtudes, são dele; os homens não podem ter mérito nem demérito, o que aniquila toda a religião. É assim que a teologia está perpetuamente ocupada em destruir a si própria”.²¹

De Malebranche, Holbach passa a tecer algumas considerações sobre Isaac Newton, em particular algumas passagens do III livro dos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, nas quais Newton admite a existência de um grande artífice criador e ordenador de toda a natureza. É sabido que os *Principia*²² tornaram-se um sustentáculo perene das ciências naturais, como um projeto para o porvir e com toda a perfeição alcançável de uma ciência particular,²³ reunindo por completo as duas grandes correntes metodológicas da ciência moderna, a saber, a matematização e a experiência, unificando o empirismo de Francis Bacon e o racionalismo de Descartes. Mais do que isso, Newton avançou em relação à Kepler e Galileu, pois estes já tinham empreendido a unificação das metodologias supracitadas, porém, aplicaram-na a escassos casos particulares, ao passo que Newton estendeu a legalidade rigorosa observada nos fenômenos particulares a todo o universo. A obra do pensador britânico tentou cumprir essa tarefa, o que fez com que fosse admirado e compreendido pelos filósofos e cientistas do século XVIII, uma vez que foi constatado o escopo profundo de seu labor científico, vendo nele a verificação do rumo a ser tomado pelas ciências naturais, principalmente na física e na mecânica celestes. Contudo, nos seus últimos anos de vida, Newton não deu mais nenhuma contribuição importante para a história das ciências. Dedicou-se a assuntos teológicos, chegando mesmo a considerar esses temas mais dignos de consideração do que a física e a matemática.²⁴ Holbach está plenamente consciente do legado científico newtoniano e da profunda influência exercida por Newton na concepção de ciência em

²⁰ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 577.

²¹ *Ibid.*, p. 578 [p. 140].

²² Os dois primeiros livros dos *Principia* foram apresentados por Newton à Royal Society em 1685 e a primeira edição data de 1687.

²³ Ver mais detalhes na curadoria de Hugh Matthew Lacey, no volume *Newton* da Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

²⁴ Ver suas *Observações sobre as profecias de Daniel e do Apocalipse de São João* publicadas em 1733.

voga nas *Lumières*. Da mesma forma, leva em consideração as concepções de espaço e do tempo absoluto de Newton. Apesar de sua configuração metafísica, em relação à investigação dos fenômenos naturais, o pensador britânico repudiara toda e qualquer noção de ordem religiosa. Mas é justamente aí que se situa o impasse para o Barão: se às investigações naturais eram dispensáveis algum aparato teológico para fundamentá-las, qual a necessidade de se conceber um artifício que garanta a veracidade e a legitimidade de tais investigações? Nesse sentido, Holbach agora verá se “o imortal Newton nos apresentará ideias mais verdadeiras e provas mais seguras da existência de deus”.²⁵

Holbach afirma que o gênio de Newton foi capaz de decifrar os códigos da natureza e de suas leis, contudo, se desviou do caminho da ciência quando as perdeu de vista, devido a ainda estar atado aos seus preconceitos da infância, não tendo a audácia de desobstruir o caminho daqueles que ainda entendiam que a natureza era organizada e submetida aos fins que uma divindade teria estabelecido. Segundo o Barão, Newton poderia buscar em si mesmo as forças para produzir todos os fenômenos que ele tinha explicado rigorosamente. Assim, a respeito desse acidente de percurso, Holbach assevera que “em poucas palavras, o sublime Newton não passa de uma criança quando ele abandona a física e a evidência para se perder nas regiões imaginárias da teologia”.²⁶ Vejamos a passagem dos *Principia* na qual Newton mostra o que ele entende por divindade:

Esse deus governa tudo não como a alma do mundo, mas como o senhor e o soberano de todas as coisas. É por causa da sua soberania que o senhor deus é chamado de *Pantocrator*, o imperador universal. Com efeito, a palavra *deus* é relativa e se refere aos escravos. A deidade é a dominação ou soberania de deus não sobre o seu próprio corpo, como pensam aqueles que consideram deus como a alma do mundo, mas sobre escravos.²⁷

Para Holbach, é por aí que Newton à esteira dos teólogos, mostra o seu deus como um espírito puro que governa o universo, descrito como um déspota ou um suserano detentor

²⁵ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 578 [p. 141]. Ver, em contrapartida, o comentário de Voltaire no verbete “Ateu, ateísmo” de seu *Dicionário filosófico*, louvando que Newton tenha visto a necessidade da existência de um deus que estabeleça fins para o curso da natureza, dizendo mesmo que quem assim o faz, é um filósofo autêntico (!): “Alguns geômetras que não eram filósofos rejeitaram as causas finais, mas os *filósofos autênticos* admitem-nas; e como disse um autor conhecido, um catequista anuncia deus às crianças e Newton demonstra a sua existência aos sábios” (VOLT AIRE, *Dicionário filosófico*, p. 112., grifo nosso).

²⁶ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 578 [p. 141].

²⁷ Citado por HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 504. Holbach não cita a edição que ele utilizou dos *Principia*. Nós utilizaremos uma tradução inglesa de 1846.

de todo o poder, cujo regime tem como modelo o que os reis terrenos exercem sobre os seus súditos transformados em escravos, aos quais corriqueiramente não hesitam em fazê-los sentir na carne o ônus de sua autoridade. Pintado dessa maneira, esse deus é um homem que tem a regalia de ser bom quando lhe convém ou desequilibrado e cruel quando a sua imaginação o leva a fazê-lo. Todavia, seguindo o raciocínio de Newton, “como o mundo não existiu por toda a eternidade, como os *escravos* de deus foram formados no tempo, é forçoso concluir daí que antes da criação do mundo o deus de Newton era um soberano sem súditos e sem Estados”.²⁸ Continuando a sua reflexão, Holbach indaga agora se Newton concorda melhor consigo próprio nas ideias consequentes que ele forneceu de seu déspota endeusado. Segundo Newton:

O deus supremo é um ser eterno e infinito, absolutamente perfeito. Porém, por mais perfeito que seja um ser, se ele não tem soberania, ele não é o deus supremo [...] A palavra deus significa senhor; mas nem todo senhor é deus; é a soberania do ser espiritual que constitui deus, é a verdadeira soberania que constitui o verdadeiro deus, é a soberania suprema que constitui o deus supremo, é a soberania falsa que constitui o falso deus. Da soberania verdadeira, deduz-se que o verdadeiro deus é vivo, inteligente e poderoso e, das suas outras perfeições, deduz-se que ele é supremo ou soberanamente perfeito. Ele é eterno, infinito, ele sabe tudo. Quer dizer que ele dura por toda a eternidade, e não terminará jamais; ele governa tudo e sabe tudo aquilo que se faz ou pode ser feito. Ele não é eternidade nem a infinitude, mas é eterno e infinito. Ele não é o espaço ou a duração, mas dura e está presente.²⁹

Analisando todo esse trecho, Holbach, a despeito de toda ininteligibilidade empregada por Newton para tentar definir o que seja deus, não vê mais do que a atribuição de qualidades humanas a esse suposto ser existente. É possível ver também algumas qualidades negativas não atribuíveis a homens comuns, mas mais condizentes a um rei. De qualquer forma, é notória a necessidade que uma divindade suprema tem de possuir um reino na terra para fazer valer a sua soberania, caso contrário, de nada serviria a sua realeza. Holbach questiona sobre em quem deus mandava quando nada existia, indagando acerca da legitimidade de seu império celestial quando todos lutam incansavelmente contra ele; perguntando se será mesmo esse monarca espiritual que governa as almas, as paixões e as vontades dos súditos e, devido à sua infinitude, se ocupa mesmo todos os espaços e se os governa mesmo diante de homens pecadores quando o ofendem; se a onipresença divina não é, na verdade, cúmplice de tudo que é blasfêmia contra a sua

²⁸ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 579 [p. 142].

²⁹ NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*, III, p. 504-505.

autoridade; e se ele preenche tudo, ele possui uma extensão, corresponderá aos vários pontos do espaço e, logo, deixaria de ser espiritual.³⁰ E quando Newton afirma a unidade de deus, sendo este “o mesmo para sempre e em toda parte não somente por sua virtude ou sua energia, mas também por sua substância”,³¹ Holbach levanta uma série de questões: 1) se um ser que age sobre os seres produzindo todas as suas modificações poderia sempre ser o mesmo; 2) o que, na verdade, se entende por virtude ou energia divinas e o que se tais termos podem fornecer ideias claras ao intelecto; 3) o que é uma substância divina e se essa substância quando é definida como sem extensão e espiritual, como pode estar em toda parte; 4) como ela pode fazer a matéria agir e como pode ser concebida.³²

Holbach chega ao ponto nevrálgico de toda a sua reflexão sobre as provas da existência de deus de Newton, quando se questiona acerca da *necessidade* dessa existência. Vejamos essa passagem extraída dos *Principia* pelo Barão:

É uma verdade incontestável que deus existe necessariamente, e a mesma necessidade faz que ele exista sempre e em toda parte: de onde se segue que ele é em tudo semelhante a si mesmo. Ele é todos os olhos, todos os ouvidos, todo cérebro, todos os braços, todo o sentimento, toda a inteligência e toda a ação, mas de forma alguma humana, de forma alguma corporal, e que nos é totalmente desconhecida. Do mesmo modo que o cego não tem ideia das cores, é assim que nós não temos ideia das maneiras como deus sente e entende.³³

Se a existência necessária de deus é justamente o que está sendo colocado em questão, era ela que Newton deveria ter provado através de demonstrações tão evidentes e sólidas como ele deu da gravidade e da atração. Se tal empreitada fosse possível, o gênio inquestionável de Newton teria conseguido dar cabo dela. Mas Holbach se espanta em ver como o pensador britânico desconheceu que, no terreno nebuloso da teologia, deus não pode ser calculado nem ser submetido à experiência. Desconsiderando a sua inteligência que trabalhava para desvendar as causas dos fenômenos naturais, Newton transitou da natureza aos lugares imaginários visando a buscar causas, forças, uma força

³⁰ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 580-581.

³¹ NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*, III, p. 505.

³² HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 581. Todavia, Newton afirma que “todas as coisas estão contidas nele e se movem nele, mas sem ação recíproca. Deus nada experimenta da parte dos movimentos dos corpos; estes não experimentam nenhuma resistência da parte de sua presença em todos os lugares” (III, p. 505). Para Holbach, “Newton confere à divindade algumas características que não convêm senão ao vazio e ao nada. Sem isso, nós não podemos conceber que não possa haver uma ação recíproca ou relações entre substâncias que se penetram, que se rodeiam por todas as partes” (*Op. Cit.*, p. 582 [p. 144]).

³³ NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*, III, p. 505-506.

motriz que a própria natureza manifestar-lhe-ia por si própria. Mesmo já constatada a falta de coragem ou a cegueira voluntária de um autor que foi o divisor de águas da ciência moderna, Holbach ainda quer “examinar até onde o gênio do homem é capaz de se desencaminhar, quando ele abandona uma vez a experiência e a razão para se deixar arrastar por sua imaginação”.³⁴

O *examen* empreendido por Holbach chega à questão das causas finais, tentando investigar se a natureza deve a sua ordem a um artífice divino ou se é autossuficiente, gerando-se e arranjando-se por si mesma. Newton assevera nos *Principia* que somente “conhecemos deus pelos seus atributos, pelas suas propriedades, pelo arranjo excelente e sábio que ele deu a todas as coisas e por suas *causas finais*. E nós o admiramos por causa de suas perfeições”.³⁵ Holbach enfatiza que só é possível conhecer deus pelos atributos tirados do próprio homem, mas é notório que eles não podem ser associados a um ser universal, que não tem a mesma natureza nem as mesmas propriedades dos seres particulares. O homem concede à divindade a inteligência, a sabedoria, a perfeição, não levando em conta os seus próprios defeitos. No que concerne ao arranjo da natureza, ele só é tido como perfeito quando ele conspira a favor daquele que o fundamenta em um deus. Quando isso não ocorre, as causas finais somem como um passe de mágica, entendendo que um ser superior as colocou de lado movido pela vontade de desarranjar a sua bela ordem. Dessa maneira, é através do modo de sentir do homem que ele busca as noções e atributos sempre consignados a um deus, ao passo que os bens e o males que lhe ocorrem nesse mundo são consequências necessárias da essência das coisas e das leis gerais da matéria. O Barão reconhece que Newton entendeu tais consequências em relação às leis físicas, “mas ele não mais ousou aplicar a partir do momento que entrou em questão o fantasma a quem o preconceito faz atribuir todos os efeitos dos quais a natureza é ela própria a verdadeira causa”.³⁶

Na última etapa da crítica de Holbach às provas da existência de deus de Newton, virá à tona a oposição entre as duas concepções de natureza em ambos os autores. O Barão cita uma passagem fundamental dos *Principia*, na qual Newton não concebe que a natureza seja uma força cega, que destitua de significado a soberania e a providência divinas. O pensador britânico afirma que:

³⁴ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 583.

³⁵ NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*, III, p. 506, grifos de Holbach quando faz a citação no seu *Sistema*.

³⁶ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 585 [p. 148].

Nós reverenciamos e adoramos deus por causa da sua soberania: nós lhe prestamos um culto como seus escravos. Um deus destituído de soberania, de providência e de causas finais nada mais seria que a natureza e o destino. De uma necessidade física e cega que estaria em toda a parte e sempre a mesma, não poderia sair nenhuma variedade dos seres; a diversidade que nós vemos só pode ser proveniente das ideias e da vontade de um ser que existe necessariamente.³⁷

Em primeiro lugar, Holbach concorda com Newton que os homens reverenciam seus deuses como lacaios desarrazoados, petrificados de temor diante de um senhor desconhecido. Orações e louvores sucessivamente lhe são endereçados por mais que esse ser seja pintado como imutável, ser que, na verdade, é somente “a natureza agindo através de leis necessárias, a necessidade personificada ou o destino a quem deram o nome de deus”.³⁸ Em segundo lugar, o Barão questiona porque a diversidade da natureza não seria advinda das causas naturais, de uma matéria que age por si própria e que o movimento relaciona e combina seus vários elementos, porém, análogos, ou separa outros com o auxílio de substâncias que não são adequadas para se unirem. Em terceiro lugar, no que tange à necessidade cega da natureza, é a necessidade da qual se ignora a energia ou da qual, o próprio homem estando cego, não pode conhecer a maneira de agir. Holbach ironiza, mas nas entrelinhas, subentende que a física, ciência de investigação da natureza por excelência, é – ou deveria ser – eminentemente ateia. Assim, se os físicos têm como fundamento de suas explicações as propriedades da matéria, quando não podem explicar os fenômenos da natureza quando lhes é desconhecida a causa desses eventos, nem por isso eles creem “que deixem de ser dedutíveis dessas propriedades ou dessas causas. Nisso, portanto, os físicos são ateus? Sem isso, eles responderiam que deus é o autor de todos esses fenômenos”.³⁹

À guisa de conclusão, de toda essa reflexão Holbach depreende que aos homens não sobraram muitas opções devido a não conhecerem a natureza e os seus caminhos. Por isso, tiveram de imaginar uma energia que nomearam de deus, e tal nome o fez agirem através dos mesmos princípios que são os móveis de suas próprias ações, ou conforme aos quais eles agiriam se fossem responsáveis por isso. Assim, “é dessa *teantropia*⁴⁰ que decorrem as ideias absurdas e muitas vezes perigosas nas quais estão fundamentadas todas as religiões do mundo, que adoram todas em seu deus um homem poderoso e

³⁷ NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*, III, p. 506.

³⁸ HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Op. Cit.*, p. 586 [p. 148].

³⁹ *Ibid.*, p. 586 [p. 149].

⁴⁰ Parte da teologia que estuda deus feito homem.

perverso”.⁴¹ O homem, que se considera a criatura predileta de uma divindade é, mais do que todas as outras criaturas, aquela que prova a impotência ou malícia do seu suposto criador. Definido como um ser sensível, dotado de inteligência e de pensamento, sempre acreditando que é a produção mais privilegiada de um ser celeste, imaginando-o a partir da imagem de si mesmo, somente é uma máquina um pouco acima dos outros seres, “mais móvel, mais débil, mais sujeita a se desarranjar, pela sua grande complicação, que dos seres mais grosseiros”.⁴² Holbach afirma que os animais destituídos de conhecimento, as plantas e as pedras são, de diversas maneiras, muito mais privilegiados do que o homem, principalmente por não pensarem e não sentirem. Holbach chega a elevar uma massa inanimada acima de um supersticioso afetado, já que esse leva toda a sua vida temendo seu deus aqui e agora e enlouquecendo com castigos infundáveis em uma incerta vida *post mortem*. Todo e qualquer ser privado de sensação, de memória e de pensamento não tem a sua existência perturbada pelas ideias de presente, passado e futuro, não se culpa por ter raciocinado inadequadamente como aqueles que entendem que o universo foi criado para satisfazer as suas vontades. Assim, fica impossível dizer que não “podemos ter a ideia de uma obra sem ter a de um artífice distinto de sua obra. *A natureza não é uma obra*: ela sempre existiu por si mesma, é no seu seio que tudo se faz”.⁴³

Referências Bibliográficas

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

_____. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile)

BITENCOURT, Joiceval Andrade. *Descartes e a morte de deus*. São Paulo: Paulus, 2015.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Coleção “Multilingües de Filosofia UNICAMP”. Campinas: UNICAMP, 2004.

⁴¹ *Ibid.*, p. 587 [p. 150].

⁴² *Ibid.*, p. 590 [p. 153].

⁴³ *Ibid.*, p. 590 [pp.153-154].

HOLBACH, Paul-Henri Thiry. (Barão de.) *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e moral*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud, avec un discours préliminaire par Naigeon*. Genève: Slatkine Reprints, 2011.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A busca da verdade* [textos escolhidos]. Trad. de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2004.

MORI, Gianluca. “Athéisme et Lumières radicales: état de la question”, in: BOVE, Laurent; DAGRON, Tristan; SECRETAN, Catherine (org.) *Qu’est-ce que les Lumières “radicales”?*: Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l’âge classique. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.

NAVILLE, Pierre. *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: NRF, 1967.

NEWTON, Isaac. *Mathematical principles of natural philosophy*. Translated into English by Andrew Motte. New York: Daniel Adee, 1846 [versão fac-símile].

_____. *Princípios da filosofia natural / Óptica / O peso e o equilíbrio dos fluidos*. Trad. de Carlos Lopes de Mattos, Pablo Ruben Mariconda *et alli*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Dicionário filosófico*. Trad. de Bruno da Ponte, João Lopes Alves *et alli*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Recebido em: 29/04/2017 – Received in: 04/29/2017

Aprovado em: 28/06/2017 – Approved in: 06/28/2017

Non liquet, a palavra antimetafísica de Voltaire

Non liquet, The Voltaire's anti-metaphysics word

Danilo Bilate*

Resumo: Trata-se de expor a contraposição crítica de Voltaire à metafísica da linguagem, pelo reconhecimento de seu caráter convencional e conseqüentemente arbitrário. Ademais, quer-se mostrar que tal crítica é harmônica ao projeto humanista de multiplicação de estilos para o texto filosófico.

Palavras-chave: metafísica; linguagem; estilo.

Abstract: It is an article that expose Voltaire's critical counterpoint to the metaphysics of language, by recognizing its conventional and consequently arbitrary character. In addition, it is wanted to show that such criticism is harmonic to the humanistic project of multiplication of styles for the philosophical text.

Keywords: metaphysics; language; style.

Eu não amo o sobrenatural, diz Zadig
(Apêndice)

O nosso olhar não está preparado para Voltaire. Recusam-lhe hoje a dignidade de filósofo, pela indignidade; indignidade da miopia que embaça a força especulativa porque só é capaz de examinar de perto os detalhes do rigor dissertativo. Perde-se assim aquela força sem a qual nada vale esse rigor. E não se vê que não faltava ao poeta, literato, dramaturgo, historiador... filósofo!, o que eles mesmos, os míopes, almejam ou fingem almejar. O rigor, ao contrário, sempre esteve consigo. Teria então a prática filosófica sido empobrecida nesses últimos poucos séculos, domesticada por um ímpeto castrador que apenas permite o que pode suportar? Ou teria sido Voltaire mais um nome notável de uma linhagem marginal, a do classicismo ou humanismo, desde o fim dos romanos

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da UFRRJ. Seropédica, RJ, Brasil. Contato: danielobilate@ufrj.br

marginalizada pela mediocridade própria à institucionalização da escrita filosófica? Mas essas duas hipóteses, por acaso, se contradizem?

Que precisamente Voltaire tenha estabelecido uma oposição explícita ao que poderíamos nomear de metafísica da linguagem, em pleno século XVIII, corrobora o meu ponto: a linguagem é instrumento e como tal deve ser manipulada, jogada, mexida, esgarçada até, se preciso for, para que diga o que se pretende dizer – desde que o diga! E Voltaire o diz, ou faz seu leitor dizer.

“Coloquemos no fim de quase todos os capítulos de metafísica as duas letras dos juízes romanos quando eles não entendiam uma causa: *N. L., non liquet*, isso não está claro”¹. Clareza. É preciso dizer e dizer com clareza. Se não, é preferível calar. *Non liquet* não é uma censura, mas é o dizer, claramente: a metafísica é obscura e o obscuro não diz nada. Ela tenta (tenta?) dizer o mundo por analogia, mas, “ainda uma vez, a natureza é como a natureza. Por que procurar-lhe comparações?”². A metafísica é prolixa³, muito fala e pouco sabe⁴ – ou melhor, como ela não é sujeito, corrijo-me: os metafísicos, ou ainda, as seitas de metafísicos escondem-se em verborragia⁵, afastam-se delirantemente do mais são senso comum, mas com muita firmeza⁶, porque sem a obscuridade não podem existir como seitas:

Ingênuo – [...] toda seita me parece o agrupamento do erro. Diga-me se há seitas de geometria? – Não, minha querida criança, lhe diz suspirando o bom Gordon; todos os homens estão de acordo sobre a verdade quando ela é demonstrada, mas eles ficam muito divididos sobre as verdades obscuras. – Se tivesse havido uma única verdade escondida em tuas acumulações de argumentos que se ruma depois de tantos séculos, ter-se-ia descoberto sem dúvida; e o universo teria ficado de acordo ao menos sobre esse ponto. Se essa verdade fosse necessária como o sol é para a Terra, ela seria brilhante como ele. É um absurdo, é um ultraje ao gênero humano, é um atentado contra o Ser infinito e supremo dizer: há uma verdade essencial ao homem e Deus a escondeu⁷.

¹ *Dictionnaire philosophique*, verbete “Bem (Tudo está)”, p.106.

² *Micromégas*, Cap.2, p.50.

³ “[...] os gregos, que escreveram tantas frases e tão poucas coisas” (*La princesse de Babylone*, Cap.8, p.195).

⁴ Zadig “sabia da metafísica o que não se soube por todas as épocas, isto é, muito pouca coisa” (*Zadig*, Cap.1, p.71).

⁵ Ao falar dos charlatães, menciona Calmet que “compilou muito e que nunca raciocinou” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Circuncisão”, p.196).

⁶ “Esse Descartes sobretudo, após ter fingido duvidar, fala de um tom tão afirmativo do que ele não entende absolutamente” (*Le philosophe ignorant*, 5ª dúvida, p.33).

⁷ *L’ingénu*, Cap.14, p.120.

Afastados do senso comum, afastados da evidência dos sentidos, afastados do mundo e da vida⁸ – assim afastados, na pureza do ideal, os metafísicos perdem de vista a ação⁹, sendo, portanto, inúteis:

Uma multidão de sofistas de todos os países e de todas as seitas me encham de argumentos ininteligíveis sobre a natureza das coisas, sobre a minha, sobre meu estado passado, presente e futuro. Se se lhes fala de comer ou de beber, de vestimentas, de moradia, dos alimentos necessários, do dinheiro com o qual se os consegue, todos se entendem maravilhosamente; se há algumas moedas a ganhar, cada um deles se apressa, ninguém se engana sobre um centavo; e quando se trata de todo o nosso ser, eles não têm uma ideia limpa. O senso comum os abandona; daí eu volto à minha primeira conclusão, que o que não pode ser de um uso universal, o que não está à disposição do homem comum, o que não é compreendido por aqueles que têm mais exercido sua faculdade de pensar, não é necessário ao gênero humano¹⁰.

Escondidos da vida, incapazes de provocar a ação com seus conceitos mirabolantes, os acólitos prestigiam a si mesmos maravilhosamente. A dignidade, de que falávamos acima, é associada estranhamente à “metafísica-teólogo-cosmolonigologia” que ensinava Pangloss¹¹ e pela boca de quem Voltaire tanto a zombava. Da obscuridade (proposita?) nasce a discórdia: “Nós estamos de acordo sobre dois ou três pontos que nós entendemos, e nós disputamos sobre dois ou três mil que nós não entendemos”¹². E da discórdia, nasce a politização da verdade: nós (a seita, as escolas, o livro...) a possuímos e vocês, pela evidência da oposição, não. A verdade é sublime, adjetivo elogioso para o incompreensível¹³. A obscuridade é dignificada, elogiada, desejada, porque sem ela não há nenhum poder. O senso comum é, nesse sentido, fraco, pois ele torna raso. Em uma palavra, o senso comum é democrático: “Por que, pois, retoma o siriano, vocês citam um certo Aristóteles em grego? – É, replica o erudito, que é preciso citar o que não se compreende de modo algum na língua que se entende ainda menos”¹⁴. Antidemocráticas, as seitas produzem o distanciamento, proliferam as cisões, reforçam as separações através

⁸ O rei dos búlgaros percebeu logo que Cândido era um “jovem metafísico totalmente ignorante das coisas desse mundo” (*Candide*, Cap.2, p.151).

⁹ “Eles [Bayle e Spinoza] ocuparam o ócio de alguns leitores; é ao que todos os escritos se reduzem; e desde Thales até os professores de nossas universidades, até os mais quiméricos raciocinadores, e até seus plagiários, nenhum filósofo influenciou sequer os costumes da rua onde eles moraram. Por quê? Porque os homens se conduzem pelo hábito e não pela metafísica” (*Le philosophe ignorant*, 24ª dúvida, p.69).

¹⁰ *Le philosophe ignorant*, 25ª dúvida, p.71-72.

¹¹ *Candide*, Cap.1, p.148.

¹² *Micromégas*, Cap.7, p.63.

¹³ “Essa decisão não se entende muito bem; mas ela é apenas mais sublime” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Concílios”, p.203).

¹⁴ *Micromégas*, Cap.7, p.64.

da inintegridade que fecha seu acesso a quem busca o inteligível, só o abrindo a quem não busca o compreensível e, conscientemente ou não, opta por jogar até o fim com o jargão institucional e com os cargos de prestígio e poder que esse mesmo jogo consolida.

Trata-se, evidentemente, das escolas. “Mil escolásticos vieram em seguida, como o doutor irrefutável, o doutor sutil, o doutor angélico, o doutor seráfico, o doutor querúbico, todos que estiveram bem seguros de conhecer a alma muito claramente, mas que não deixaram de falar dela como se eles tivessem querido que ninguém entendesse nada a respeito”¹⁵. Não é fácil saber se é a costumeira ironia voltairiana que explica o tempo verbal hipoteticamente gentil – “como se eles tivessem querido” – ou se ele supõe um real desejo pela verdade que teria se desvirtuado em obscuridade involuntária. Com efeito, Voltaire reconhece que as escolas foram edificadas para o esclarecimento humano: “Ele [Bacon] fazia tudo o que dependia de si a fim de que essas companhias [as universidades], instituídas para a perfeição da razão humana, não continuassem a deteriora-la por suas *quididades*, seu *horror do vazio*, suas *formas substanciais* e todas as palavras impertinentes que não apenas a ignorância tornava respeitáveis, mas que uma mistura ridícula com a religião tinha as tornado quase sagradas”¹⁶. Mas, precisamente, as palavras usadas pelos escolásticos são “impertinentes”, respeitadas e talvez sacralizadas apenas pelos ignaros¹⁷. O alvo mais recorrente de Voltaire aparece aqui: a religião, como instituição. E ela é ridiculamente misturada com a filosofia, diz ele¹⁸. Então, a dúvida levantada por mim na parte inicial deste parágrafo parece se desfazer. Ironia é a regra maior do texto voltairiano. Anjos, serafins e querubins não combinam com doutores – mistura ridícula. “Como se eles tivessem querido”... Tudo fica um pouco mais claro agora: “Em filosofia é preciso desconfiar do que se crê entender muito facilmente, tanto

¹⁵ Lettres philosophiques, 13^a carta, p.83.

¹⁶ Lettres philosophiques, 12^a carta, p.78.

¹⁷ “[...] institui-se escolas, universidades, compostas quase todas de eclesiásticos que, não sabendo nada além de seu jargão, ensinaram esse jargão àqueles que quiserem aprende-lo” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Letras, pessoas de letras ou letrados”, p.349). Da mesma forma, por oposição: “Todo filósofo que se afastava do jargão da escola era acusado de ateísmo pelos fanáticos e pelos canalhas e condenado pelos imbecis” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Ateu, Ateísmo”, seção I, p.78). Imbecis ou não, de todo modo, é preciso sublinhar, os que se afastam do jargão são condenados: “esclareça os homens, você será esmagado” ainda que “o maior lamento de um homem de letras não é [seja] talvez o de ser objeto de inveja de seus coirmãos, a vítima da cabala, o desprezo dos poderosos do mundo; é [mas o] de ser julgado por imbecis” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Letras, pessoas de letras ou letrados”, p.350). Esse é o sentido da importante pergunta: “Mas onde estão os homens que ousam dizer a verdade?” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Juliano, o filósofo”, p.345).

¹⁸ Não por acaso, a lista: “Toda seita, de qualquer tipo que seja, é o agrupamento da dúvida e do erro. Escotistas, tomistas, reais, nominais, papistas, calvinistas, molinistas, jansenistas são apenas nomes de guerra” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Seita”, p.474).

quanto das coisas que não se entende”¹⁹. É preciso desconfiar do que não se entende. Entretanto, aqueles que desejam entrar nas seitas argumentam: “‘O que minha seita ensina é obscuro, eu admito’, diz um fanático; ‘e é em virtude dessa obscuridade que é preciso crer nela; pois ela mesma diz que ela é plena de obscuridades’”²⁰. Absurdo desavergonhado de sua própria absurdidade, o que só é possível no fanatismo.

Mas afinal de contas, o que há de tão mirabolante e, pior, de delirante, nos conceitos da metafísica?

Primeiro erro: ela crê na igualdade. “Não há um sol, dentre todos dos que me aproximei, que se pareça, como dentre vocês não há um rosto que não seja diferente de todos os outros”²¹ é algo que apenas um extraterrestre como Micromégas poderia concluir. Ou talvez um raro sábio como Zadig, que “adquiriu logo uma sagacidade que lhe descobriu mil diferenças onde os outros homens não viam nada além de uniformidade”²². Como o mesmo sábio imaginário diz: “Não há duas folhas de árvore sobre a terra, nem dois globos no campo infinito do céu, que sejam semelhantes”²³. Voltaire, filósofo da diferença – sem a tosca falta de clareza de dois séculos mais tarde.

Segundo erro, derivado do primeiro: a metafísica crê que a palavra diz o igual e não o contrário, isto é, que o igual é *produzido* pela palavra. Logo, para Voltaire, a essência ou o sentido, como diríamos hoje, é uma cristalização ilusória existente apenas graças à e na linguagem. Isso porque nossa razão fixa ideias e tal fixidez não se encontra efetivamente no mundo:

A alma também é uma palavra inventada para exprimir fraca e obscuramente os impulsos de nossa vida. Todos os animais se movem; e essa potência de se mover se chama *força ativa*; mas não há um ser distinto que seja essa força. Nós temos paixões; essa memória, essa razão não são, sem dúvida, coisas à parte; não são seres existentes em nós; não são pequenas pessoas que tenham uma existência particular; são palavras genéricas, inventadas para fixar nossas ideias²⁴.

¹⁹ *Lettres philosophiques*, 15ª carta, p.96.

²⁰ *Dictionnaire philosophique*, verbete “Seita”, p.477.

²¹ *Micromégas*, Cap.2, p.52.

²² *Zadig*, Cap.3, p.76.

²³ *Zadig*, Cap.18, p.134.

²⁴ *Dictionnaire philosophique*, verbete “Catequismo chinês”, Terceiro diálogo, fala de Kou, p.119. Nesse diálogo entre Cu-Su e Kou, Voltaire acrescenta uma nota irônica em que diferencia seus dois personagens de Tomás de Aquino e Escoto “cujas almas era muito tenebrosas” e de Calvino e Lutero “cujas almas eram muito duras e muito irascíveis” (p.125, nota). Nesse sentido é que, no mesmo diálogo e pela boca do mesmo Kou, é dito: “eu não sou senhor para crer quando não tenho evidência” (p.121).

Terceiro erro, derivado do segundo: a metafísica – que agora podemos chamar com mais confiança de metafísica da linguagem – crê na substância, como um pano de fundo ou um chão comum, a ser especulado e conhecido. Pois diz Voltaire:

Não podendo ter nenhuma noção que não seja pela experiência, é impossível que possamos saber o que é a matéria. Nós tocamos, nós vemos as propriedades dessa substância; mas essa palavra mesma *substância, o que está abaixo*, nos adverte que esse abaixo nos será para sempre desconhecido: de qualquer coisa que nós descobramos de suas aparências, permanecerá sempre esse abaixo a descobrir²⁵.

Empirismo extremo. Se há algo “abaixo” não pode ser conhecido e não tem, por isso, importância; se não, não há. Extremo empirismo, mais do que o transcendental de décadas a seguir.

Quarto erro, derivado do terceiro: a metafísica da linguagem crê no sujeito. “Eu sou reputado como sendo a mesma pessoa por aqueles que me viram crescer e que moraram sempre comigo; mas eu não tenho de nenhum modo a mesma existência; eu não sou mais o antigo eu-mesmo; eu sou uma nova identidade: e daí que singulares consequências! [...] As palavras *matérias* e *espírito* são apenas palavras”²⁶. Apenas palavras, demasiadamente humanas, alguém dirá mais tarde. Assim como não há nada que seja igual a nada, e como a quimérica igualdade é inventada pela linguagem para fixar nossas ideias, também a constância o é. A matéria pressupõe a constância. Trata-se, pois, apenas de uma palavra. Com o espírito, a mesma coisa. E não é diferente com essa palavrinha, aqui anacrônica: o “sujeito” é o que *subjaz*, como *substância*, constância ilusória, igualdade ilusória quem tem a linguagem como fonte, ela que fixa o devenida pelo sentido.

Quinto erro, derivado do quarto: a metafísica crê em causas finais.

O senhor prior [o abade Pluche], no *Espetáculo da natureza*, diz ao senhor cavaleiro [Newton] que os astros foram feitos para a Terra e a Terra, bem como os animais, para o homem. Mas como o pequeno globo da Terra gira com outros planetas em torno do Sol, como os movimentos regulares e proporcionais dos astros podem eternamente subsistir sem que haja homens, como há sobre o nosso pequeno planeta infinitamente mais animais do que os meus semelhantes; eu pensei que o senhor prior tinha um pouco demais de amor próprio ao se gabar de que tudo tinha sido feito para ele²⁷.

²⁵ *Le philosophe ignorant*, 8ª dúvida, p.38.

²⁶ *Le philosophe ignorant*, 29ª dúvida, p.79.

²⁷ *Le philosophe ignorant*, 1ª dúvida, p.30.

Então, mais uma vez Voltaire vanguardista – dessa vez na esteira do spinozismo – trata-se de ferir o narcisismo humano: as coisas da natureza não são feitas para o homem, a natureza não é feita para o homem, o homem é irrelevante diante das leis da natureza.

Derivação geral, de múltiplos exemplos, desses cinco erros principais: a metafísica crê em seres inexistentes e, por esse motivo, inventa conceitos delirantes e inúteis. Como eu disse, os exemplos são vários. Para citar apenas alguns, não há um “céu” como pano de fundo substantivado dos acontecimentos astronômicos;²⁸ não há “acaso” que fugiria à causalidade natural²⁹ e tampouco “liberdade” como espontaneidade absoluta;³⁰ e, sobretudo, não há efetivamente faculdades humanas senão como meras abstrações, como explica Voltaire: “Não há absolutamente um ser real chamado vontade, desejo, memória, imaginação, entendimento, movimento. Mas o ser real chamado homem compreende, imagina, se lembra, deseja, quer, se move. São termos abstratos inventados para facilitar o discurso”³¹. A lista de exemplos é enorme. Sem necessidade de maiores delongas, citemos:

Pobre pedante, você vê uma planta que vegeta e você diz *vegetação* ou mesmo *alma vegetativa*. Você observa que os corpos têm e geram movimento e você diz *força*; você vê teu cão de caça aprender contigo sua função e você grita *instinto*, *alma sensitiva*; você tem ideias combinadas e você diz *espírito*.

Mas, por favor, o quê você entende por essas palavras? Essa flor vegeta, mas há um ser real que se chama *vegetação*? O corpo empurra um outro, mas ele possui em si um ser distinto que se chama *força*? Esse cão te traz uma perdiz, mas há um ser que se chama *instinto*? Você não riria de um raciocinador (tivesse sido ele preceptor de Alexandre) que te dissesse: “Todos os animais vivem, portanto há neles um ser, uma forma substancial que é a vida”?

²⁸ “A linguagem do erro é tão familiar aos homens que nós chamamos ainda nossos vapores, e o espaço entre a Terra e a Lua pelo nome de *céu* [...] não há absolutamente, falando propriamente, céu: há uma quantidade prodigiosa de globos que giram no espaço vazio e nosso globo gira como os outros” (*Dictionnaire philosophique*, verbete “Céu dos antigos (O)”, p.195).

²⁹ “[...] sabe-se que o acaso não é nada. Nós inventamos essa palavra para exprimir o efeito conhecido de toda causa desconhecida” (*Le philosophe ignorant*, 13ª dúvida, p.44).

³⁰ “Eu já disse, que sua liberdade [do homem] consiste em seu poder de agir e não no poder quimérico de *querer querer*” (*Le philosophe ignorant*, 51ª dúvida, p.111). “Nós imaginamos que temos o dom incompreensível e absurdo de querer sem outra razão, sem outros motivos além de querer [...] A necessidade moral é apenas uma palavra; tudo o que se faz é absolutamente necessário. Não há de modo algum meio termo entre a necessidade e o acaso: e vocês sabem que não há de modo algum acaso: portanto, tudo o que acontece é necessário” (*Le philosophe ignorant*, 13ª dúvida, p.46-47).

³¹ *Il faut prendre un parti*, cap.10, p. 382. Ver também: “Não há absolutamente um ser particular chamado memória, imaginação, julgamento; mas nós nos lembramos, nós imaginamos, nós julgamos” (*Tout en Dieu*, p. 308).

Se uma tulipa pudesse falar e te dissesse: “Minha vegetação e eu somos dois seres evidentemente juntos”, você não debocharia da tulipa?³².

Tendo conhecido o diagnóstico voltairiano sobre os erros da metafísica, voltemos à questão do estilo do texto filosófico. Se recusamos as seitas e seus jargões, como escrever um texto filosófico, praticar a filosofia, comunica-la? E ainda, como fazê-lo reconhecendo o caráter ilusório da linguagem? A resposta, me parece, consiste em defender honestamente que a linguagem deve ser usada, da maneira que for preciso, para que os problemas filosóficos sejam postos com a máxima clareza possível e respondidos com soluções – definitivas ou hipotéticas – igualmente cristalinas.

Os sistemas metafísicos colocam em cena textos dissertativos que ignoram o *pathos* como elemento a ser comunicado e isso porque a metafísica mesma sustenta sempre, ou quase sempre, que os afetos devem ser negados a fim de dar à razão a possibilidade de encontrar a verdade sobre o terreno do ideal, isto é, sobre o terreno puro ou sacralizado através da separação do corpo, em suma, o terreno fantasioso das ideias. Tais textos metafísicos preferem a obscuridade e reivindicam-na ao afirmarem que a verdade é inacessível, a menos que nós compreendamos o sistema que nos levaria “seguramente” a ela. Mas a história da metafísica não é a história de sistemas muito diferentes, cada um se garantindo como o melhor ou mesmo o único possível? Como vimos, Voltaire frequentemente debocha desse modo de posicionamento autoprestigiador. De todo modo, o leitor, então, passivo, deve seguir maquinalmente a ordem da argumentação sistemática para compreender a verdade que ali seria desvelada pelo seu mestre – ora, e o mestre, quem mais seria?, é aquele que define o sistema e define precisamente essa regra de iniciação (parodiando Voltaire)³³: “O que eu ensino é obscuro, eu admito, e é em virtude dessa obscuridade que é preciso crer em mim; pois eu mesmo digo que o que ensino é pleno de obscuridades”. O absurdo do fanatismo!

Para estimular os espíritos livres, é preciso, ao contrário, convencê-los da importância em se adotar uma atitude: a de procurar, honesta e corajosamente, a verdade. E, para fazê-lo, é preciso impressionar afetivamente os leitores. É por isso que Voltaire escreveu que “quase sempre as coisas que se diz impressionam menos do que a maneira

³² *Dictionnaire philosophique*, verbete “Alma”, p.46-47.

³³ Ver nota 20 deste artigo. E, já que falamos agora de estilo, em ligação direta com o que falávamos no início do artigo sobre a obscuridade proposital adotada pelas seitas, é também nesse sentido, talvez, que poderíamos compreender o que Voltaire diz quando escreve que “a profusão das palavras é o maior vício do estilo de quase todos os nossos filósofos” (*Questions sur l’encyclopédie*, verbete “Estilo”, seção I).

pela qual se as diz”. O estilo, pois, “faz toda a diferença”, porque ele “torna singulares as coisas mais comuns, fortifica os mais fracos, dá grandeza aos mais simples”³⁴. Como podemos interpretar essa passagem? Tornar singulares as coisas mais comuns não significaria precisamente fazê-las reviver afetivamente a cada vez por cada leitor? Não significaria, então, coloca-lo no lugar ativo e criativo de filósofo, ele mesmo, o leitor? E, para isso, por que não adotar outras formas de escrita, e não apenas a dissertativa, para multiplicar as possibilidades de estabelecer essa relação comunicativa?

Por essa outra maneira de conceber a filosofia e, por conseguinte, a redação dos textos filosóficos, por essa outra maneira, portanto, é preciso obrigar os leitores a pensarem ao lerem, é preciso mostra-los o que é filosofar, não por fanatismo, mas por amor à verdade. Voltaire escreve: “Os livros mais úteis são aqueles cujos leitores fazem eles mesmos a metade: eles estendem seus pensamentos dos quais se lhes apresenta o germe, eles corrigem o lhes parece defeituoso, e fortificam por suas reflexões o que lhes parece fraco”³⁵. Para isso, certamente, não é o texto dissertativo sempre – ainda que eventualmente sim – o mais potente. Basta lembrarmos da potência comunicativa da metáfora, da analogia poética, da livre imaginação literária...

Nesse sentido, eu poderia concluir este pequeno artigo com a seguinte citação: “O quê concluir de tudo isso? Você que lê e que pensa, conclua”³⁶. Mas eu não poderia perder a chance de usar essa chave de ouro: “Façamos como fazem novecentos e noventa e nove mortais a cada mil: eles semeiam, eles plantam, eles trabalham, eles produzem, eles comem, bebem, dormem, sofrem e morrem sem falar de metafísica, sem saber se há uma”³⁷.

³⁴ *Questions sur l'encyclopédie*, verbete “Estilo”, seção I.

³⁵ *Dictionnaire philosophique*, Prefácio à quinta edição, p.36. Ou ainda: “Leitores atentos, que se comunicam seus pensamentos, vão sempre mais longe do que o autor” (*Traité sur la tolérance*, cap.4, p.53).

³⁶ *Dictionnaire philosophique*, verbete “Sensação”, p.482.

³⁷ *Il faut prendre un parti*, cap.19, p. 396.

Referências Bibliográficas

VOLTAIRE. *Questions sur l'encyclopédie*. In: Œuvres complètes. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875. [Em CD-Rom, 1999-2005].

_____. *L'ingénu / La princesse de Babylone*. Paris: GF-Flammarion, 1995.

_____. *Micromégas / Zadig / Candide*. Paris: GF-Flammarion, 1994.

_____. *Traité sur la tolérance*. Paris: GF-Flammarion, 1989.

_____. *Lettres philosophiques / Derniers écrits sur Dieu* [Tout en Dieu / Réponse au système de la nature / Lettres de Memmius à Cicéron / Il faut prendre un parti]. Paris: GF-Flammarion, 2006.

_____. *Lettres philosophiques*. Paris : GF-Flammarion, 1964.

_____. *Le philosophe ignorant*. Paris: GF-Flammarion, 2009.

_____. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Gallimard, 1994.

Recebido em: 29/06/2017 – Received in: 06/29/2017
Aprovado em: 22/07/2017 – Approved in: 07/22/2017

Uma gaia ciência pessimista*

Un gai savoir pessimiste

Guillaume Métayer**

Resumo: Nietzsche e Voltaire têm em comum uma obsessão pelo problema filosófico do Mal, que os conduziu a refletir ao mesmo tempo sobre os remédios para a doença e para a melancolia secundária que os afetaram em suas vidas pessoais, mas também sobre como suspeitar haver na metafísica e na moral tradicionais uma forma de charlatanismo ridículo, culpado de agravar os males que eles prometem aliviar. Suas interrogações dolorosas sobre o valor da vida os conduz a propor uma economia das paixões repousando sobre uma forma de alegria sarcástica (literalmente, de “gaia ciência”), de que *Cândido* deu a fórmula dissonante, como uma forma de ultrapassagem voluntarista, estética e satírica, dos afetos pessimistas.

Palavras-chave: Mal, riso, niilismo.

Résumé: Nietzsche et Voltaire ont en commun une obsession pour le problème philosophique du Mal, qui les a conduits à réfléchir à la fois aux remèdes à la maladie et à la mélancolie suicidaire qui les ont affectés dans leur vie personnelle, mais aussi à soupçonner dans la métaphysique et la morale traditionnelles une forme de charlatanisme ridicule, coupable d'aggraver les maux qu'il promet d'apaiser. Leur interrogation douloureuse sur la valeur de la vie les conduit à proposer une économie des passions reposant sur une forme d'enjouement sarcastique (littéralement, de “gai savoir”), dont *Candide* a donné la formule dissonante, comme une forme de dépassement volontariste, esthétique et satirique, des affects pessimistes.

Mots-clés: Mal, rire, nihilisme.

“Eu me permito ser um pouco alegre,
Porque me disseram que é bom para a saúde”
Voltaire¹

Nietzsche e *Cândido*

Voltaire evoca “a questão que nós todos colocamos aos quinze anos: por que há o mal na Terra?”² Nietzsche escreve: “O primeiro traço de reflexão filosófica que me vem

* Tradução de Danilo Bilate

** Pesquisador do CNRS, Paris, França. Contato: gme.metayer@gmail.com

¹ *Cartas escolhidas*, I, p.431 [N. do T.: Em geral, as referências às obras de Voltaire reportam-se à edição Moland, sendo mencionado apenas seu título e paginação. Exceção feita quando usada a sigla VF, que indica o uso da edição da Voltaire Foundation, sigla seguida pelo número do volume indicado em algarismos arábicos. Ver detalhes das duas edições nas referências bibliográficas].

² *A filosofia da história*, cap.VI, VF59, p.107.

ao espírito quando eu sobrevoou minha vida, eu o reencontro em um pequeno escrito datando dos meus treze anos e que formula uma ideia sobre a origem do mal”.³ Em um, como em outro, o problema do Mal é primeiro. É por essa primeira brecha que o “espírito livre” começa a penetrar do outro lado do espelho da moral e da fé.

Voltaire retorna sem cessar sobre a importância crucial dessa interrogação, sua antiguidade imemorial:

Eis uma questão das mais difíceis e das mais importantes. Trata-se de toda a vida humana. Seria bem mais importante encontrar um remédio para nossos males, mas não há absolutamente nenhum, e nós somos reduzidos a procurar tristemente sua origem. É sobre essa origem que se disputa desde Zoroastro e que, segundo as aparências, se disputou antes dele. [...] O ilustre Bayle fez ver suficientemente como é difícil aos cristãos que admitem um único Deus, bom e justo, responder às objeções dos maniqueístas que reconhecem dois deuses, um bom e outro mau.⁴

É esse problema central que coloca Zoroastro, o modelo histórico de Zaratustra; é ele também que anima o *Cândido*, o conto filosófico mais célebre de Voltaire. Por sua crítica do “otimismo”, Voltaire se colocou como predecessor de Schopenhauer, o primeiro grande mestre de Nietzsche. Por aí, ele se inscreve na tradição do pessimismo moderno de que Nietzsche traça a genealogia em um fragmento póstumo: “Hamlet e Schopenhauer e Voltaire e Leopardi e Byron”.⁵

Nietzsche conhecia bem o *Cândido*, esse “romance alemão”⁶ amplamente difundido e imitado na Alemanha, e faz referência a ele várias vezes.

³ Junho-julho de 1885, 36[19], KSA, 11, p.616. Ver também *Genealogia da moral*, Prólogo, §3, KSA, 5, p.249 e primavera-verão de 1878, 28[7], KSA, 8, p.505. [N. do T.: As citações de Nietzsche foram traduzidas do francês, como usado por G. Métayer. Os títulos das obras publicadas são indicados por extenso. Os chamados “fragmentos póstumos” são identificados pela época de sua escrita, números de categorização filológica no formato x[y] e a sigla KSA – que se refere a *Kritische Studienausgabe*, a edição crítica das obras completas de Nietzsche em alemão – seguidos pelo número de seu volume e página].

⁴ *Questões sobre a Enciclopédia*, art. “Bem”, “Do Bem e do Mal, físico e moral”, XVII, 576.

⁵ Outono de 1881, 13[4], KSA, 9, p.618. O poeta inglês foi por muito tempo o poeta favorito de Nietzsche. Schopenhauer cita um extrato de *Child Harold* no capítulo “Da vaidade e dos sofrimentos da vida” do *Mundo como Vontade e como representação*, onde ele faz o elogio de *Cândido*, p.1339. Nietzsche cita outros versos de Byron no aforismo “O saber é dor”, grande tema voltairiano, de *Humano, demasiado humano* (I, §109, KSA, 2, p.108). Ele coloca em paralelo Byron e Voltaire no fim do aforismo “A revolução na poesia” consagrado a *Maomé*. Ele aproxima também Voltaire e Byron por seu uso comum da Suíça como meio de se liberar das servidões nacionais da Europa (primavera-outono de 1881, 11[249], KSA, 9, p.636).

⁶ Ver POMEAU, R. “A referência alemã no *Cândido*”, em *Voltaire und Deutschland. Quellen und Untersuchungen zur Reception der französischen Aufklärung*, mit einem Geleitwort von Alfred Grosser, Stuttgart, J.-B. Metzler, 1979, p.167-174.

A novidade do estabelecimento no Paraguai de sua irmã Elisabeth ao lado de seu marido, o antissemita Förster, lhe faz lembrar logo a estadia de Cândido na colônia jesuíta do país:⁷ “Eu não subestimo de modo algum o descanso idílico e o cultivar seu *jardin* voltairiano, singularmente para um filósofo: mas eu não gostaria de fazê-lo à sua maneira, que me parece ser exageradamente ‘retorno à natureza’, filosofia ‘para o querido rebanho’, para dizê-lo brincando”.⁸

O paralelo irônico é cruel: o capítulo no Paraguai descreve precisamente Cândido como um jovem alemão desembarcado da “província suja de Westphalen”. Paródia saborosa dos recomeços picarescos, ele reencontra no fim do mundo o irmão de Cunégonde que, tendo se tornado reverendo pai e à frente da colônia, se mostra sempre tão encucado com seus preconceitos de casta – como o cunhado de Nietzsche e seus preconceitos de raça.

Os termos dessa carta levam a marca da querela entre Voltaire e Rousseau sobre o valor da civilização. “Retorno à natureza” é uma expressão que Nietzsche emprega frequentemente para fazer alusão ao autor do *Contrato social*.⁹ O “querido rebanho” retoma o início da carta, onde Nietzsche reconhece sua perplexidade com a ideia de que sua irmã cuida de uma criação bovina e de uma fábrica leiteira, mas ela reenvia também à famosa carta de Voltaire a Rousseau de 30 de agosto de 1755 na qual o “patriarca” convida o autor do *Discurso sobre a desigualdade* a “beber comigo leite de nossas vacas e pastar nosso capim”.¹⁰

Nietzsche se coloca claramente na linhagem dessa carta célebre quando ele declara preferir permanecer na Europa, não apenas porque se encontram aí bibliotecas, mas também porque ela é a “sede da ciência sobre a Terra”. Voltaire escrevia a Rousseau: “Eu não posso tampouco embarcar para ir encontrar os selvagens do Canadá [...] porque as doenças que sofro me prendem perto do grande médico da Europa”. Nietzsche invoca também seu mau estado de saúde que ele compartilha com Voltaire: “Mesmo se eu fosse obrigado de sair da Europa [...] eu não poderia, por motivo de saúde, escolher nenhum

⁷ Cap. IV: “Como Cândido e Cacambo foram recebidos pelos jesuítas do Paraguai”, em *Contos em verso e em prosa*, vol. I, p.260 e sequenciais.

⁸ Carta de 3 de novembro de 1886, KSB, 7, p.278. [N. do T.: As cartas de Nietzsche são indicadas pela sigla KSB – que se refere a *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, a edição crítica das cartas de Nietzsche em alemão – seguidos pelo número de seu volume e página].

⁹ Por exemplo em *Crepúsculo dos ídolos*, “Considerações de um inatural”, §1 (KSA, 6, p.111). ver também *Humano, demasiado humano*, I, 221, KSA, 2, p.181.

¹⁰ D6451 [N. do T.: Para as cartas de Voltaire é usada a edição feita por Bestermann na Voltaire Foundation com a letra D de “definitiva” e a numeração dada pelo referido editor].

país *quente*".¹¹ Ele imagina mesmo que uma ameaça de interdição plaina sobre seu livro,¹² por causa da publicação de um artigo severo contra ele em um jornal suíço; por aí, ele se coloca na tradição, evocada em *Aurora*, das lutas do "espírito livre" contra a censura e mesmo a polícia, na linhagem do filósofo perseguido.¹³

O pessimismo de Pococuranté

Uma outra referência a *Cândido* mostra que Nietzsche tinha um conhecimento íntimo do conto, que ele muito provavelmente releu quando de sua estadia em Sorrento durante o inverno de 1876-1877, no período preparatório de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche, retomando uma palavra do abade Galiani, caricatura Helvétius chamando-o de "senador Pococuranté", comparando o tesoureiro geral à figura do aristocrata veneziano do fim do *Cândido*.¹⁴ Ora, Pococuranté é um personagem singular na literatura clássica.

Socialmente, ele não é o aristocrata vaidoso, como o "pequeno marquês" molieresco que se torna Jeannot quando ele se torna "marquês de Jeannotière".¹⁵ Ele não é o cortesão lascivo ao qual a senhorita de Saint-Yves "sucumbe por virtude" em *O ingênuo*, nem o fidalgo provinciano, esse Lefranc de Pompignan que dá ocasião para "rir por muito tempo".¹⁶ Do ponto de vista tipológico, esse aristocrata rico e indiferente não é o equivalente do atrabiliário da comédia, não é um Alceste ulcerado pela hipocrisia mundana e a vaidade social. Nenhuma exasperação se exprime nele, nenhuma violência na detestação, mas um desprezo desabusado. Seu estado de alma, é o desgosto nascido da saciedade. Ele sente um tédio universal, que nada pode divertir, nem os prazeres do corpo, nem os da alma.¹⁷ É um esboço do *spleen*, um humor que o anglicista Voltaire conhecia,¹⁸ uma figura moderna do Eclesiastes: ele sente a vaidade universal como soberano satisfeito, como home que esgotou o campo do possível.

¹¹ KSB, 7, p.278.

¹² "Ele será proibido, eu vejo que isso acontecerá", ele escreve assim (KSB, 7, p.279).

¹³ "Até aqui se refletiu muito mal sobre o bem e o mal: isso foi sempre um negócio muito perigoso. A consciência, a bem renomada, o inferno, em certas circunstâncias mesmo a polícia não autorizariam e não autorizam nenhum falta de prevenção; em presença da moral não se deve justamente, como diante de toda autoridade, nem pensar nem falar: aqui a gente – obedece!" (*Aurora*, §3, KSA, 3, p.12).

¹⁴ Trata-se de uma variante do aforismo 228 do capítulo "Nossas virtudes" de *Além do bem e do mal* (KSA, 14, p.365). Tirado das *Cartas à Madame de Épinaiie*, I, p.217, carta de 9 de março de 1771 à Madame de Épinaiie.

¹⁵ *Jeannot e Colin*, em *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p.27.

¹⁶ "Orgulho", *Dicionário filosófico*, VF36, p.405-406.

¹⁷ *Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.296.

¹⁸ A., personagem inglês do *A.B.C.* exclama: "Perdão de me ter colocado em cólera, eu tinha *spleen*" (17º diálogo, p.261-264).

Esse personagem se situa aos antípodas de uma misantropia nascida de um “ressentimento” de origem “plebeia”, cheia de sentimentos virtuosos, tal qual Nietzsche empresta voluntariamente a Rousseau. O desgosto do senador não tem nada tampouco de uma mortificação teológica à maneira de Pascal, de uma angústia dos dois infinitos. Ele experimenta o desprezo da aristocracia de uma República florescente, um tipo intermediário entre o “grande senhor” e esse “banqueiro” de que Nietzsche queria, depois de Stendhal, imitar a frieza estilística.¹⁹ Ele se prende a um ponto limite do cumprimento pessoal no século; ele é “mundano” esgotado e envelhecido.

Esse pessimista sem amabilidade não é tampouco Hamlet, o ancestral das “crianças do século”. Ele não sente mais a frustração existencial do adolescente. Com Pocouranté, Voltaire aclimara *Hamlet* em seu universo, décadas após tê-lo introduzido na França. Ele não é um príncipe “na torre abolida”, nem algum jovem rei destronado,²⁰ mas um “grande senhor” – o termo mesmo que Nietzsche emprega para falar de si através de Voltaire e que Sganarelle usa para falar de Dom Juan, seu “homem mau” de mestre. Ele não escapa, pelo encantamento que se liga às cabeças coroadas, da realidade social, de que ele é um privilegiado sem magia. Esse novo Salomão secularizado experimenta um grande desgosto que é também o reverso do gosto clássico, mas que não serve, como no Eclesiastes, para dar uma impulsão para a transcendência. Nesse sentido, ele anuncia talvez certos acentos de Zaratustra: “No que há de melhor, há ainda do que se enojar; e mesmo o melhor é alguma coisa que é preciso ultrapassar”.²¹

Desgosto e crítica do gênio

Voltaire coloca em cena, no fim do capítulo, um tipo de moralidade, o julgamento contraditório pronunciado sobre Pocouranté pelo otimista Cândido e o pessimista Martins: “Ora, diz Cândido à Martin, você há de convir que eis o mais feliz de todos os homens, pois está acima de tudo o que ele possui. – Você não vê, diz Martin, que ele está desgostoso de todo o que ele tem? [...] – Mas, diz Cândido, ele não tem prazer em criticar tudo, em sentir falhas onde os outros homens creem ver belezas? – Isto é, retoma Martin, que há prazer em não ter prazer?”.²²

¹⁹ *Além do bem e do mal*, II, §39, KSA, 5, p.56.

²⁰ Baudelaire escrevendo “Eu sou como o rei de um país chuvoso” retoma René que, desfolhando o ramo de um salgueiro, confia: “um rei que teme perder sua coroa por uma revolução ocorrida não sente angústias mais vivas do que as minhas” (Chateaubriand, *René*).

²¹ *Assim falava Zaratustra*, III, KSA, 4, p.246.

²² *Contos em versos e em prosa*, Vol. I, p.299.

Voltaire coloca em cena aqui a fascinação exercida pelo pessimismo. Ele coloca em cena o momento de hesitação axiológica da inversão dos valores e confia ao lúcido Martin a tarefa de revelar e de ultrapassar a contradição (“há prazer em não ter prazer?”), para reencontrar um sentido mais simples da saúde, em seu laço com o verdadeiro gosto. Esse consiste em um equilíbrio: desembaralhar as “belezas” e as “falhas” de uma obra e gozar tanto mais de suas belezas quanto se marcou as falhas.²³

Pocouranté é evidentemente um duplo radicalizado de Voltaire de quem Nietzsche conhecia o gosto delicado ou até mesmo difícil.²⁴ Ele podia, aliás, reencontrar quase palavra por palavra nessas páginas a crítica da ópera desenvolvida em *Epístola dedicatória de Sémiramis*.²⁵

Reencontra-se aqui as ideias voltairianas levadas ao limite. Apesar da oposição bem conhecida às teses de Rousseau contra as “ciências e as artes”, o senador veneziano varre a história das ciências com uma safanada em nome da utilidade, um pouco como Voltaire tinha colocado o acento sobre o papel do acaso nas *Cartas filosóficas*.²⁶ Ele vai mais longe que o amador severo do *Tempo do gosto* e desqualifica todas as artes liberais, da música instrumental à pintura, surpreendida inteira em Rafael por um raciocínio *a fortiori*.²⁷ Nietzsche, tão pouco amante da arte visual quanto Voltaire, tanto a música e a poesia dramática fascinam mais a mobilidade de espírito desses iconoclastas, escreveu, sobretudo, sobre Rafael.²⁸

O pessimista deixa sentenças sobre o mundo que o liberam da consideração de seu próprio interesse ou conveniências. Ele se parece, nesse sentido, com o espírito livre. A crítica excessiva de Rafael lembra também um aforismo de Nietzsche sobre os móveis dissimulados na origem da idealização do gênio:

²³ “Em geral, o gosto fino e firme consiste no sentimento pronto de uma beleza dentre falhas, e de uma falha dentre beleza” (artigo “Gosto” para a *Enciclopédia*, nas *Obras alfabéticas*, VF33, p.128-132).

²⁴ *Gaia ciência*, §101, KSA, 3, p.458.

²⁵ “Irá ver quem quiser más tragédias em música, onde as cenas são feitas apenas para levar muito mal duas ou três canções ridículas que valorizam a garganta de uma atriz; desmaiara de prazer quem quiser ou quem puder, vendo um castrado cantar o papel de César e de Catão, e passear com um ar desajeitado sobre o tablado” (*Contos em versos e em prosa*, vol. I, p. 296).

²⁶ Nem “um único desses autores inventou sequer a arte de fazer alfinetes” (p.116-125).

²⁷ “Eu não encontro de modo algum lá uma imitação verdadeira da natureza” (*Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.296).

²⁸ Ele vê na *Transfiguração* um modelo de fusão do dionisíaco e do apolíneo (*O nascimento da tragédia*, §4, KSA, 1, p.38). Voltaire admira o mesmo quadro, e o julga incomparável, por exemplo, com os retratos de Rembrandt, na categoria de sua apologia do “grande gosto” (*Paralelo de Horácio, de Boileau e de Pope*, 1761, publicado na sequência de *Chamada a todas as nações*). Uma carta de Voltaire ao *Mercure de France* (25 de agosto de 1732, D517) mostra que Rafael é para ele o equivalente de Corneille e o Corrège de Racine.

Pensando o melhor sobre nós, mas não esperando, no entanto, nem um pouco de nós poder formar apenas o esboço de um quadro de Rafael ou uma cena parecida as de um drama de Shakespeare, nós nos persuadimos de que o talento dessas coisas é um milagre totalmente desmesurado, um acaso muito raro, ou, se nós temos ainda sentimentos religiosos, uma graça dos céus. É assim que nossa vaidade, nosso amor próprio, favorece o culto do gênio: pois é apenas na condição de ser suposto muito distante de nós, como um *miraculum*, que ele não nos fere.²⁹

Pococuranté não crê mais nessa forma de milagre e de transcendência que é o “gênio”. Ele representa, no seio da obra de Voltaire, a caricatura de seu pensamento radicalmente secularizado.

Além do maior dos pintores, o “ilustríssimo” ridiculariza o primeiro dos poetas: Homero o entedia. Esse sentimento é, segundo ele, compartilhado pelos “eruditos”, apesar da admiração de rigor que eles professam. Voltaire aqui só faz exagerar sua própria opinião, como Nietzsche ele mesmo o havia anotado: “Voltaire disse: ‘Se os admiradores de Homero eram sinceros, eles reconheceriam o tédio que lhes causa frequentemente seu favorito’”³⁰ e ele anota em *Além do bem e do mal* que as representações de uma cultura nobre, como a França do século XVII, Saint-Évremond e ainda seu eco longínquo Voltaire, tinham dificuldade em se apropriar de Homero.³¹ Nietzsche só pôde ser sensível a essa brincadeira dos filólogos que praticam sua ciência sem consciência. Sobretudo, essa moderação face às admirações incisivas prefigura a crítica da noção de gênio, tal qual Nietzsche a exprimiu sobre Rafael. O capítulo de *além do bem e do mal* dedicado ao espírito livre fustiga de modo semelhante “o pior de todos os gostos, o gosto do absoluto”, próprio a uma juventude ainda não delimitada por uma “longa sequência de decepções”.³² Trata-se, nos dois autores, da herança de seu mestre clássico Horácio e do famoso verso da *Arte poética* que Nietzsche parafraseia alhures: *Indignor quandoque bonus dormitat Homerus*.³³

O que revela aqui Pococuranté não é, pois, apenas o desgosto por saciedade, mas, levado ao extremo, um movimento de dessacralização do gênio próprio ao “gosto de

²⁹ *Humano, demasiado humano*, I, §162: “Culto do gênio por vaidade”, KSA, 2, p.152.

³⁰ 1875-1879, 3[48], KSA, 8, p.27. É totalmente possível que essa citação seja apenas uma menção ligeiramente aproximativa da asserção de Pococuranté citada mais acima. Ela foi tirada de KLINGER, Max. *Betrachtungen um Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt um der Literatur*, em *Werke*, Bd. XI, 1809.

³¹ *Além do bem e do mal*, VII, §224, KSA, 5, p.157.

³² *Além do bem e do mal*, II, §31, KSA, 5, p.49.

³³ HORÁCIO, *Arte poética*, v.359. Nietzsche dá um sentido bem particular a essa fórmula em *Aurora*, IV, §344, KSA, 3, p.237.

Voltaire” e à sua recusa das admirações convencionais.³⁴ As reservas de Voltaire em relação aos grandes gênios que ele admira, Shakespeare, Homero ou Corneille em seus *Comentários*, foram frequentemente tomadas na conta de uma incapacidade mesquinha de entusiasmo e de um ciúme de autor. Essa recusa do “entusiasmo” é a expressão de um “gosto” em perfeita coerência com sua crítica religiosa e suas posições científicas hostis aos inventores de “sistemas”.³⁵ É por uma moderação aristocrática de princípio, base da independência de espírito, que Voltaire mostra essa circunspecção e se coloca à distância de todo entusiasmo excessivo mesmo com aqueles que ele admira com paixão. O gosto de Voltaire é bem o produto da distinção, em todos os sentidos do termo.

No “desgosto” de Pococuranté, ele pinta uma deriva do gosto, mas seria muito conciliador só ver nesse personagem a pintura de um desvio ou de um excesso, no sentido de Aristóteles. Seus saltos fazem passar um frisson que ultrapassa a credulidade de Cândido e o bom senso de Martin. Eles incarnam uma tendência profunda, a de um esclarecimento integral sobre as coisas do mundo, uma forma nova de pessimismo. A redução das mais belas coisas à sua sinistra concretude surpreende duravelmente o leitor. Raramente talvez soube-se destrinchar a esse ponto as idealizações e projeções humanas sobre seu miserável suporte real. Raramente, pintou-se o tédio com cores tão fortes e apresentou-se aos homens, sem a menor intenção apologética, o espelho de sua insatisfação radical. Único autor do *Mundano* talvez, novo Salomão à sua maneira, poderia oferecer essa reversão perfeita de seu ideal de felicidade terrestre. O valor da insatisfação humana está em causa, um fenômeno cuja dualidade Nietzsche procura também perfurar:

Eu considero todas as formas metafísicas do pensamento humano como a consequência de uma insatisfação *no homem*, de um instinto que lhe atira para um futuro mais alto, sobre-humano – com essa particularidade de que os homens querem fugir *deles mesmos* no além: ao invés de trabalhar na construção desse futuro. Um *contrassenso das naturezas superiores que sofrem da feiura da imagem do homem*.³⁶

O personagem de Voltaire se recusa precisamente a desdobrar sua insatisfação na metafísica ou na interioridade. Pococuranté é um Eclesiastes sem piedoso epílogo nem

³⁴ Ver R. Naves, *O gosto de Voltaire*, Paris, irmãos Garnier, s.d. Signo de que se trata de mostrar uma crítica excessiva em obra, o senador guarda silêncio sobre Shakespeare cujo gênio Voltaire admira, mas de quem deprecia sinceramente a estética.

³⁵ Ver MARTIN-HAAG, Éliane. *Voltaire*, Paris, Vrin, 2002.

³⁶ Verão-outono de 1884, KSA, 27 [74], 11, p.293.

moral das “obras”, um Qohélet que não encontra absolutamente nada de “bom”. A falta de *deus ex machina* metafísico confirma o caráter radicalmente secular desse desgosto, que figura a crueza concreta das imagens. A refutação e Martin tem o interesse de indicar que seu desvio pelo Eclesiastes faz Voltaire descobrir uma sabedoria toda natural: “só há verdadeiros prazeres com verdadeiras necessidades”, um verso de sua tradução em versos do livro bíblico que Schopenhauer retomará. Ela exprime uma atitude que Nietzsche apreciou: reinsserir as forças do gosto e da razão na natureza, para fundar uma sabedoria da vida, para além da verdade. Para tanto, o bom senso de Martin não basta, a resposta se situa em outro nível: o avançado do conto, seu *trottoir roulant* “fera como a vida”, para retomar ao mesmo tempo Flaubert sobre *Cândido* e Proust sobre Flaubert.³⁷ A força cega de um devir incontável vem “embarcar” os personagens e o leitor em um mundo sem além, nem ideal. Se a pintura foi, por uma vez, evocada, é talvez porque ela é a arte mais facilmente redutível a um miserável arranjo do real, um fragmento lúgubre do mundo. Ela fixa, como um espelho mal polido, a visão da vaidade de todas as coisas e da impotência humana, logo elevada no fluxo universal. Todos os julgamentos de Pocouranté são, pois, uns *a fortiori* contra a felicidade humana, a maneira, própria ao homem secularizado chegado no limite do sucesso terrestre, de dizer a “vaidade das vaidades”.

Escrever o Mal

Como abordar fielmente o problema do Mal sem cair na melancolia religiosa e sem trair o trágico da existência? É a equação que tenta resolver o *Cândido*.

A fidelidade ao problema do Mal tende à destruição das formas tradicionais. A consciência do Mal impõe uma estética que é, no fundo, apenas uma ética da escritura filosófica. A liberdade adquirida na obrigação permite transcender os gêneros, ela dá a leveza necessária para afrontar os problemas abissais que as formas convenientes só sabem amortecer.

As teodiceias só podem *a priori* resolver um problema que elas colocam num quadro que contém a negação e o ultrapassagem. Elas procuram logo racionalizar o problema do Mal, subjuga-lo e subsumi-lo sob um outro conceito, justificá-lo em nome de um fim. A “probidade” do pensador está em causa: a racionalidade que ele vangloria

³⁷ FLAUBERT, *Correspondência*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, 1980, vol. II, p.78; Proust, “A propósito do ‘estilo’ de Flaubert”, em *Contra Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, 1971, p.587.

não é apenas um raciocínio superficial? O mal requer outros acentos e a alegria terrível do *Cândido* rasga o véu dessa inadequação.

A posição autêntica do problema do Mal sacode a filosofia ao ponto de leva-la para “seus além”, notadamente a literatura.³⁸ Nietzsche mesmo lamenta *a posteriori*, no “ensaio de autocrítica”, que ele colocou no início de *O nascimento da tragédia*, de não ter dado conta inicialmente da profundidade do real por uma *mimesis* artística: “Ela deveria ter cantado, essa alma”.³⁹ Apesar do lirismo noturno de sua prosa e da sagacidade que provoca a cólera dos filólogos oficiais, ele exprime seus remorsos por ter redigido seu livro em uma forma convencional de tratado, ao qual ele não retornará mais na sequência. Depois de alguns panfletos das *Considerações inatuais*, seu estilo filosófico abandona a escrita contínua e adota a forma aforística e fragmentária, ao menos as de uma sequência de panfletos, tipos de “restos” e “pequenas massas” à maneira de Voltaire, ou a fábula filosófica como *Assim falava Zaratustra*.

Voltaire, é verdade, usou pouco o aforismo,⁴⁰ mas o que prima, mais profundamente que a identidade dos gêneros, é o parentesco da impulsão primeira que ultrapassa as formas tradicionais da exposição filosófica e só aceita se liberar na brevidade e urgência de uma fala que se sente sempre incapaz de tomar a medida do mundo que abre o caminho do Mal.

Cândido, como todas as obras filosóficas de Voltaire que jogam com as formas convencionais,⁴¹ toda essa multiplicação de libelos, de “panfletos” ou de poemas, deve ser aproximada da grande “sátira” filosófica que constitui a obra de Nietzsche. O caráter proteiforme dessa “dança” literária se explica, antes da virtuosidade, por essa cadeia das cadeias que é a fidelidade ao real e à sua violência indizível.

O nascimento da filosofia começa pela interrogação sobre a tragédia humana. A arte trágica é a primeira forma artística que torna sensível e pensável o problema do Mal. A persistência do Mal, apesar do progresso das ciências e das artes e a regularidade das leis divinas do mundo, de que o terremoto de Lisboa mostra os limites, relança sem cessar uma reflexão filosófica que não quer concluir, apesar da impaciência de saber. Ela não pode mais consistir senão na série de “dúvidas”⁴² de um “ignorante”, uma sequência de

³⁸ BORNE, Étienne. *O problema do mal*, PUF, “Quadriges”, 1958, reed.1992, p.6.

³⁹ KSA, 1, p.14.

⁴⁰ Ele o faz nas *Ideias republicanas*, p. 413-432.

⁴¹ *O filósofo ignorante* é, por definição, um tratado que recusa a certeza própria a seu gênero. A escolha do arbitrário alfabético, em o *Dicionário filosófico*, por exemplo, obedece à mesma lógica.

⁴² É o título dos capítulos do *Filósofo ignorante*.

questões enciclopédicas sobre o mundo, um encadeamento de aventuras incompletas que um tempo picaresco acumula. Se esse problema primeiro, que nos importa mais, permanece sem resposta, toda a metafísica mereceria mais do que um rápido olhar de nojo e uma revista, em marcha forçada, de seu terreno irregular, a colheita sardônica de suas pretensões e de seus erros?

As teodiceias e as dialéticas são formas refinadas de denegação do Mal,⁴³ que denunciavam uma falta de coragem, uma virtude intelectual sem cessar colocada à frente por Nietzsche que vê em Voltaire um “espírito dos mais intrépidos”.⁴⁴ O reflexo dos autores de teodiceias consiste, querendo prevenir o risco de ateísmo, em denegar o Mal, porque essa fidelidade ao Deus providencial é sempre mais fácil que esposar as formas do que nos ultrapassa. O problema do Mal exigiria da escritura filosófica uma reforma permanente, uma divisão e uma desvalorização constante de suas formas, sempre incapazes de dar conta da potência da intuição originária: esse ritmo sincopado do inalcançável é o mesmo do *Cândido* e das formas fragmentárias e fugidias de Nietzsche.

O suicídio ou o nada atraente

O poder do Mal suscita interrogações sobre o valor da vida, de que *Hamlet*, essa primeira referência da tradição pessimista, é o grande exemplo. Voltaire não foi por acaso o primeiro introdutor de Shakespeare na França e o tradutor infatigável do famoso monólogo sobre o valor da existência, cuja intensidade dramática repousa sobre a tentação do suicídio.

As *Cartas filosóficas* apresentam ao público francês uma das primeiras versões francesas do monólogo, em alexandrinos.⁴⁵ É já um pedaço “conhecido por todo mundo”, mas além da sua celebridade e de sua força, o interesse de Voltaire pela questão debatida explica também sua escolha. Ao lado de ímpetos contra o cristianismo, o clero e a falsa grandeza social,⁴⁶ bem menos sensíveis no original, sua adaptação sabe tornar o medo da morte que a escalada do ceticismo e da incredulidade transforma em angústia do nada. A palavra, ausente do texto inglês, aparece desde o segundo verso da tradução:

⁴³ Em bom hegeliano, Strauss afirma a racionalidade e a necessidade do mundo, o que Nietzsche traduz sob a fórmula de uma “deificação do sucesso”. A existência e a perenidade das “leis da natureza” não permitem, contudo, para Nietzsche concluir sobre seu “valor ético ou intelectual” (“David Strauss, o confessor e escritor”, preparado pelo fragmento seguinte: primavera-outono de 1873, 27[34], KSA, 7, p.597).

⁴⁴ Novembro de 1887 – março de 1888, 11[95], KSA, 13, p.44.

⁴⁵ Décima oitava Carta: “Sobre a tragédia”, p. 148-156.

⁴⁶ “E de um herói guerreiro faz um cristão tímido” (Voltaire, como Nietzsche, insistiu sobre a incompatibilidade entre as figuras do herói e do cristão); “De nossos padres impostores benzer a hipocrisia” (Voltaire parafraseia seu *Édipo*); “Deslizar sob um ministro, adorar suas alturas”.

[...] é preciso escolher, e passar imediatamente
Da vida à morte, ou do ser ao nada.⁴⁷

Voltaire foi provavelmente, em seu tempo, um dos autores mais assombrados pelo nada, o fundo do vazio sobre o qual se desdobram a energia febril do “Mundano” e a arquitetura teísta. Sua poesia é marcada por isso, ao ponto de prefigurar sombrias *Festas galantes*. Os “Adeus à vida”, escritos no ano de sua morte, justapõem o carnaval frívolo e o pensamento da morte:

Pequenas borboletas de um momento,
Invisíveis marionetes,
Que voam tão rapidamente,
De polichinelo ao nada
Digam-me então o que são.

Em uma outra peça célebre, “O Amor e a Amizade”, Voltaire utilizava já o mesmo ritmo para fundir semelhantes antíteses mórbidas:

Qual mortal não foi já seduzido
Por um encontro com a agonia.

Nesse mesmo poema, a última pirueta da conveniência cortês explica sozinha que o termo “nada” ocupa apenas a antepenúltima rima e não é dita pela última palavra:

Nós nascemos, nós vivemos, pastora,
Nós morremos, sem saber como;
Cada um partiu do nada:
Para onde vai ele? Só Deus sabe, querida.

A leveza de Voltaire não é uma despreocupação banal, mas uma vitória da cortesia, da vitalidade inerente ao ideal social da civilização, um jogo de vertigem sobre a lucidez do vazio.

A tradução de *To be or not to be* marca a emergência de um trágico moderno, repousando sobre o ceticismo diante da imortalidade da alma e da existência de Deus. A

⁴⁷ É ainda um monólogo sobre o suicídio que interessa Voltaire em o *Catão* de Addison (1713) que ele saúda, apesar de algumas reservas, como uma obra-prima. Na edição de 1734 ele acrescenta sua tradução em versos de um texto muito próximo do discurso de Hamlet, o último monólogo de Catão (p. 404-405), herói suicida da resistência à César que servirá, aliás, de título de artigo para Voltaire para abordar o suicídio nas *Questões sobre a Enciclopédia*.

máscara de um plural pagão não muda nada, ela recoloca em questão o Deus cristão ele mesmo:

Deuses cruéis! Se existem, esclareçam minha coragem.

A hipótese do Inferno não aparece mais senão que sob a forma de um duvidoso rumor:

Nos ameaçam, dizem que essa curta vida
De tormentos eternos é logo seguida

Essa tradução dá bem conta da sucessão de retornos que suscita essa angústia nova. É alternativamente a vida e a morte (o termo, onipresente na passagem, ocupa todos os lugares estratégicos dos versos) que são pintados como um inferno. Esses desenvolvimentos engendram a inversão das perspectivas tradicionais: a imagem tradicional do sono do justo retorna em oxímoro de um “assustador acordar”, nesse que é talvez o mais belo momento da passagem:

É o fim de nossos males, é meu único asilo;
Depois de longos transportes, é um sono tranquilo;
Dorme-se, e tudo morre. Mas um assustador acordar
Deve suceder talvez as doçuras do sono.

Voltaire interpola a imagem surpreendente do despertar brutal da morte, lá onde no texto original são os sonhos que veem perturbar a visão de um sono tranquilo:

For in that sleep of death what dreams may come.

Essa tradução, que é uma verdadeira recreação, desdobra uma dialética de uma ironia sombria que anuncia a melancolia de Schopenhauer e sua ideia de que esse mundo é, com efeito, o “pior dos mundos possíveis”: pois pior ainda, ele não teria simplesmente podido sequer existir. Aqui, o mundo é um inferno que o inferno da morte adocica: “Ah! Quem poderia sem você suportar essa vida?”.

O tradutor de Shakespeare não é, pois, apenas um espírito curioso das Luzes, aberto à poesia estrangeira. Essa adaptação que, com efeito, não deixa sem ar o passador do *spleen* e do pessimismo, que escreve o prefácio do segundo romantismo, o do declínio

das elegias e do inventário dos sonhos, o de Flaubert e mesmo de Baudelaire, esse primeiro wagneriano notado por Nietzsche.

A tradição inaugurada por *Hamlet* estimulou reflexões sobre o suicídio como a consequência de um pessimismo vivido.⁴⁸ Influência dessas decepções com Rohan, de sua falência, do exílio, da morte de sua irmã, a viagem para a Inglaterra, pátria tradicional do suicídio e do *spleen*, é o momento mais intenso das reflexões de Voltaire sobre a morte voluntário. Ele esboça um *Ensaio sobre o suicídio* em 1726, ano de todas as infelicidades para o jovem escritor.⁴⁹

A tragédia, forma de arte do pessimismo, é um dos pontos altos dessa meditação. É uma das saídas do herói trágico, do Fedra de Eurípedes ao Ajax de Sófocles, da Dejanira das *Trachinianas* à Jocasta do *Édipo* grego... O suicídio é um elemento constante das tragédias de Voltaire. Schopenhauer cita Palmira em *Maomé*,⁵⁰ mas existe também uma apologia do suicídio, sempre duplicada por uma crítica do cristianismo, no grande monólogo de *Alzira*.⁵¹ A antepenúltima cena de *O órfão da China* vê Idamé e seu marido Zamti ao ponto de colocar fim a seus dias defendendo a liberdade de se dar a morte:

Só saberíamos morrer pela ordem de um rei?
[...] Os mortais generosos dispõem de sua sorte:
Por que das mãos de um senhor esperar aqui a morte?
O homem tinha, pois, nascido para tanta dependência!⁵²

Pense-se também no famoso dístico de *Mélope*:

Quando se perdeu tudo, quando não se tem mais esperança
A vida é um opróbio e a morte um dever.⁵³

⁴⁸ Nietzsche faz avançar a ideia de um “genocídio por compaixão”, tirada dos recitos de viagem nas ilhas Fiji (*O nascimento da tragédia*, §15, KSA, 1, p.97). Voltaire releva e refuta a possibilidade de um suicídio coletivo: “Tudo o que eu ousou dizer com certeza é que não será nunca a temer que essa loucura de se matar se torne uma doença epidêmica: a natureza garantiu bem isso; a esperança, o medo, são forças poderosas de que ela se serve para parar muito frequentemente a mão do infeliz pronto a se ferir” (*Questões sobre a Enciclopédia*, “Do Catão, do suicídio”, XVIII, 93). Se as “ideias inatas” morais não existem, elas estão em potência em cada um, e existe limites naturais à crueldade humana.

⁴⁹ POMEAU, R. “À margem das *Cartas filosóficas*. Um ensaio de Voltaire sobre o suicídio”, *Revue Voltaire*, nº1, 2001, p.83-91 (originalmente na *Revue des sciences humaines*, 1954, p.285-294). Para isso, sua tentativa de suicídio contada por De Catt (*Unterhaltungen mit Friedrich dem Grossen*, Leipzig, 1884, p.70) é para R. Pomeau apenas um “episódio obscuro”.

⁵⁰ Ver o ensaio “Sobre o suicídio” dos *Parerga et Paralipomena* em Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Francfort: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, vol.5, p.364.

⁵¹ Acrescentado por Voltaire em 1735 (ver Pomeau, “À margem das *Cartas filosóficas*...”, artigo citado, p.89). O argumento de *Alzira* é o mesmo que em o *Ensaio sobre o suicídio*: há contradição entre a interdição cristã do suicídio e a prática do homicídio nas guerras, *a fortiori* nas guerras de religião.

⁵² *O órfão da China*, ato V, cena 5, V, 353.

⁵³ Ato II, cena 7.

Como em Schopenhauer, a “negação da vontade” marca a suprema liberdade. Nietzsche também desenvolve essa ideia em um capítulo de *Assim falava Zaratustra* com o título evocador, “Sobre a morte livre”: “Morra no bom momento; é o ensinamento de Zaratustra”.⁵⁴

Voltaire nota que à parte em uma passagem ambígua do Alcorão,⁵⁵ o suicídio não é expressamente proibido nos livros monoteístas, mesmo se, em textos anexos, todas as religiões o condenaram.⁵⁶ O teísta se interessa por essa questão moral que ele tenta tratar fora de toda revelação, pela indução histórica e pela reflexão ética. Ele defende Catão contra a acusação de fraqueza feita por La Motte: “Há algum ridículo em dizer que Catão se mata por fraqueza. É preciso uma alma forte para ultrapassar assim o instinto mais poderoso da natureza. Essa força é algumas vezes a de um frenético; mas um frenético não é fraco”.⁵⁷ Ele distingue os suicídios de humor ou de fraqueza e os suicídios de coragem e de virtude.⁵⁸

Voltaire aparece assombrado e atraído pelo nada, sem cessar cada vez mais na medida que sua última hora se aproximava. Seu último conto em versos, *O sonho vazio*, se fecha com um chamamento “ao desaparecimento” ao mesmo tempo lírico e estridente:

[...] eu percebi um fantasma atemorizante
Cheio de fumaça e todo inchado de vento,
E que parecia me fechar a passagem.
O queres de mim? Eu disse a esse personagem.
Nada, me disse ele, pois eu sou o Nada.

Ah, meu rei, eu me jogo em teus braços,
Porque em teu seio todo o universo mergulha,
Tome, pegue meus versos, minha pessoa, e meu sonho:
Eu trago o desejo ao mortal afortunado
Que te pertence desde que ele nasceu.⁵⁹

⁵⁴ *Assim falava Zaratustra*, “Os discursos de Zaratustra”, KSA, 4, p.93 e sequenciais.

⁵⁵ Vol. XVIII da edição Moland, p. 96. O “sura IV” parece prever um caso bem raro e complexo (Vol. XVIII, p. 97).

⁵⁶ No capítulo XIX, “Do suicídio”, do *Comentário sobre o Livro dos delitos e das penas* (p. 539-577), consagrado à apologia do suicídio redigida por Saint-Cyran no início do século XVII, no qual ele se resguarda de escrever uma apologia convencional desse ato, na sequência de Plutarco, Sêneca, Montaigne e “cem outros filósofos”, Voltaire precisa que se trata do título *De Poenitentia* que condena Judas antes por seu suicídio do que por sua traição (*Mélanges*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, p. 816-817).

⁵⁷ *Questões sobre a Enciclopédia*, “De Catão, do suicídio”, terceira parte, 1770. Ver também “suicídio ou homicídio de si mesmo”, XX, p. 444-446.

⁵⁸ “Mata-se a si também algumas vezes porque se está doente e é nisso que há fraqueza” (“De Catão, do suicídio”, XVIII, 90).

⁵⁹ *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p.522.

Essa visão do desaparecimento como um mergulho retoma, ainda que de maneira indistinta com a temática da “ vaidade ” no *Eclesiastes*, a metáfora heraclitiana, tão importante em Nietzsche, do fluxo de todas as coisas.⁶⁰ Ela anuncia os numerosos apelos ao Nada do romantismo negro de um Leconte de Lisle ou de um Wagner. Os dois últimos versos exprimem o credo pessimista mesmo: vale mais não ter nascido. Voltaire já tinha dado uma versão em versos, com as mesmas rimas, em o *Resumo do Eclesiastes*:

Oh mortal infortunado!
Seja que tua alma goze
Do momento que te foi dado,
Seja que a morte o termine
Um e outro é um suplício:
Vale mais não ter nascido.⁶¹

A sequência da passagem exprime sem desvios o mesmo julgamento contra o valor da vida:

O nada é preferível
Aos nossos funestos trabalhos,
À mistura lamentável
Dos falsos bens e dos verdadeiros males,
À nossa esperança perecível
Que enchem as tumbas.

Pode-se aproximar esses versos dos de um poeta jansenista, Louis Racine, filho do grande dramaturgo e discípulo de Voltaire ao liceu Louis-le-Grand:

E perece para sempre o dia infortunado
Onde se diz a meu pai: “Uma criança a ti nasceu”.⁶²

Essa proximidade de inspiração sugere que Voltaire exprime um sentimento trágico cujo modelo lhe vem do pessimismo jansenista. Voltaire é, como Nietzsche, atraído por Pascal. Quanto a Schopenhauer, ele é ao mesmo tempo o Pascal de Nietzsche e um voltairiano – mas qual voltairiano? Essencialmente, o descendente de Voltaire pessimista, azedo, o que lamenta que “os homens são feitos para serem devorados pelas chagas, como as moscas

⁶⁰ Voltaire não marca a distinção, central na concepção nietzschiana do trágico, entre os pessimismos heraclitiano e jansenista. A abertura da Epístola LXXXIV ao rei da Prússia (1751) chama Pascal de um “ piedoso misantropo, Heráclito sublime ” (VF32, X, p. 360-362).

⁶¹ XXIV, p. 85-87.

⁶² Ver MENANT, S. em *Contos em versos e em prosa*, vol. II, p. 645; RACINE, Louis. *A religião*, canto II.

pelas aranhas”,⁶³ o que habita sombrios fantasmas de insetos anunciadores das “moscas da praça” e das atroztes tarântulas de *Assim falava Zaratustra*.⁶⁴

Sobretudo, a fórmula segundo a qual “vale mais não ter nascido” é onipresente também no primeiro Nietzsche. Ela exprime o que ele nomeia como “a terrível sabedoria de Sileno”: “Miserável raça de efêmeros, filhos do acaso e da pena, por que me obrigar a te dizer o que você não tem o menor interesse em escutar? O bem supremo te é absolutamente inacessível: é o de não ter nascido, de não *ser*, de não ser *nada*. Em contrapartida, o segundo dos bens é possível – e é o de morrer logo”.⁶⁵

Nietzsche não conhece provavelmente todos esses textos, mas ele recebeu, por intermédio de Schopenhauer, um Voltaire tirado do lado do pessimismo, antes do que um mestre otimista das Luzes. Esse intermediário lhe tornou sensível à dualidade de Voltaire que se exprime em uma prosa dissonante e sincopada de que *Cândido* é o modelo. Ele compõe uma fuga impossível onde o alegre vem salvar o texto da estridência onde ele recai sem cessar. A aceleração oferece à dissonância um constante “divertimento”. Voltaire é um grande músico da prosa, audacioso em seu século de harmonia, que soube fazer surgir a maior dissidência possível nas regras e no reino do conhecimento: lá se joga provavelmente também, para o músico Nietzsche, um prazer de ouvido, sempre à espera do que a música indica adiante no pensamento. O “tempo” de Voltaire é a forma que lhe permite mostrar em ao mesmo tempo recobrir as divisões lúcidas da dissonância.

“Açougue universal” e tentação vegetariana

É nesse contexto que Nietzsche ganha um novo sintoma: a amizade de Voltaire pelos animais que lhe parece alcançar a apologia do regime vegetariano. Voltaire inauguraria uma tradição que continuou nos dois primeiros mestres de Nietzsche. Schopenhauer, misantropo neo-budista, filósofo acompanhado por seu cachorro⁶⁶

⁶³ *O mundo como Vontade e como representação*, Suplemento ao livro IV, cap. XLVI, “Da vaidade e dos sofrimentos da vida”, trad. Burdeau, Paris, PUF, 1966-1998, p.1338.

⁶⁴ KSA, p.65 e 128.

⁶⁵ *O nascimento da tragédia*, §4, KSA, I, p.38.

⁶⁶ O artigo “Cachorro” das *Questões sobre a Enciclopédia* mostra a amizade de Voltaire por esses animais que as injúrias correntes caluniam tanto entre os “turcos” e os ingleses quanto outrora os gregos e que os judeus classificaram curiosamente junto dos grifos e os íxions dentre os animais “imundos”. É o exemplo do cachorro que serve no artigo “animais” do *dicionário filosófico* para demonstrar que os animais têm sentimento (VF35, I, p.412-413).

chamado Brahma⁶⁷ se faz o apóstolo do vegetarianismo e da unidade da natureza. Wagner mesmo, na sequência do autor de *o Mundo*, tinha feito a apologia do vegetarianismo em *Religião e arte* (1880). Inimigo do abate e da vivissecção, ele tinha exprimido seus pontos de vista desde 1879 em sua *Carta aberta a M. Ernst von Weber, autor do tratado “Os quartos de tortura da ciência”*.

Nietzsche evoca o amor de Voltaire pelos animais em um fragmento da primavera de 1880 – primavera de 1881: “Não é necessário amar os animais para odiar os homens. Como Schopenhauer. Que se pense à Voltaire, o primeiro que –”.⁶⁸ Trata-se provavelmente de um fragmento preparatório ao aforismo 99 da *Gaia ciência*, que prepara o número 101 consagrado a Voltaire segundo uma erudita progressão polifônica: “Schopenhaueriano é a pregação de Wagner em favor da piedade, nas relações com os animais; sabe-se que nessa matéria o precursor de Wagner foi Voltaire que, semelhantemente nisto a seus sucessores, soube talvez já travestir em piedade pelos animais seu ódio contra certas coisas e certas pessoas”.⁶⁹ Wagner ele mesmo conhecia essa filiação voltairiana, como o nota Cosima: “Ele [Richard Wagner] faz o elogio do século XVIII, da simpatia de Voltaire e de Rousseau pelos animais e declara que a situação que nós vivemos hoje com a vivissecção não pode ser qualifica senão que como bárbara”.⁷⁰

Três anos mais tarde, em um fragmento datado entre o verão e o outono de 1884, Nietzsche recai nesse sintoma:

A falta de jeito pedante e provincial do velho Kant, a falta de gosto grotesca desse chinês de Königsberg, que era, no entanto, um homem de dever e um funcionário prussiano: e a obrigação interior – e o cosmopolitismo de Schopenhauer, que não podia menos se entusiasmar pelo piedoso pequeno burguês, como Kotzebue: e experimentava da piedade pelos animais, como Voltaire.⁷¹

A *Gaia ciência* ataca também, com a ajuda do neologismo *Vegetarianer* (vegetarianos), os *Wagnerianer* (wagnerianos). O vegetarianismo incita a consumação de

⁶⁷ “É assim que ele se enganou frequentemente em sua procura por homens totalmente confiáveis e compassivos, para retornar sempre com um olhar melancólico para seu cachorro fiel”, conta Nietzsche em “Schopenhauer educador”, em *Obras*, Paris, Gallimard, “Biblioteca da Pléiade”, t.I, p.591.

⁶⁸ Primavera de 1880 – primavera de 1881, 10[E91], KSA, 9, p.434.

⁶⁹ Nietzsche acrescenta, pelo único caso de Wagner, que essa pregação era pesada de hostilidades com a ciência, como o confirma o conteúdo da *Carta aberta a Weber*.

⁷⁰ *Diário*, Paris: Gallimard, 1979, tomo III, domingo, 11 de janeiro de 1880.

⁷¹ Verão-outono de 1884, 26[96], KSA, 11, p.175.

álcool e pior ainda: “por um contragolpe mais sutil, esse alimento leva também a maneiras de pensar e de sentir que têm um efeito narcótico”.⁷²

A sequência do aforismo atribui aos “filósofos hindus” a vontade, impondo o regime vegetariano, de valorizar na ordem da moral e do pensamento “a necessidade que eles são, *eles*, capazes de satisfazer”. O vegetarianismo tem interesses comuns com a narcose religiosa, o que confirma *Parsifal*. Em *O caso Wagner*, a título judiciário, mas também médico, Nietzsche afirma igualmente: “O esgotado é *atraído* pelo que o entedia: o vegetariano pelo legume”.⁷³

O que é realmente de Voltaire? A brincadeira inaugural do artigo “Carisma” do *Dicionário filosófico* propõe uma genealogia blasfematória do jejum que ele leva à sua origem natural, a dieta: “Os primeiros que se avisaram de jejuar se deram esse regime pela ordem do médico por terem tido indigestões?”.⁷⁴ Aqui ainda, a doença serve para Voltaire não apenas de metáfora mas de ponto de reparo fisiológico para fundar uma religião sã e racional, o teísmo. A segunda questão do artigo, também insolente, se parece com uma suspeita nietzschiana sobre a “decadência” cristã: “A falta de apetite que se sente na tristeza foi a primeira origem dos dias de jejum prescritos nas religiões tristes?”.⁷⁵

A expressão “religiões tristes” toca de maneira justa: ela lembra a das “paixões tristes” da psicologia clássica e prefigura a análise comparada das religiões em nome das noções de saúde, de vida e de “gaia ciência”. Por essa generalização, Voltaire destila a fina ironia sobre o laço genealógico entre cristianismo e religiões orientais.⁷⁶

Se Voltaire ridiculariza o carisma e o jejum de Jesus no deserto que funda a obrigação, ele não é menos um amigo dos animais e um dieteta da aversão pela carne. Ele foi marcado pela figura do neoplatônico Porfírio ao qual Nietzsche não parece ter prestado atenção, com exceção de seu opúsculo de juventude *Os filósofos pré-socráticos* onde ele utiliza essencialmente como fonte sobre a vida do vegetariano Pitágoras.⁷⁷

Voltaire parece ter descoberto Porfírio aproximadamente em 1761 na tradução de Lévesque de Burigny datando de 1747 e o filósofo neoplatônico e anticristão se tornou

⁷² §145: “Perigo dos vegetarianos”.

⁷³ §5.

⁷⁴ VF35, I, p.434.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ O cristianismo é considerado por Nietzsche como uma forma menos nobre de budismo. Ver notadamente *O anticristo*, §20, KSA, 6, p.186.

⁷⁷ Ele não aparece nem em sua obra publicada nem em sua correspondência, nem nos fragmentos póstumos. Ele aparece, entretanto, não apenas em suas notas de juventude do Caderno PI 7: “Porfírio não faz diferença entre o Ferécides de Siro e o Ferécides de Atenas” (*Obras*, Pléiade, t. I, p.761). *Os filósofos pré-socráticos*, texto estabelecido e anotado por Paolo D’Iorio e Francesco Fronterotta, trad. do alemão por Nathalie Ferrand, Combas, Éclat, “Polemos”, 1994.

uma de suas referências favoritas.⁷⁸ Ele toma mesmo o nome do neoplatônico como apelido ao lado dos “Epítetos” que são para ele d’Alembert e Condorcet.⁷⁹ As aves de capoeira de seu *Diálogo do galo e da galinha*, a quem Voltaire dá a palavra, de uma maneira bem diferente das fábulas tradicionais,⁸⁰ se referem eruditamente ao filósofo grego, seu protetor.⁸¹

Um outro ponto aproxima Voltaire de Porfírio: o filósofo foi um “grande inimigo” do cristianismo, ele que, no entanto, tinha tudo de um “Padre da Igreja”. Porfírio é uma máscara encontrada para exprimir suas próprias ideias sobre os animais:

Ele não fala de modo algum de metempsicose, mas ele olha os animais como nossos irmãos, porque eles são animados como nós, porque eles têm os mesmos princípios de vida, porque eles têm assim como nós ideias, sentimento, memória, indústria. Só lhes falta a fala; se eles a tivessem, ousaríamos mata-los ou comê-los? Ousaríamos cometer esses fratricídios?⁸²

O teísmo, afastado Deus daqui de baixo e delivrando o homem de sua atenção indiscreta, alarga a fraternidade humana à uma fraternidade terrestre que engloba os animais. Essa fraternidade de todo vivente e as exigências de sua doença submeteram Voltaire à tentação do vegetarianismo a partir de sua instalação em Ferney. Uma carta à Burigny de 12 de setembro de 1761 parece já constatar a distância entre a teoria e a prática observada no artigo “Carne” das *Questões*: “De resto, eu faço mais caso de Porfírio. Eu espero que ele me corrigirá”.⁸³ Um mês antes de sua morte, uma carta ao seu médico Tronchin testemunha seu regime: “Como posso ser continuamente envenenado de tanto muco nas entranhas quando eu não como nem carne nem peixe?”.⁸⁴

Voltaire reforça essa aversão desenvolvendo um ponto de sátira: “Os tiranos e os falsos são todos comedores de carne”.⁸⁵ Nietzsche reencontra esse estereótipo em *O anticristo*: “O padre tinha, com rigor, com pedantismo, até os grandes e pequenos

⁷⁸ Ver Renato Galliani, “Voltaire e Porfírio”, *SVEC*, nº 199, 1981, p.125-138. O artigo propõe utilmente a reprodução das marcas de leitura de Voltaire sobre a tradução de Lévesque de Burigny.

⁷⁹ *Correspondência*, XI, 865. Ver também VI, 254, 567; VII, 354; XI, 865, n.1.

⁸⁰ Os dois animais não representam os homens, mas defendem o interesse de sua espécie e denunciam a crueldade dos homens.

⁸¹ A crer nas notas marginais de Voltaire, a leitura de Porfírio na tradução de Lévesque de Burigny teria estado mesmo na origem da composição desse diálogo. Lê-se aí notadamente essa frase: “Os galos não cantam mais, sua voz parece com a de uma galinha. Ocorre o mesmo com os eunucos cuja voz parece com a das mulheres [...]. Vê-se por aí que os corpos de quase todos os animais são dispostos como os nossos”.

⁸² “Carne”, *Questões sobre a Enciclopédia*, XX, 576-577.

⁸³ D10003.

⁸⁴ Carta redigida entre 20 e 28 de abril de 1778. *Correspondência*, t.13, p.199.

⁸⁵ Pedação de papel colado p.71 da tradução de Burigny.

impostos que se se tinha que lhe pagar (sem esquecer as partes de carne mais saborosas: pois o padre é um devorador de beekfsteak)”.⁸⁶ Esse reencontro, fundado provavelmente sobre a história antiga de Heródoto e da religião egípcia em particular, sublinha as convergências da suspeita. O padre que toma para si a carne deve ser colocado em paralelo com o sangrento sacrifício dos animais.

A questão do regime e das proibições alimentares é essencial, pois são instrumentos da tirania sacerdotal. O espírito livre, ao contrário, compõe seu próprio regime como descobre seus próprios valores e virtude e aí ainda, a doença foi um caminho para a independência. Vê-se também aqui até qual ponto a sátira de Voltaire é profundamente ligada à tipologia de Nietzsche.

O mestre de Porfírio, Pitágoras, o grande reformador da grande Grécia, é uma das figuras que mais chamou a atenção dos dois filósofos.⁸⁷ Voltaire o coloca em cena em um outro texto consagrado ao vegetarianismo, *A aventura indiana*, opúsculo em forma de conto originalmente ligado ao *Filósofo ignorante*.⁸⁸ Tomado de compaixão por uma ostra, Pitágoras repousa sobre o rochedo o molusco desejado: “Pitágoras avança alguns passos; ele encontra uma ostra que se abria sobre um pequeno rochedo; ele não havia de modo algum ainda abraçado essa admirável lei pela qual é proibido comer os animais nossos semelhantes”.⁸⁹

“Admirável lei”: a expressão é sem ambiguidade e implica bem o elogio do vegetarianismo. Amador de “todos os prazeres” em sua juventude, Voltaire foi, pois, ao menos tentado por esse regime por razões filosóficas e não apenas médicas. É claro, em todo caso, que, se Voltaire não seguiu talvez à letra os preceitos do vegetarianismo, ele pregou em vários momentos seus princípios e ele levava com ele essa sensibilidade delicada dos pitagóricos e de seus mestres orientais.⁹⁰ O cáustico Voltaire compartilha a doçura vegetariana dos indianos e vê nos sacrifícios animais realizados pelos padres ou por sua demanda uma propedêutica à violência. O artigo “Carne. Carne proibida, carne perigosa” das *Questões sobre a Enciclopédia* ensina que os brâmanes

⁸⁶ *O anticristo*, §26, KSA, 6, p.194.

⁸⁷ Autor de uma *Vida de Pitágoras*, o neoplatônico faz referência ao pré-socrático em seu tratado *Da abstinência*, como o lembra o estudo das fontes do livro I na “notícia” da edição Guillaume Budé das Belles-Lettres, p.79, mesmo se só se trata nesse livro da vida retirada dos pitagóricos; os livros II e III do tratado, em contrapartida, são mais ricos de referências pitagóricas (ver “Notícia”, p.9-16). Porfírio se mostrando tributário da tradição antiga não faz de Pitágoras um vegetariano absoluto.

⁸⁸ 1766. VF58; XXI, 243-244.

⁸⁹ No artigo “Carne” das *Questões*, Voltaire fala não de “lei admirável”, mas de “doutrina humana”.

⁹⁰ O artigo “Carne” das *Questões* contém talvez o reconhecimento discreto dessa dualidade, quando Voltaire escreve:

foram os primeiros que se impuseram a lei de não comer nenhum animal. Como eles acreditavam que as almas passavam e repassavam dos corpos humanos aos dos animais, eles não queriam de modo algum comer seus parentes. Talvez sua melhor razão era o medo de acostumar os homens à carnificina e de lhes inspirar costumes ferozes.⁹¹

Voltaire faz, pois, o paralelo entre a metempsicose e a abstinência da carne dos animais, enquanto que no *Ensaio sobre os costumes* ele privilegiava a teoria dos climas: “Em geral, os homens do médio oriente receberam da natureza costumes mais doces que os povos de nosso ocidente; seu clima os dispõe à abstinência dos licores fortes e da carne dos animais, alimentos que corrompem o sangue e levam frequentemente à ferocidade”.⁹²

Os reformadores se interessam de perto pelos costumes das nações a por suas práticas alimentares, o que constitui sua carne e seu sangue. Voltaire se interessa por tudo o que pode levar o homem ao estado de animalidade selvagem. O famoso “açougue heroico” da guerra no *Cândido* não é uma metáfora ocasional. Ela testemunha um horror visceral pelo sangue derramado – o “sangue” (*cruur* em latim) que é a etimologia mesma da crueldade. A Saint-Barthélemy também, cujo aniversário o deixava doente, compõe um quadro de “carnificina”.⁹³

Voltaire antecipa Schopenhauer, o primeiro mestre de Nietzsche, contra o qual o francês dará também armas. Há nele uma moral da compaixão que supera o cristianismo ao mesmo tempo em que ela reencontra nele os acentos e até a imagem cristã do *agnus Dei*: “Qual é o bárbaro que poderia fazer queimar um carneiro se esse carneiro nos conjurasse por um discurso tocante de não ser de modo algum ao mesmo tempo assassino e antropófago?”.⁹⁴ A moral teísta se alarga em uma moral universal que inclui o budismo e reconcilia a humanidade com os animais separados pela Gênese.

Para Nietzsche, essa compaixão, ponto comum entre Voltaire e Rousseau, é um sintoma de decadência.⁹⁵ É uma hipersensibilidade que desestabiliza o organismo e assimilável a uma forma de tóxico, mais refinado, mas igualmente capaz de suscitar o

⁹¹ 1774, XX, 576.

⁹² *Ensaio sobre os costumes*, III: “Dos indianos”, XI, 189.

⁹³ Voltaire conta sua emoção precisamente no capítulo que segue a descrição da lei da devoração universal no opúsculo *É preciso tomar um partido ou o Princípio de ação* e consagrado ao mal humano: “Profira [a palavra “Tudo está bem” hoje, dia 24 de agosto de 1772, dia em que minha pena trema na minha mão, dia do aniversário centenário da Saint-Barthélemy”. A metáfora da carnificina aparece logo depois: “Passe desses teatros inumeráveis de carnificina à esses inumeráveis receptáculos de dores que cobrem a terra, à essa multidão de doença que devoram lentamente tantos infelizes durante toda sua vida” (VF74; XXVIII, 535-537).

⁹⁴ “Carne”, *Questões sobre a Enciclopédia*, XX, 577.

⁹⁵ Em *Assim falava Zaratustra*, “Do espírito de gravidade”, §29, o diamante pergunta a seus irmãos carbonos que se inquietam por sua dureza: “Por que tão moles meus irmãos?” (KSA, 4, p.246).

hábito que as drogas ordinárias ou o álcool. Ela é precisamente a narcose que anda lado a lado com o vegetarianismo, ao qual ela é ligada fisiologicamente. O nojo pela carne nasce da piedade com os “cadáveres” e a repulsão diante da “carnificina”. Ela assinala a incapacidade física e psíquica em aceitar a lei da destruição da natureza, reconhecida e descrita com acuidade e com um horror irrepreensível por Voltaire e Schopenhauer. O grande pedaço de bravura oratória de Voltaire sobre o tema vegetariano se deve provavelmente procurar em seu opúsculo pouco conhecido *É preciso tomar um partido ou o Princípio de ação*. O capítulo “Do mal, e em primeiro lugar da destruição dos animais” revela relação da questão vegetariana com a problemática do Mal.⁹⁶ Nossa piedade pelos animais não é um simples abuso da projeção antropomórfica e da inferência analógica, ela repousa sobre a antropologia teísta e anticristã de Voltaire. É precisamente recusando o cenário antropomórfico da Bíblia que os homens retomam consciência do fato de que eles são “animais como eles”. O consumo de carne é um mau hábito que contrariou nossa impulsão primeira e natural: “As crianças que choram a morte do primeiro frango que eles veem decapitar, riem com o segundo”. Esse escândalo mórbido tem a ver forçosamente com a influência maléfica do sacerdócio:

É muito certo que essa carnificina nojenta, exposta sem cessar em nossos açougues e em nossas cozinhas, não nos parece um mal, ao contrário, nós olhamos esse horror, frequentemente pestilento, como uma benção do Senhor e nós temos ainda rezas nas quais agradecemos por essas mortes. O que há, no entanto, de mais abominável do que se alimentar continuamente de cadáveres?

O olhar se alarga então em um quadro pessimista do escândalo de uma natureza de que a morte é o primeiro alimento:

Não apenas nós passamos nossa vida a matar e a devorar o que nós matamos, mas todos os animais se matam uns os outros; eles são levados a isso por uma atração invencível. Desde os mais pequenos insetos até o rinoceronte e o elefante, a Terra é apenas um vasto campo de guerras, de emboscadas, de carnificina, de destruição; não há nenhum animal que não tenha sua presa e que, para tê-la, não empregue o equivalente de astúcia e de raiva com a qual a execrável aranha atira e devora a mosca inocente.

Voltaire é um intermediário entre os grandes predicadores dos heróis de Shakespeare sobre o valor da vida que é apenas um *moving shadow* e um *tale told by an*

⁹⁶ Cap. XV. Obra composta em 1772-1773, publicada em 1775. VF74; XXVIII, 534-535.

idiot, full of sound and fury, signifying nothing, e os grandes voos pessimistas de Schopenhauer.

A expressão em aparência anódina que emprega Voltaire, a de uma “atração invencível” é pesada de sentido: ela faz discretamente alusão à lei newtoniana da atração, um dos fundamentos do otimismo de Voltaire, de que a sequência do texto dá precisamente o quadro invertido: “O que é ainda mais cruel é que, nessa horrível cena de assassinatos sempre renovados, vê-se evidentemente um desígnio formado de perpetuar todas as espécies pelos cadáveres sangrentos de seus inimigos mútuos. Essas vítimas só expiram após a natureza ter chegado cuidadosamente a fornecer outras elas”. Voltaire conclui: “Tudo renasce para o assassinato”.

A lei da natureza, que parecia dever garantir a marcha do mundo contém, pois, o Mal, ao menos na escala dos seres vivos: não é apenas, como em Malebranche, que as leis gerais, boas nelas mesmas, produzam efeitos ocasionalmente dolorosos ou infelizes, é o fundo mesmo do “desígnio” da vida de se servir não apenas da morte, mas do “assassinato”.⁹⁷ Voltaire ascende à visão pessimista do mundo, a que consiste em ler nas leis da natureza e nas condições mesmas da vida o “desígnio formado” de m ciclo de carnificina indissociável de sua prosperidade e de seu renascimento. Na falta de uma solução para esse vai-e-vem entre otimismo e pessimismo, Voltaire se abandona à carga polêmica contra a religião cristã: “Contudo, eu não vejo nenhum moralista entre nós, nenhum de nossos loquazes predicadores, nenhum mesmo de nossos tartufos, que tenha feito a menor reflexão sobre esse hábito assustador, tornado em nós natureza” e precisa, antecipando o orientalismo de Schopenhauer: “É preciso remontar até o piedoso Porfírio e aos compassivos pitagóricos para encontrar alguém que nos dê vergonha de nossa sangrenta voracidade; ou bem é preciso viajar com os brâmanes”. Finalmente, seu pensamento polêmico coloca luz na contradição entre a superstição do jejum e da abstinência da carne na sexta-feira, e a indiferença culpável a um Mal estranhamente reprimido que ela recobre: “Pois, para nossos monges que o capricho de seus fundadores fez renunciar à carne, eles são assassinos de linguados e rodovalhos, se eles não são de perdizes e de codornas; e nem entre os monges, nem no concílio dos Trinta, nem em nossas assembleias do clero, nem em nossas academias, não se foi ainda avisado de dar o nome de mal a esse açougue universal. Não se sonhou nisso nem nos concílios nem tampouco nos cabarés”. O problema do devorar universal deixa Voltaire na

⁹⁷ Já no artigo “Tudo está Bem” do *Dicionário filosófico*, Voltaire tinha refutado a assimilação da imutabilidade da lei com sua bondade intrínseca (VF35, I, p.425).

indeterminação cética. No artigo “Tudo está Bem” do *Dicionário filosófico*, ele conclui por um quadro parecido geral de uns comendo os outros com uma conclusão prudente: “Coloquemos no fim de quase todos os capítulos de metafísica as duas letras dos juízes romanos quando eles não entendiam uma causa: *N. L., non liquet*, isso não está claro”.⁹⁸

Assim, Voltaire, criticando o dogma do jejum, encontra intuições satíricas sobre as “religiões tristes”, mas seu teísmo, a força da compaixão cristã e a escalada moral própria aos livres pensadores franceses o aproximam da extrema amizade pelos animais professada pelos brâmanes assim como o vegetarianismo. Por aí, ele é bem o precursor de Schopenhauer que articula um quadro sangrento de leis absurdas e cruéis da existência com uma piedade pelos animais que esconde não apenas uma misantropia, mas uma forma de niilismo. Esse parentesco com Schopenhauer chama a atenção de Nietzsche. Ela assinala, é claro, uma fraqueza, mas também um pertencimento. Ela não é a última palavra do Voltaire de Nietzsche que, em virtude mesmo de suas estratégias de reação à depressão pessimista, será também para ele um mestre da “gaia ciência”, veneno e remédio.

A pedra de toque da doença

A obsessão do problema do Mal sanciona um parentesco entre os dois filósofos que se enraíza também em uma experiência que eles compartilham: a doença. Nietzsche encontrou nas *Cartas escolhidas* as declarações do “hipocondríaco V.”,⁹⁹ que era um verdadeiro doente: fortes dores oculares diante do retorno das neves suíças e embaraço gástrico são a matriz de metáforas recorrentes da visão e da digestão, de que é preciso sentir a autêntica inscrição corporal nos dois autores.

O sofrimento do corpo marca o pertencimento de Voltaire, longe de sua imagem de “filósofo das Luzes” progressista, à tradição dos grandes doentes. Essa leitura tipológica libera Voltaire de seu contexto histórico: ele não é mais apenas colocado em paralelo com seus inestimáveis contemporâneos, os Patouillet, os Fenouillet de Falbaire e os Gentil-Bernard, mas ele ultrapassa as fronteiras dos séculos e das nações para reunir os grandes poetas românticos europeus, Byron e Leopardi.

Nenhum slogan ambivalente de uma identificação de Nietzsche com Voltaire, a doença vale, pois, também como selo de “probidade” filosófica: ela testemunha um conhecimento íntimo do Mal, de uma ultrapassagem corajosa das condições de vida peníveis. Ela oferece, diz o filósofo, “um ponto de vista sobre a saúde”. A doença é o

⁹⁸ *Ibid.*, p.428.

⁹⁹ Carta de 10 de janeiro de 1731, D394.

fundo sobre o qual surgem as elaborações tais como o “gosto” – essa segunda natureza que serve de reflexos ao homem civilizado. O “bom gosto” se diz aliás, em alemão, o “gosto são”. A memória sublimada do corpo doente serve de pedra de toque das ideias. Intensificadora da experiência do pensamento, a doença revela facilidades nos sistemas, tudo o que, reconduzido ao critério do corpo, não ocorre ou simplesmente não convém à idiosincrasia de cada um. Prova individua, a doença é um caminho para si mesmo. Ela é o famoso “martelo” de Nietzsche, que permite auscultar a solidez das filosofias. Ela mune o filósofo no físico e no terrestre e lhe oferece seu recuo face ao idealismo das consolações metafísicas.

A doença oferece a abertura direta para o Ser que se supunha oferecer a música em Schopenhauer e o primeiro Nietzsche. É ela, e não o sistema convencional, originalmente ligado à poesia, representações musicais, que oferece ao filósofo sua nova alavanca de Arquimedes.¹⁰⁰ Ela é o verdadeiro ponto de reparo natural que lhe permite reconhecer se suas próprias atitudes ou as dos outros são inspiradas pela “grande saúde”. A doença ensina que a saúde se situa sempre além da medicação. Ela se exprime nas qualidades do homem trágico: probidade, lucidez, audácia e humor que definem a “gaia ciência”. A arte e o riso não são remédios, mas signos da “grande saúde”, aprovação à vida inteira, incluindo aí seus abismos e seus ciclos doentios, necessários ao equilíbrio cruel do mundo. É sobre esse fundo de sua própria doença que Nietzsche pôde compreender o sentido e o charme da música da prosa voltairiana, de sua aparente superficialidade, de sua “bela aparência” e de seu recurso ao riso. Esse estilo é a forma viva, profundamente apolínia, de uma saúde irônica conquistada sobre a dor que as consolações e as teodiceias só conseguiram fazer durar permanecendo no domínio do medicamento.

Nessa ótica, o conto de Voltaire, *Os dois consolados* propõe menos um apologia banal sobre a paciência do que uma crítica irremediável das retóricas da consolação racionais. Mais do que o ridículo de Citophile, praticante do gênero escolar da consolação, herdeiro de Sêneca muito em voga entre os padres jesuítas, o essencial é a ineficácia trágica da razão sobre o Mal e a potência absoluta das forças cegas e soberanas da “vida”, simbolizadas pelo tempo, sobre as coisas humanas. Esse conhecimento dos limites da razão e essa consciência do papel das forças naturais de cicatrização revelam uma vez mais um filósofo das Luzes atípico. O “bom senso” de Voltaire, infatigavelmente

¹⁰⁰ *Humano, demasiado humano*, I, §215, KSA, 2, p.175.

ridicularizado como “burguês” desde o século XIV é um instrumento da sabedoria, uma força de equilíbrio e uma instância de refreamento de um instinto de verdade por vezes destrutivo.

Nietzsche também é hostil às consolações, essa outra forma de narcótico, estendida até a filosofia, que cria uma falsa fronteira entre a saúde e a doença e faz obstáculo a toda verdadeira cura. A “suspeita” descobre mais do que um inábil pedante no consolador, uma figura de escroque superior, que alimenta e perpetua o mal com seus “remédios milagres”. A anestesia narcótica é mais perigosa do que a sensação de sofrimento, destino que é preciso saber aceitar e amar.

Mutilar, cegar, castrar

A experiência do Mal habita esses pensamentos. Voltaire é assombrado pela angústia da mutilação. Ele o exprime escolhendo entrar na carreira trágica por um *Édipo*. Ao mesmo tempo, no mesmo momento, ele escreve *O carregador caolho*, versão irônica do cegamento e figuração paródica do problema do Mal.¹⁰¹ Algumas décadas antes de representar Pangloss cegado, esse conto coloca já em cena um homem que só perdeu um olho, o “mau” e guardou o “bom”, aquele que vê todo o Bem do mundo enquanto que o outro só percebe o Mal. A essas duas visões do mundo correspondem também já as duas obras de Voltaire, nos dois gêneros tão afastados quanto uma tragédia de gosto tão grega quanto possível e um conteo leve e luminoso. A ambivalência original da resposta de Voltaire ao problema do Mal já está posta.

A parábola do conto é clara: ela joga sobre a tensão entre a realidade do problema do Mal e nossa subjetividade. Ela supõe que a dupla postulação do otimismo e do pessimismo deve muito à postura profunda de cada um em sua singularidade. A apreciação do valor da vida reside bem, como a beleza segundo o provérbio, *in the eye of the beholder*: “Nossos dois olhos não tornam nossa condição melhor; um nos serve para ver os bens, o outros os males da vida; muitas pessoas têm o mau hábito de fechar o primeiro e poucas fecham o segundo; eis porque há tantas pessoas que adorariam antes ser cegas do que ver tudo o que elas veem”.¹⁰² O conto faz ver o problema do Mal com

¹⁰¹ Escrito em 1714 ou 1715, foi publicado apenas em 1774.

¹⁰² *Contos em versos e em prosa*, vol. I, p.6.

uma fantasia luminosa, irônica e onírica, imaginativa e aristocrática, na ordem apolínea em suma.¹⁰³

O motivo do olho que vê o Bem e do que vê o Mal parece, aliás, sob seus aspectos de retomada cômica do “mau olho” oriental, participar de uma interrogação constante do século das Luzes sobre o poder do sujeito sobre o objeto. “Felizes os caolhos que só são privados desse mau olho que corrompe tudo o que se olha!”: tentando o elogio paradoxal de uma mutilação feliz, *O carregador caolho* torna leve um instante o pesado pensamento inverso: a tomada de consciência assustadora do caráter irreduzível do Mal. Schopenhauer cita com razão uma frase eloquente de Voltaire: “A felicidade é apenas um sonho, mas a dor é real”. O Mal é precisamente o que permanece para sempre como obstáculo no objeto, o limite do voluntarismo das Luzes e da miragem de um regramento do problema do objeto na conduta do sujeito. O Mal é real. O Problema do Mal é a posição mais patética dos limites dos quais a crítica kantiana baliza o território.¹⁰⁴ Ele só podia ser colocado com tanta acuidade no século do voluntarismo filosófico de que ele é o ponto cego e o limite escandaloso. Ninguém podia melhor colocá-lo que o mais realista e o mais “hipocondríaco” dos “filósofos”. Insistindo nisso, Voltaire cava assim o limite das Luzes de uma maneira bem diferente de Rousseau que só procura dilapidar o prestígio moral das ciências e das artes.

É claro, a ideia de fechar o olho que vê o mal faz também eco com os evangelhos, onde é solicitado de se arrancar o olho daquele que pensa no mal. Nietzsche lembra uma passagem de Marcos: “Se teu olho te irrita, jogue-o longe de ti. É melhor para ti entrar caolho no reino de Deus do que ter dois olhos e de ser jogado no fogo do inferno”.¹⁰⁵ Ele descobre em seguida em Mateus uma “incitação à castração”: “Quem vê uma mulher para deseja-la já rompeu o casamento com ela em seu coração. Mas se teu olho direito te irrita, arranque-o e jogue-o longe de ti. É melhor para ti que um dos teus membros se corrompa e que teu corpo inteiro não seja jogado no inferno”.¹⁰⁶ O laço entre o olho e o desejo, entre cegamento e castração é bem conhecido.¹⁰⁷

¹⁰³ A princesa do Maine se espelha aqui em Mélinade na “charrete brilhante”, Voltaire ironicamente em Mesrour, e Mesrour, com a ajuda da bebedeira da “aguardente”, em cavaleiro com “carcás de ouro” à imagem do deus grego dos sonhos, Apolo.

¹⁰⁴ É o limite trágico à felicidade que crê poder se forjar o “eu absolutista” das Luzes, segundo a expressão de Karl Barth reportada por Robert Mauzi em *A ideia da felicidade na literatura e no pensamento franceses no século XVIII*, “Introdução”, reed. Paris, Albin Michel, 1994, p.12 e n.1. Esse “eu absolutista” aporta um esclarecimento psicológico sobre o elogio voltairiano do voluntarismo de Luís XIV.

¹⁰⁵ Outono de 1887, 10[200], KSA, 12, p.576. Ver também *O anticristo*, §45, KSA, 6, p.221.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Voltaire conta uma anedota de uma semelhante brutalidade, imputada ao papa dessa vez, no *Ensaio sobre os costumes*: “Acusa-se o papa de ter feito furar os olhos de seu padrinho, de ter castrado um cardeal,

Os padres agitam seus caduceus e os metafísicos suas teodiceias, eles se fazem passar por médicos; mas eles são justamente os que só fazem agravar o Mal geral e que vivem às suas custas, seja que eles a exagerem para deprimir a humanidade, seja que eles a aliviam artificialmente, com a ajuda de seus argumentos providenciais. O “fanatismo moral” incarna o Mal acrescentado ao Mal pelo ascetismo. O personagem cômico do castrador castrado atravessa essas sátiras, eunucos moralizadores em Nietzsche,¹⁰⁸ castrados pontificais em Voltaire,¹⁰⁹ aí incluído sobre o modo animalesco no diálogo entre o frango tornado galo e a franga feita galinha.¹¹⁰ Um breve capítulo do *Comentário do livro dos delitos e das penas* se interessa por essa “espécie de mutilação” a qual Orígenes se submeteu para seguir Mateus que dizia: “Há os que se castraram eles mesmos pelo reino dos céus”.¹¹¹

Dentre essas imagens do Mal dado e do Mal acrescentado que se querem os mais violentos possíveis, a doença da pedra e a operação da bexiga são frequentemente invocadas por Voltaire, por exemplo em *O filósofo ignorante*.¹¹² A escolha das doenças genitais exprime o verdadeiro pessimismo que religa o nascimento e a morte e sublinha a contradição nas leis mesmas da natureza. O “filósofo ignorante” levado ao hospital observa: “aproximadamente mil pessoas dos dois sexos que parecem a espectros horrorosos e que se friccionam com um metal porque eles tinham seguido a lei da natureza e porque a natureza tinha, eu não sei como, tomado a precaução de envenenar neles a fonte da vida”.

Voltaire retorna frequentemente a essa contradição inscrita no corpo humano mesmo, notadamente nas *Questões sobre a Enciclopédia*,¹¹³ onde ele se surpreende, dessa vez, com a proximidade natural e horrorosa das funções de reprodução, teoricamente

e em seguida de tê-lo feito morrer” (Cap. XXXVI: “Sequência do império de Oto e do estado da Itália”, XI, 342).

¹⁰⁸ Outono de 1887, 10[157], KSA, 12, p.545.

¹⁰⁹ Voltaire evoca o “senhor Farinelli, cavaleiro de Calatrava” e “vinte castrados [que] cantaram um moteto” em *Conversação de M. o intendente dos menus em exercício com M. o abade Grizel* (XXIV, 238-253).

¹¹⁰ XXV, 353-355.

¹¹¹ Cap. XX: “De uma espécie de mutilação”, XXV, 539-577.

¹¹² Dúvida XXVI: “Do melhor dos mundos”: “Mergulha-se um ferro bem perfurante na bexiga” do “filósofo ignorante” e se lhe “tira algumas pedras desse rochedo”. Curado, mas chateado por “alguns incômodos dolorosos até o fim de seus dias”, engendrando “dores insuportáveis” (VF62, p.66-69).

¹¹³ Artigo “Dejeção” (1774), XVIII, 325; ideia retomada em “Conversa entre um jovem marido muito inocente e um filósofo” do artigo “Geração”, em *O homem dos quarenta escudos* (“Casamento do homem dos quarenta escudos”), em *Os adoradores* (XXVIII, 309-326), em “É preciso tomar um partido” (XXVIII, 517-551), em *A história de Jenni*, cap.9, etc. Trata-se de um *topos* teológico cuja origem é difícil de identificar (talvez Odon de Cluny): *inter feces et urinam nascimur*.

ligadas à alma, e de “dejeção” – uma interrogação que toca Baudelaire e de quem lhe toma empresta ainda Nietzsche.¹¹⁴

A “grande saúde” do “monstro alegre”

René Pomeau escrevia: “Voltaire atravessa o pessimismo; ele não sucumbe nunca a ele”.¹¹⁵ Mais ainda, ele ensina a cuidar e a curar. Ele apresenta um protótipo de posição e da ultrapassagem do pessimismo.

A metafísica ilusória da negação do “querer viver”, a situação penível da “melodia contínua” e o afundamento melancólico na *imitatio Christi* só constituem prolongamentos e complicações da doença. A brevidade, a alegria, a luminosidade e a limpeza, as “graças”, o “espírito”, a elegância e a frivolidade assumida de Voltaire, como mais tarde o rigor de Stendhal e o ensolarado mediterrâneo de Bizet, são qualidades da saúde que cintilam diante dos olhos do doente, uma verdadeira “promessa de felicidade”. Por sua vivacidade de espadachim que sabe afrontar o Mal sem se deixar levar mais longe que a escaramuça, por sua habilidade em desvencilhar o que está desordenado, em desfiar¹¹⁶ o que está misturado, em simplificar em nome da saúde, o melhor Voltaire mostra a Nietzsche uma saída das profundezas labirínticas de uma doença agravada pelo *tempo* do idealismo alemão.

O movimento de saúde voltairiano não é apenas o gesto do convalescente que afasta o jugo de seu mal, é também um movimento de médico. A concisão e a precisão da prosa têm algo da operação cirúrgica. Sobretudo, como não articular os dois polos do pessimismo de Voltaire e seus acertos dançantes? Não escreveu ele muitos livros que marcam vitórias como o desejava Nietzsche, isto é, “o melhor remédio”?¹¹⁷ O “grande senhor do espírito” não se mostra doente para seu público escolhido. Ele se apresenta em plena ação, em pleno combate, em plena vitória. O carnaval dos adversários serve para exteriorizar o mal e a encarná-lo em figuras de substituição. Os movimentos da silhueta voltairiana são, senão os movimentos da saúde, ao menos movimentos de saúde, os das primeiras vitórias contra a doença, de que elas dependem ainda, mas de onde elas tiram

¹¹⁴ “A brincadeira de Voltaire sobre a alma imortal, a qual, durante 9 meses, reside entre excrementos e urina. Baudelaire vê nessa localização uma malícia ou uma sátira da Providência contra o amor e, no modo da geração, um signo do pecado original. De fato, nós não podemos fazer o amor senão com os órgãos excrementícios” (Novembro de 1887 - março de 1888, 11[201], KSA, 13, p.83.

¹¹⁵ POMEAU, R. “À margem das *Cartas filosóficas...*”, art. citado, p.87.

¹¹⁶ Esse termo [*parfiler*] bastante raro é empregado por Voltaire no diálogo *Os antigos e os modernos ou a toilette de Madame de Pompadour*, XXV, 451-457.

¹¹⁷ *Aurora*, V, §571, KSA, 3, p.330.

também sua urgência e sua energia. O estilo de Voltaire é uma dança narcótica sobre o abismo, uma forma de guerra sublimada. O olho de filólogo de Nietzsche soube perceber entre as linhas e nos múltiplos movimentos da prosa, essa gesticulação e quase esse gesto, onde sua orelha reconheceu também uma musicalidade grega. A agilidade e a vivacidade de Voltaire são as do “espírito”, a comparar com a inventividade da natureza: “Eu compreendo sob o termo de espírito, como se vê, a prudência, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande domínio de si e tudo o que é *mimicry* (a essa última pertence uma grande parte do que se chama virtude)”.¹¹⁸

Mesmo a carreira de Voltaire, suas dissimulações e suas denegações mentirosas de paternidade da obra, a duplicidade de seu caráter, a mascarada de seus pseudônimos, a adulação dos fortes, em suma, sua “mobilidade” e sua “natureza mefistofélica”: tudo o que normalmente repugna o leitor moral aparece pela primeira vez no imoralista Nietzsche como a promessa de um desenvolvimento são e natural do animal humana. Trata-se da dança de uma “segunda natureza”, não de um “retorno” ao passado. Voltaire indica a melhor terapêutica, a que debocha da terapêutica, a vitória que dança, a alegria que vale mais do que a medicina.

As “Luzes” só estão tão alertas e tão alegres em Voltaire porque elas provêm do fundo obscuro da depressão jansenista e do olhar esclarecido sobre o abismo, de onde elas tiram seu vigor curativo e sua potência de encantamento. Voltaire é, por excelência, o artista das Luzes que dá à razão o rosto da “bela aparência”. *O nascimento da tragédia* o sabe, a arte está aí: “A única teodiceia satisfatória! A existência sob o claro sol de tais deuses é sentida como o desejável em si e a chaga dos homens homéricos só se relaciona à licença, sobretudo à próxima licença que será preciso tomar”. O instinto apolíneo propõe a “inversão” pura e simples da “sabedoria de Sileno”.¹¹⁹ Ele mascara os horrores titânicos da existência que revelam os mitos de Édipo e de Prometeu; ele alimenta o potente desejo de viver dos gregos, expresso pela sombra de Aquiles na *Odisseia*.

Essa análise incita a não confundir felicidade e alegria. Voltaire não é “o último escritor feliz”. É um “monstro alegre” aos antípodas do “sentimento entediante”, segundo a palavra de Galiani em que Nietzsche acreditava sobre Voltaire.¹²⁰ É o erro de Barthes de passar sem transição da noção de felicidade à de festa: “Em suma, o que nos separa

¹¹⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, §14, KSA, 6, p.120.

¹¹⁹ *O nascimento da tragédia*, III, KSA, 1, p.34.

¹²⁰ Junho-julho de 1885, 36[49], KSA, 11, p.571; outono de 1887, 9[107], KSA, 12, p.396; novembro de 1887-1888, 11[20], KSA, 13, p.14.

talvez de Voltaire é que ele foi um escritor feliz. Ninguém melhor do que ele deu ao combate da Razão a aparência de uma festa”.¹²¹ A “festa”, Nietzsche o tinha compreendido bem, que insistia sobre o enraizamento da tragédia nas Grandes Dionisiacas e as procissões primaveris, não é um momento de “felicidade”, mas a descarga de uma energia acumulada – exatamente o que faz Voltaire como *Vollender*, indivíduo que finaliza, em uma descarga explosiva, uma linhagem de disciplina. Voltaire não é quem coloca em cena a festa artificial de um combate burguês já vencido de início, o triunfo da felicidade e da razão, mas o momento eruptivo de uma energia acumulada na disciplina sob Luís XIV e de século em século, através dos esforços renascentistas, herdeiros da antiguidade. É a cultura cristã mesma que acaba por poder se abster dessas cadeias e dançar. Então provavelmente Voltaire experimenta a alegria da potência em sentir convergir nele nesse momento da Europa todas essas forças há muito tempo em potência.

A sátira se libera naturalmente sobre os que procuram ocultar a dureza do mundo que faz a trama tangível da existência quotidiana dos grandes doentes amorosos da “grande saúde”. A crueldade satírica pertence ao sobressalto vital da cura, e seus alvos favoritos são os maus médicos da alma e da civilização, esses inumeráveis charlatães suspeitos de prolongar as doenças e mesmo de suscitá-las para assentar seu poder impostor.

O balé dos charlatães

O sarcasmo e a sátira são, pelo “sentimento de potência” que eles alcançam, um alimento imoralista da “Gaia ciência”. No fundo, o que é alegre é sempre um “monstro”, como o “sentimental” é sempre “entediante”, na medida em que o objeto acaba por contaminar o sujeito. “De tanto olhar no abismo, o abismo olha em ti”.¹²² De tanto afrontar o demônio, o filósofo se torna ele mesmo demônio, como ele se torna esfinge ele mesmo de tanto interrogar a esfinge.¹²³ O “horrível sorriso” de Voltaire é talvez apenas um reflexo do sorriso dessa Esfinge assassina na qual Voltaire fixa a atenção desde que ele a colocou em cena no meio da peste, em sua primeira tragédia. Aquele que olha em face de tais rostos, quando ele se vira para as facilidades do otimismo ou do idealismo

¹²¹ BARTHES, R. “O último dos escritores felizes”, em *Obras completas*. Paris: Seuil, 2002, vol.2, p.352-358.

¹²² *Além do bem e do mal*, IV, KSA, 5, p.98.

¹²³ *Além do bem e do mal*, §1, KSA, 5, p.15.

não pode refrear uma alegria maligna, uma *Schadenfreude*, um riso monstruoso que se prolonga e refina logo em “riso olímpico” diante da inocuidade dos pedantes minúsculos. Eles sublimam sua raiva diante das reputações usurpadas e se dão ao prazer artista da caricatura. A injúria que funde então, sob a pena de Nietzsche e sob a de Voltaire, é frequentemente a mesma: “Charlatães!”. É esse termo que, ao olhar da timidez que eles lhe prestam diante do Mal e do mundo, caracteriza mesmo os maiores, Platão, Leibniz, Spinoza, Kant, os padres da igreja...

No artigo “Charlatão” da *Encyclopédie* escrito por Jaucourt, apenas o charlatanismo médico é abordado. Voltaire, nas *Questões sobre a Encyclopédie* consagra, em contrapartida, a segunda seção de seu artigo ao “charlatanismo das ciências e da literatura”.¹²⁴ Como em todo escritor clássico e filólogo, o sentido próprio é sempre sensível depois do sentido figurado. Nesse sentido, a fidelidade filológica é um fermento poético. Ela ajuda a dessacralização cômica e coloca em evidência a baixeza de uma genealogia. Voltaire, para evocar mil exemplos de charlatanismo na literatura, filosofia e religião, coloca em cena charlatães de feira hábeis em vender sua droga, seu orvietão.¹²⁵ O termo “droga” não é indiferente. Ele lembra que o “charlatão” é precisamente aquele que empurra narcóticos ao invés de remédios. O charlatão é, pois, um misto de mau médico e de mau comediante, essas duas figuras centrais das polêmicas de Nietzsche.

Nietzsche pôde reencontrar em uma carta à Madame Du Deffand acolhida nas *Cartas escolhidas* esse alargamento da noção médica de charlatão à todos os domínios intelectuais: “Esse mundo aqui é pleno, como você o sabe, de charlatães em medicina, em moral, em teologia, em política, em filosofia”.¹²⁶ Se Platão é o charlatão por excelência, Sócrates não é perdoado, mesmo por Voltaire: “Não havia um pouco de charlatanismo em Sócrates com seu demônio familiar, e a declaração precisa de Apolo, que lhe proclama o mais sábio de todos os homens? Como Rollin, em sua história, pode pensar segundo esse oráculo? Como ele não faz para fazer saber à juventude que era um puro charlatanismo?”.¹²⁷ A sequência da passagem é interessante: “Sócrates usou mal seu tempo. Talvez cem anos mais cedo ele teria governado Atenas”. Voltaire é sensível às

¹²⁴ Terceira parte, 1770, XVIII, 138-141, aqui, p.140-141.

¹²⁵ Ai ainda, a origem italiana do termo, da cidade de Orvieto, permite à sátira se adornar do imagético da *comedia dell'arte*.

¹²⁶ 18 de maio de 1772, D17750.

¹²⁷ Voltaire (carta à Laurent François Prault, 28 de junho de 1738, D1535) reclama “o charlatanismo dos homens de letras”, isto é, a obra do historiógrafo alemão Johann Burckhardt Mencke (1764-1732), *De charlataneria eruditorum declamationes duae* (Amestelodami, 1716) traduzido em francês por David Durand com o título *Do charlatanismo dos eruditos* (Haia, 1721).

manobras da “vontade de poder” dos filósofos e do primeiro deles, Sócrates. Assim como Nietzsche relatava com amabilidade, no *Crepúsculo dos ídolos*, a análise de um fisiognomonista sobre os instintos que traíam o rosto de Sócrates,¹²⁸ ou comparava Platão à Maomé,¹²⁹ Voltaire era consciente da luta pelo poder que traduz e recobre o combate intelectual e filosófico, e do papel de um certo charlatanismo nessas ambições. Ele escreve logo em seguida: “Todo chefe de seita em filosofia foi um pouco charlatão: mas os maiores de todos foram os que aspiraram à dominação”.

Passados pelas bifurcações das Caudinas do Mal e da doença, e amantes de uma “proibidade” que é uma das virtudes da “grande saúde”, Nietzsche e Voltaire carregam um olhar satírico sobre a “cena filosófica” e não encontram nela quase mais nada além dos “funâmbulos” e charlatães. Voltaire explora todas as riquezas dessa imagem cômica. É, de início, a pantalonada dos “doutores” da *commedia* tanto quanto da *academia*: “As ciências não podiam muito ocorrer sem charlatanismo. Vê-se fazer receber suas opiniões: o doutor sutil quer eclipsar o doutor angélico; o doutor profundo quer reinar só. Cada um constrói seu sistema de física, de metafísica, de teologia escolástica: é o que valorizará sua mercadoria”. Ele retoma sua crítica das trapaças idealistas que repousam sobre uma pirataria lexical: “Há um charlatanismo maior do que colocar as palavras no lugar das coisas e de querer que os outros creiam no que você mesmo não crê?”. O que, ao mesmo tempo, permite e trai essa impostura é a ênfase característica do charlatão segundo sua etimologia.¹³⁰ Essa questão era apenas a introdução a um ataque contra três filósofos, três silhuetas tão facilmente reconhecíveis quanto as das sombras de uma lanterna mágica ou dos personagens da farsa:

Um estabelece turbilhões de matéria sutil, ramificada, globular, estriada, sulcada,¹³¹ o outro, elementos de matéria que não são de modo algum matéria e uma harmonia preestabelecida que faz com que o relógio do corpo toque a hora quando o relógio da alma a mostra pela sua agulha.¹³² Essas quimeras encontram partidários durante alguns anos.

Voltaire segue a metáfora com um prazer manifesto, para atacar os primeiros balbucios do evolucionismo: “Quando essas drogas passam de moda, novos energúmenos

¹²⁸ *Crepúsculo dos ídolos*, “O problema de Sócrates”, §3, KSA, 6, p.68.

¹²⁹ *Aurora*, V, §496, KSA, 3, p.291.

¹³⁰ Do italiano *ciarlare*: falar com ênfase.

¹³¹ Trata-se evidentemente de Descartes.

¹³² Trata-se agora de Leibniz.

sobem no teatro ambulante: eles banem os germes do mundo, eles dizem que o mar produz montanhas e que os homens foram peixes outrora”.

O retrato do filósofo como charlatão se tornou possível por uma conversão das energias da comédia em benefício da crítica. Toda uma parte dessa polêmica resulta da cultura e do exercício literários dos dois filósofos: de repente, um discurso até então excluído do campo profissional da filosofia entra nele com fracasso. A sátira poética não é mais um lugar exterior, o circuito e os bastidores do pensamento, uma roupagem compartimentada, relegada aos confins da cidade e da corte. Ela entra de repente nos espaços fechados da filosofia, joga sobre ela uma luz que a reduz a um espetáculo de grotescos e reclama ali um pensamento incarnado na mesma medida do pensamento que produz o discurso poético. Como Voltaire, Nietzsche é um *Vollender* que desvia todo um conjunto de tradições literárias, notadamente os moralistas e os cômicos, em proveito de sua polêmica filosófica e de sua reforma dos “costumes”.

O surgimento do tipo italiano do charlatão marca a entrada em cena de Molière na história das ideias, cuja extraordinária potência cômica e já filosófica é substituída por Voltaire antes de sê-lo por Nietzsche, Molière é ele também um antecedente francês negligenciado, pois ele foi um grande criador de tipos, por conta de seu pertencimento à “sociedade de Luís XIV”, fixista em matéria social e, por conseguinte, psicológica.¹³³ Nietzsche se deparou ou reencontrou, nas *Cartas escolhidas*, o uso satírico que a polêmica pode fazer dos tipos da comédia clássica. Uma carta à Madame Du Deffand se refere aos médicos de Molière,¹³⁴ a esse famoso “laxante” ao qual Sganaralle se surpreendia que Dom Juan não acreditava, e sobretudo à essa *virtus dormitiva* do terceiro intermédio do *Doente imaginário*. Nietzsche o explorará contra Kant em *Além do bem e do mal*, na parte consagrada aos “Preconceitos dos filósofos”, título que não poderia ser mais voltairiano: “À propósito”, pergunta Nietzsche, “como o ópio faz dormir? ‘Em virtude de uma faculdade’,¹³⁵ da *virtus dormitiva*, responde o médico de Molière: ‘*Quia est in eo virtus dormitiva / Cujus est natura sensos assoupire*’. Mas tais respostas revelam a comédia”.¹³⁶

¹³³ *Humano, demasiado humano*, II, §63, KSA, 2, p.581. Um pouco mais longe, Nietzsche retoma essa ideia de um Molière precursor da tipologia através da noção de “ideia fixa” própria a seus personagens. A comparação do poeta francês e de Teofrasto, o autor grego dos *Caráteres*, é significativa e reenvia à de Molière e de La Bruyère, colocada em cena numa variante do fragmento precedente (KSA, 2, p.657).

¹³⁴ 17 de maio de 1775, D19480.

¹³⁵ O texto alemão deixa mais visível a tautologia: *Vermöge eines Vermögens*, diz Nietzsche (KSA, 5, p.25).

¹³⁶ *Além do bem e do mal*, I, §11, KSA, 5, p.24. Na versão preparatória da passagem, Nietzsche fala de *vis soporifica*. Ele provavelmente verificou depois uma lembrança de leitura inexata. Fragmento 30[10], KSA, 11, p.356.

A tautologia é uma das astúcias mais grosseiras e um dos ridículos mais visíveis do charlatanismo intelectual. A caricatura de Molière revela um truque típico da Universidade, que, em suas disputas, e outras defesas parecidas com danças bufas, só demanda aos *bachelieri* respostas formais que permitem à “faculdade” continuar a dormir. As “cadeiras da virtude” são, aliás, no *Zaratustra*, cadeiras do sono.¹³⁷ A luz crua da sátira faz ver, como sob os holofotes, o ilusionista trabalhando atrás da máscara e sob a “cartola forrada”. Nietzsche, à maneira de Voltaire, enriquece seu texto com essa brincadeira molieresca como um leitmotiv que reaparece em intervalos regulares no aforismo. O fim do texto retorna a isso ainda para plantar o golpe final:

– Se se pensa assim na imensa influência que ‘filosofia alemã’ – compreende-se, eu o espero, seu direito às aspas – exerceu em toda a Europa, uma certa *virtus dormitiva*, não duvidemos disso, não era estranha: ficou-se maravilhado [...] de ter, graças à filosofia alemã, uma contraposição contra o sensualismo ainda mais potente que escorria do século precedente até este. Em suma *sensus assoupire*...

Nietzsche pôde ler em uma das *Cartas escolhidas* de Voltaire à Condorcet uma prefiguração desse jogo brincalhão sobre o termo “faculdade”: “Eu estou muito doente e realmente, ainda que o inverno seja doce. A faculdade digestiva me falta e, por conseguinte, a faculdade pensante. Resta-me a amante e eu farei uso dela para você”.¹³⁸ A carta se fecha também sobre um retorno lúdico: “A faculdade escrevente me falta, o velho ermitão te garante seus muito tenros respeitos”.

A capacidade de integrar elementos díspares e a fazê-los dar meia-volta em um aforismo pertence precisamente aos procedimentos de Voltaire que faz os doutores darem voltas e dançarem, o aforismo, a filosofia em um carrossel libertador. A forma é, como sempre, solidária do fundo: o kantismo é interpretado por Nietzsche como uma reação ao “sensualismo” do “século de Voltaire”, como um adormecimento que contrasta com o gênio “despertado”, característico do escritor francês, segundo a palavra tão justa de Valéry.¹³⁹ O cômico de repetição não reside tanto no latim de cozinha molieresca quanto na pantalonada escolástica da tábua de categorias kantiana, estranha reminiscência do *Ethos* e da *Épistème* medievais em um filósofo moderno. Se o estilo é a verdade dos autores e não o supérfluo de seus sistemas, qual crédito acordar a esse “velho chinês de

¹³⁷ KSA, 4, p.32.

¹³⁸ 5 de dezembro de 1770, D16804.

¹³⁹ Em uma conferência feita na Sorbonne em 10 de dezembro de 1944. Ver VALÉRY, Paul. *Cadernos*, XXIX, Paris, Ed. Du CNRS, 1961.

Königsberg” que, questionando as Luzes, fala a linguagem dos médicos de Molière? As Luzes seriam o que nos oferece a *faculdade* de nos esclarecer?

A tautologia é apenas uma das figuras da falta de jeito, o salto desajeitado do erudito. A “dança nas cadeias” não é apenas um espetáculo solitário, mas uma mestria necessária à ostentação amorosa do saber. Pois a verdade é uma mulher que os charlatães da Escola abordam pesadamente com suas armaduras da erudição e o repulsivo frufu de suas eruditas distinções.¹⁴⁰ A arte, ligada à vida, afronta o enigma da feminilidade, essa Esfinge que abomina o “espírito de gravidade” e se liga ao desvio dos Diafoirus filosóficos.

Mau médico e bufão, o charlatão tem seus crédulos e seu público, que não é outro senão o “populacho” igualmente acusado pelos dois autores: “O povo”, escreve Nietzsche, “não gosta nem do verdadeiro nem do simples: ele gosta do romance e do charlatão”.¹⁴¹ A simplicidade clássica de Voltaire não é dada pela graça da humildade social: ela é uma conquista do trabalho e da probidade que rompe com as facilidades virtuosas dos ilusionistas do espírito.

A imagem do charlatão é tão onipresente nessas duas obras que se tornará rapidamente mais fastidioso do que alegre procurar fazer a lista de suas aparições. É tanto “Cagliostro”, evocado por Nietzsche para atacar Platão e Wagner, tanto se especifica nas imagens recorrentes, nele como no francês, do falsificador ou do falsário.¹⁴² O curioso conto de Voltaire intitulado *Pot-pourri*, onde se entremesclam histórias concorrentes e superpostas, marca provavelmente um paroxismo, porque uma das veias desse recito torcido representa o Cristo e os Apóstolos como charlatães de feira, Polichinelle e Brioché, vis revendedores do orvietão evangélico.¹⁴³

O charlatão, em todos os domínios, esfumaça e embrulha a liberdade do espírito. Ele interdita, em medicina, de se criar seus próprios remédios, de seguir seu regime pessoal, como o recomendava Kant em *O que é o Esclarecimento?* Ele se incarna tão bem no metafísico que oculta o bom senso, no escritor sentimental que faz borbulhar a retórica das paixões, nos dramaturgos que se tomam por demiurgos, nesses charlatães que foram tantos músicos.¹⁴⁴ Ele se incarna na figura vergonhosa do padre, sempre suspeito de

¹⁴⁰ *Além do bem e do mal*, §1, KSA, 5, p.11.

¹⁴¹ KSA, 13, p.117. Conjunto de fragmentos e de notas tirados do *Diário* dos Goncourt.

¹⁴² Nietzsche fala, por exemplo, dos “piedosos falsificadores” que “tomam o lugar dos charlatães, dos maus médicos, dos falsários, dos encantadores” (KSA, 13, 348).

¹⁴³ *Pot-pourri*, XXV, 261-276.

¹⁴⁴ KSA, 12, p.436; KSA, 11, p.267.

escamotar a vida em nome de sua “moral” e a universal evidência ao benefício do discurso confuso. O padre instrumentaliza o Mal e nega a tragédia que ele transforma em cenário do pecado, do remorso e da graça. A liberdade do espírito segue uma trilha que só apaga a interpretação religiosa do trágico para substituí-la pela tragédia natural. Ao mesmo tempo, a carga cômica parece frequentemente levar com ela toda noção do trágico. Longepierre, um dramaturgo rival de Voltaire, observava que no *Édipo* o personagem Tirésias era levado à caricatura do charlatão e parecia com um “doutor da Comédia”, em detrimento da pureza do gênero.¹⁴⁵

Mesmo nesse primeiro ensaio do jovem poeta trágico, Tartufo parasita Tirésias como ele contaminará Maomé e a sátira do charlatanismo sacerdotal contamina a tragédia. Nietzsche e Voltaire devem ser duplos; críticos do trágico enterrado no seu envelope confessional, afirmadores de um novo trágico na medida da natureza. Ao mesmo tempo, a comédia que parece só atacar o excesso de um caráter incrimina a tendência de um tipo. O grande predicator jesuíta Bourdaloue tinha razão em resguardar seus auditores contra essa contaminação: a sátira da máscara é a máscara de uma outra sátira, de uma crítica mais profunda e mais radical. Atrás da “hipocrisia” está a devoção sob processo.¹⁴⁶ E depois, como os charlatões, os Tartufos pululam. Nietzsche aplica esse tipo aos predicadores protestantes e aos alemães da “era democrática”, esses “Tartufos morais”¹⁴⁷ e o termo “tartufaria” retorna sem cessar sob sua pluma.¹⁴⁸ A frequência obsessiva dessa acusação mostra que nada é mais simples parar criar um teatro filosófico do que utilizar esses atores que são os “hipócritas”. As sátiras filosóficas são livros de que os charlatões fazem a metade sem sabê-lo. O *divertimento* dos tartufos e o balé dos charlatões oferecem uma diversão alegre ao problema do Mal.

¹⁴⁵ Hilaire Bernard Requeleyne de Longepierre, *Carta à M. de Voltaire sobre a nova tragédia do Édipo*, Paris, Charles Guillaume, 1719. Nietzsche possuía em sua biblioteca uma edição de 1788 (Paris, Duchesne) da tragédia *Medéia* criada em 1694 por esse autor, um volume cujas páginas não foram folheadas.

¹⁴⁶ *Sermão do Padre Bourdaloue da Companhia de Jesus*. Para os domingos, tomo terceiro, em Paris, por Rigaud, Diretor da Casa de Impressão Real, MDCCXXVI, p.50-94.

¹⁴⁷ 26[364], KSA, 11, p.246. Ele formula a mesma ideia na epigrama “O ‘verdadeiro’ alemão” cujo início é o verso francês de sua pluma: “Ó povo dos melhores Tartufos” (28[52], KSA, 11, p.320). Outra referência à Tartufo em KSA, 13, 11, [245], p.95 e 14[147], p.331. À propósito da comédia ela mesma, Nietzsche anota e traduz Baudelaire cujo raciocínio antipopular, mas não sua orientação, se aproxima de Voltaire: 11[62], KSA, 13, p.76.

¹⁴⁸ Não há nada aí de surpreendente porque, como o assinala Voltaire no breve artigo “Tartufo, Tartufaria” das *Questões*: “*Tartufo*, s.m., nome inventado por Molière e adotado hoje em todas as línguas da Europa para significar os hipócritas, os canalhas, que se servem do manto da religião: é um tartufo, é um verdadeiro tartufo. *Tartufaria*, s.f., palavra nova formada a partir de Tartufo; ação do hipócrita, sustento do hipócrita, canalhice de falso devoto; se serviu-se frequentemente nas disputas sobre a bula *Unigenitus*”.

Referências Bibliográficas¹⁴⁹

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, Neuausgabe, 1999.

_____. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1986.

VOLTAIRE. *Œuvres Complètes*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968 - . [Citado com a sigla VF]

_____. *Œuvres Complètes*. Édition Moland. Paris : Garnier, 1877-1885. [Citado sem siglas]

Recebido em: 29/11/2016 – *Received in: 11/29/2016*

Aprovado em: 22/04/2017 – *Approved in: 04/22/2017*

¹⁴⁹ N. do T.: As referências outras que não às obras de Voltaire e Nietzsche, sendo elas sempre pontuais e na maior parte das vezes usadas apenas em notas de rodapé, permanecem indicadas em sua completude nesses locais, como no texto original de G. Métayer.

Fundamentos e limites de uma teoria filosófica da tolerância: o *Comentário filosófico* de Pierre Bayle*

Fondements et limites d'une théorie philosophique de la tolérance: le Commentaire philosophique de Pierre Bayle

Jean-Michel Gros**

Resumo: Trata-se de apresentar a teoria filosófica da tolerância de Pierre Bayle, por uma leitura de seu *Comentário filosófico sobre as palavras de Jesus Cristo: “forçai-os a entrar”*, situando tal obra no contexto de sua biografia e, de modo mais geral, de sua época.

Palavras-chave: Teoria filosófica da tolerância, perseguições religiosas, direitos da consciência errante

Résumé: Il s'agit de présenter la théorie philosophique de la tolérance de Pierre Bayle par une lecture de son *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus Christ: "Contrains- les d'entrer"* en la situant dans le contexte de sa biographie et plus généralement de l'époque.

Mots-clés: Théorie philosophique de la tolérance, Persécutions religieuses, Droits de la conscience errante

* Traduzido por Marcelo de Sant'Anna Alves Primo.

** Professor aposentado de turmas preparatórias das “Grandes écoles” em Politiers. Especialista no pensamento de Pierre Bayle e nos Libertinos eruditos do século XVII. Principais publicações: *Pour une histoire critique de la philosophie : édition des grands articles philosophiques du Dictionnaire historique e critique de Pierre Bayle* (2001) e também *Les dissidences de la philosophie à l'âge classique* (2009), as duas publicadas pela editora Champion. Politiers, França. Contato: mjm.gros@gmail.com

Como explicar a estranha posição de Pierre Bayle em nossa tradição cultural? Ele aí aparece como uma referência frequentemente inevitável, uma espécie de passagem obrigatória – entre os libertinos eruditos e os “philosophes” do século XVIII, entre Reforma e as “Luzes”, etc. Então uma citação se impõe, uma rápida alusão a seus “paradoxos” é feita, e se passa a outra coisa.

Já em 1949, Éric Weil observara a esse respeito: “Ele sobrevive, é verdade, penosamente, nos dicionários, nos livros de classe, como precursor de Voltaire, como herdeiro de Montaigne. Lêem-no ainda? Pode-se duvidar”¹. A que se pode acrescentar: e isso, antes de mais nada, por uma razão bem simples que é a de que, após um século e meio, seus livros deixaram as vitrinas das livrarias que, entretanto, Bayle tanto amava. É por que seu pensamento cessara de nos concernir, enterrado como ele seria nas polêmicas religiosas de uma outra época ou obstruído pela pesada erudição de seu *Dicionário*? Isso não é certo. Éric Weil, em todo caso, emite uma outra hipótese: “Seu erro é ser muito atual, muito próximo a nós. Vexa-nos, irrita-nos, provoca-nos, nós que, de novo, somos ortodoxos...”.

E, de fato, reler Bayle hoje se torna sem dúvida uma urgência. Com efeito, com o que muitos têm saudado, bem imprudentemente, como a morte das ideologias, se abre um período onde os bem-pensantes triunfam sem mérito. Nossa época sofre, sem se dar conta, de um déficit de impertinência. Logo, o que teria anunciado Bayle no pensamento de um tempo que se congelava nas geleiras de um reino bastante longo, era, antes de tudo, um novo tom. Bayle soube, o único então, falar ligeiramente de coisas sérias e difíceis, desmontar, como que brincando, uma argumentação especiosa, misturar anedotas divertidas e árduas polêmicas. Seus leitores reconheceram-lhe, em primeiro lugar, o fato de ele tornar acessíveis ao profano os debates que continuavam muito frequentemente o privilégio dos profissionais. Jacques Brunsvchicg resumiu em uma fórmula esse “efeito Bayle”: “Fazia das ideias, como ninguém antes dele, alguma coisa de excitante; ensinava a seus leitores a jogar com elas como frutos meio proibidos”².

É também Bayle que abriria uma brecha nas certezas antagonistas de seu tempo; pouco após a sua morte e desde a Regência, suas obras e em particular seu *Dicionário histórico e crítico*³ iriam se tornar o objeto de uma admiração totalmente extraordinária. A injuriosa indiferença de nossa época em face desse autor se mede melhor quando se o

¹ *Filosofia e realidade*, éd. Beauchesne, 1982, p. 337.

² Introdução a *Teodicéia* de Leibniz, éd. Garnier-Flammarion, p. 12.

³ Primeira edição em 1696.

compara ao entusiasmo do qual ele foi o objeto na alvorada do século XVIII. Como, com efeito, lembrou Daniel Mornet: “O grande livro do século, para um certo público ao menos, é o *Dicionário* de Bayle⁴”. As edições oficiais e piratas dessa obra se multiplicaram (não menos que nove edições até 1741, mais traduções em inglês e em alemão) e das *Obras diversas* chegadas em Trevoux em 1737 vêm completar a lista dos textos disponíveis de Bayle. Então, todo o mundo o lê. As cabeças coroadas, de Sophie-Charlotte, eleitora de Brandeburgo, depois rainha da Prússia que se entretém com Leibniz, a Grande Catarina ainda somente grã-duquesa; mas também os simples letrados como Madame de Warens que, segundo Rousseau, “só falava de Bayle”⁵; e até “no mundo obscuro do proletariado das Letras”⁶.

Sem dúvida, esse sucesso póstumo não é para ele somente um argumento. Isso, visto que o século XVIII fará de Bayle uma leitura duplamente interessada que vai deformar por longo tempo o sentido de sua obra. Ele aí foi lido, de uma parte, por sua erudição, seu *Dicionário* valendo, ele somente, uma biblioteca, e de outra parte, e cada vez mais, porque seus famosos “paradoxos”⁷ apareciam antes como provocações à irreligiosidade e ao não-conformismo. O século muito “superficial” para compreender ainda as apostas das lutas religiosas e dos conflitos metafísicos de então logo esquecerá como o próprio pensamento de Bayle não é compreensível, como sublinhará, em compensação, a crítica contemporânea, como situada em sua pertença ao mundo da reforma calvinista. Mas, por ambíguo que seja esse sucesso, ele testemunha que Bayle foi um dos artesãos mais ativos dessa “crise da consciência europeia”⁸, isto é, dessa grande ruptura que, em torno de dois séculos, favorece a emergência de uma nova cultura e uma nova sociedade.

⁴ “Os ensinamentos das bibliotecas privadas, 1750-1780”, *Revista de história literária da França*, 17º ano (1910), p. 463. O *Dicionário* aparece como o livro mais propalado nas bibliotecas privadas, ultrapassando as obras de Voltaire e *A Nova Heloísa*.

⁵ *As Confissões*, livro III, éd. de la Pléiade, tomo I, p. 111.

⁶ Segundo a expressão de Pierre Retat em *O Dicionário de Bayle e a Luta filosófica no século XVIII*, éd. Belles Lettres, 1971, que fornece interessantes informações sobre essa “grande fortuna” das obras de Bayle, em particular no início da segunda parte de seu livro.

⁷ Lembremos que esses paradoxos consistem em afirmar a inexistência de um consentimento universal à ideia de Deus, em sustentar a possibilidade de um povo de ateus; em sublinhar a incompreensibilidade teológica do mal, etc. Malgrado seu aspecto provocador, eles não eram, como tais, destinados a favorecer os espíritos fortes e propagar a incredulidade. Permaneciam inscritos na polêmica calvinista e tendiam principalmente a mostrar a inutilidade, para uma fé interior e autônoma, das justificações sociais ou morais pelas quais a tradição católica buscava sustentar a religião.

⁸ Ver sobre esse ponto o livro clássico de Paul Hazard: *A Crise da consciência europeia*, éd. Idées, N.R.F., 1961.

Com Bayle, em todo caso, alguma coisa foi irreversivelmente deslocada na proximidade intelectual da filosofia: esta, com efeito, saía das sumas ou dos tratados, até mesmo dos discursos do método e, por assim dizer, a filosofia não estava mais na filosofia. Ela era escrita nas margens de um panfleto religioso, nos relatos tornados jornalísticos de uma revista, nas observações de um dicionário. O que ela perdia em especificidade e sistematicidade, ganhava em extenso acréscimo de suas prerrogativas. Tornar-se-ia essencialmente crítica. Enfim, ela era o trabalho de todos, ou ao menos de todos aqueles que aceitassem tornarem-se membros dessa tão livre, mas exigente, *República das Letras*.⁹

É, contudo, um último aspecto de Bayle que nos dá o *Comentário filosófico*, aspecto que também constitui atualmente e paradoxalmente o objeto de uma estranha difamação: o espírito do engajamento. Elisabeth Labrousse observa a esse respeito: “[...] o homem que tão frequentemente se descreve como um solitário, encerrado na torre de marfim de suas buscas eruditas, é ao contrário um exemplo flagrante de filosofia engajada. Filósofo, pelo esforço do teórico que lhe permite colocar o problema em toda sua generalidade e sua amplitude; engajado, porque o problema lhe é colocado pelo drama de sua geração e que se proíbe constantemente a fuga na utopia para resolvê-lo”¹⁰. E, com efeito, o *Comentário filosófico*, que é uma das mais novas e mais ousadas argumentações de seu tempo para justificar a tolerância civil fundando-a sobre uma definição da liberdade de consciência, é uma resposta teórica a uma das grandes tragédias de nossa história: a revogação do edito de Nantes. O *Comentário* busca sem dúvida fundar filosoficamente a tolerância, mas ele é também, para Bayle, um gesto de solidariedade em face de seus correligionários permanecidos na França, uma tentativa de afrouxar o nó que os estrangula.

⁹ A revista que Bayle edita e redige de março de 1684 a fevereiro de 1687 se chama, com efeito, *As Novas da República das Letras*. No *Dicionário* (artigo “Catus”, observação D), Bayle escreve a esse respeito: “Esta República é um estado extremamente livre. Aí só se reconhece o império da Verdade e da Razão; e sob seus auspícios se faz inocentemente a guerra ao que quer que seja”.

¹⁰ Pierre Bayle, *Do país de Foix à cidade de Erasmo*; II. *Heterodoxia e rigorismo*; éd. Martinus Nijhoff, La Haye 1963-1964. Aqui, tomo II, p. 542.

1. O Comentário filosófico e a revogação do edito de Nantes

O *Comentário filosófico* não é então plenamente compreensível quando se precisa, como iremos tentar fazê-lo agora, o contexto histórico onde ele é inscrito e a situação pessoal de Bayle no momento de sua publicação. Ele toma todo seu sentido também quando é determinado o público que esse texto militante busca atingir: o homem religioso, de boa fé, talvez católico.

No momento da Revogação, Bayle, após quatro anos exilado na Holanda, pudera aparecer a salvo de suas consequências. Para tanto, ele vai ser atingido pessoalmente pela onda de repressão que acompanha a Revogação: em junho de 1685, seu irmão Jacob, pastor, será lançado na prisão onde morrerá seis meses mais tarde por conta das condições de sua detenção. Logo, através desse irmão, era o próprio Bayle quem Louvois visava, isto é, em particular, o autor da *Crítica geral da história do calvinismo de M. Maimbourg* do qual o anonimato viria a ser descoberto um dia. Esse texto que punha em causa os erros e falsificações históricas do ex-jesuíta e esboçava as premissas de uma teoria da tolerância tendo sido queimada na praça de Grève, em 1683, em Paris.

Bayle então, duplamente pisado pela injustiça que o ferira tanto como protestante e pela ferida íntima de uma morte pela qual ele se sente indiretamente responsável, vai, em alguns meses, desdobrar uma extraordinária atividade de escrita. Primeiro, publica em março de 1686 um panfleto violento: *O que é a França toda católica sob o reino de Luís o Grande*¹¹, depois, em outubro do mesmo ano, sendo um ano justamente após a Revogação, ele faz aparecer as duas primeiras partes do *Comentário filosófico*, visando não mais o próprio acontecimento, do que a tradição teológica sobre a qual a perseguição pretendia poder encontrar sua ancoragem histórica e religiosa.

Contudo, para melhor compreender o clima passional no seio do qual esse livro nasceu, ainda é preciso sublinhar que a própria Revogação é somente o resultado de uma política real atestada desde a chegada de Luís XIV¹². Porque se esse último sem dúvida não encarou desde a partida uma supressão formal do edito de Nantes, perseguiu, ao menos, sem dificuldade, uma política de erradicação do protestantismo no reino. É, aliás, o todo dessa política que o *Comentário* denuncia, isto é, essa alternância de puros

¹¹ Texto reeditado e anotado por Élisabeth Labrousse, éd, Vrin, 1973.

¹² Sobre esse ponto, ver o artigo de Daniel Robert, “Luís XIV e os protestantes”, em *Século XVIII*, ano 1967, nº 76-77.

constrangimentos e tentativas de corrupção nos períodos de remissão que, cada um, tem por objetivo obter uma conversão dos protestantes, quaisquer que sejam os meios. Assim, uma aplicação cada vez mais restritiva do edito de Nantes vai se misturar à utilização de meios financeiros importantes para fazer a propaganda. Em novembro de 1676 é criada com esse objetivo o “Terceiro dos Economatos” cognominado a “caixa das conversões”, gerada, tal como um ministério oculto, pelo convertido Paul Péliisson-Fontanier. Os resultados dessa primeira política mitigada não tiveram então o efeito esperado por razões que Bayle finamente analisou¹³: se uma repressão massiva e brutal contínua, mas relativamente moderada, pode submeter um grupo minoritário, uma moléstia contínua, mas relativamente moderada, só pode estreitar as classes. E de fato, após a paz de Nimègue (1679), o rei estando de fato em seu poder, as perseguições vão se radicalizar brutalmente para obterem o que as primeiras medidas não teriam realizado. Desde o verão de 1681 tiveram lugar as primeiras dragonadas em Poitou. Essas consistiam em alojar forças militares, tendo recebido licença para todas as formas de violência e vexações possíveis, nas casas dos protestantes. Por aí, inumeráveis medidas proibem aos protestantes certas profissões: oficiais de justiça e de finanças, parteiras – por causa dos batismos –, enfim, impressores, advogados, médicos, etc. A idade na qual é permitido “arrebatar” as crianças huguenotes para fazê-las subir, às expensas de seus pais, ao meio católico (convento ou colégio) passa de catorze a sete anos. Durante esse tempo a destruição dos templos continua (de 600 a 700 em 1660, não restará mais que uma centena depois da Revogação). Entretanto, como observa Bayle no *Discurso preliminar do Comentário filosófico*, a palavra conversor “significará um monstro metade padre e metade dragão, e que, como o Centauro da fábula reunia em uma mesma pessoa o homem e o cavalo, confunde em um único partidário os personagens diferentes de missionário que disputa e de soldado que atormenta um pobre corpo e que pilha uma casa”¹⁴.

Sob os golpes desse terrorismo de Estado, as conversões em massa, as quais se pode julgar com sinceridade, multiplicaram-se. É então que, bruscamente e muito paradoxalmente, Luís XIV decide uma mudança de política, visto que não se trata mais de constrangimentos, mas de interdição pura e simples, com o edito de Fontainebleau¹⁵. Mas se as razões dessa decisão final permaneceram bastante controversas, como

¹³ *Comentário filosófico*, pp. 199 e 200.

¹⁴ *Comentário filosófico*, p. 49.

¹⁵ O edito que revogava o edito de Nantes foi assinado por Luís XIV em Fontainebleau, em 15 de outubro de 1685.

mostraram Jean Orcival¹⁶ e Daniel Robert, resta que ela acaba de destruir o que restava da organização eclesiástica e dos “privilégios” dos protestantes na França. Os últimos templos são importunados, os pastores são expulsos em quinze dias (puderam levar suas mulheres e seus filhos de menos de sete anos, mas tiveram de abandonar os outros e todos os seus bens). Toda celebração do culto foi proibida até em seu cercado.

Por odiosos que nos pareçam tais atos políticos, sem dúvida é mister, para tomar honestamente a medida, situá-los em um amplo contexto histórico. É preciso assim lembrar-se que a distinção entre a esfera política e a esfera religiosa quase ainda não era admitida na Europa. Se era difícil ser protestante para um súdito de Luís XIV desde antes da Revogação, não era menos duro ser católico na Inglaterra. Após a paz de religião de Aubsbourg em 1555, a Alemanha dividira-se, seguindo o princípio *cujus regio, hujus religio*, entre países luteranos e países católicos, a religião do príncipe decidindo a de seus súditos. E o velho preceito “uma fé, uma lei, um rei” caracterizava esse embargo quase geral do poder político sobre o religioso pela importância capital reconhecida em quase todos os Estados à uniformidade religiosa. Mas a Revogação iria além porque ela não instaurara uma simples intolerância civil, ela rebaixava deliberadamente a liberdade de consciência. A decisão que será julgada a mais escandalosa na Europa será desse fato a interdição da saída do reino para os protestantes: as galeras para os homens, a prisão para as mulheres, foram a recompensa daqueles que eram surpreendidos sobre a rota do exílio. A isso, acrescentem a obrigação e a vigilância das comunhões para os “novos convertidos”, das penas para aqueles que ousassem recusar o sacramento dos agonizantes, etc.

Enfim, essa revogação privara a França da situação original na qual se inscrevera o edito de Nantes. Porque o edito de Henrique IV, que retomava, é preciso lembrar, os múltiplos editos de pacificação (de Poitiers, de Nérac, de Fleix) que marcaram as guerras de religião do século XVI francês, fundara, pela primeira vez na Europa, a cidadania nacional não sobre a conformidade religiosa, mas sobre uma comunidade de estatuto jurídico e uma pertença política comum. É impossível nessas condições conceber essa brutal reinstauração de uma coincidência obrigatória entre a cidadania e a confissão religiosa de outro modo que não como uma terrível regressão da qual não medimos talvez suficientemente os distantes prolongamentos. A Revogação se inscreve em nossa história como uma grande concentração cultural da qual nós, sem dúvida, não escapamos. E sem

¹⁶ Jean Orcival, *Luís XIV e os protestantes*, éd. Vrin, 1951.

querer forçar o fato, pode-se, entretanto, interrogar se certas dificuldades duráveis em face da aceitação do pluralismo cultural no seio da sociedade francesa não tomam, por um lado, sua origem nessa representação coletiva de nossa “toda catolicidade”. Somos então oriundos da alternativa na qual a Revogação inscrevia uma parte de nossos antigos concidadãos: a assimilação forçada ou a recusa? E mais simplesmente, estamos prontos para entender Bayle quando ele afirma francamente que cada confissão tem direito a seu templo, à sua sinagoga, à sua mesquita¹⁷?...

2. Uma ideia nova: a tolerância

Seja como for, essa chamada histórica permite também medir a audácia – e a atualidade – da reflexão de Bayle em seu *Comentário filosófico*. Esta audácia é então sobre o efeito de sua inteligência bastante excepcional em sua época: exilado, suspeito para todas as confissões, incluída a sua por sua situação de relapso, definitivamente destituído de todos os seus liames familiares pela morte dos seus, ele se encontra transformado, segundo a expressão de Élisabeth Labrousse, “esse ser muito novo, em uma sociedade onde tantas ancoragens acumuladas fixavam um homem em sua família, sua província natal, seu meio de origem: um indivíduo puro, uma pessoa deslocada, e desse fato, um independente”¹⁸. E de um certo modo, existem alguns defensores da tolerância contemporâneos de Bayle¹⁹, mas eles frequentemente permanecem tímidos, propondo aquela como um mal menor e uma solução temporária e pragmática. Para dar uma ideia do modo pelo qual a tolerância é majoritariamente conhecida nesta data, basta citar a definição que se dá na primeira edição do *Dicionário* da Academia francesa em 1694: “condescendência, indulgência para o que não se pode impedir”²⁰.

Então, o que Bayle traria de novo seria uma aproximação teórica da tolerância concebida como um valor positivo. O próprio edito de Nantes não poderia ser concebido

¹⁷ *Comentário filosófico*, p. 274.

¹⁸ Introdução à reedição de *O que é a França toda católica*, éd. Vrin.

¹⁹ Por exemplo, o livro de Clifford: *Tratado da razão humana*, traduzido do inglês, Amsterdã, 1682; o de Basnage de Beauval, *A Tolerância das religiões*, Roterdã, 1684. É preciso assinalar também o opúsculo de Adriaan van Paets, protetor holandês de Bayle: *A carta sobre os últimos motins na Inglaterra, onde se falou da tolerância daqueles que não seguem a religião dominante* (1685), que Bayle traduziu em francês e do qual ele fez a resenha nas *Novas da República das Letras*, em setembro e outubro de 1685. Há também seguramente a Carta sobre a tolerância de Locke à qual retomaremos ulteriormente.

²⁰ Citado por Élisabeth Labrousse na *Revogação do edito de Nantes*, éd. Payot, 1985, p. 99.

como a inscrição jurídica de uma tal positividade da tolerância. Segundo a expressão de Jean Delumeau, trata-se de uma “tolerância por provisão, prevendo um regramento geral”²¹. Isso ainda não é mais que um armistício entre o rei e uma parte de seus súditos, instaurando um *modus vivendi* restrito em suas modalidades. Como observa de sua parte Élisabeth Labrousse: “É preciso então compreender que o edito de Nantes não estabeleceu uma liberdade de consciência, no sentido atual, que pressupõe um individualismo, impensável no século XVII, cuja consequência é separar as opiniões religiosas na esfera pessoal e privada. O edito concedia *privilégios*, minuciosamente circunscritos às Igrejas reformadas da França; ele definia seus lugares de implantação lícita e reconhecia aos franceses o direito de escolher uma ou outra das duas confissões cristãs reconhecidas no reino”²².

Mas ainda é preciso ir além, tentando se situar na mentalidade religiosa da época, e conceber que todo alargamento dessa definição restritiva da tolerância só poderia aparecer como uma indulgência culpada. Trata-se, com efeito, de uma questão de salvação. O herético corre o risco da condenação eterna e é preciso então protegê-lo contra ele mesmo e proteger o todo da comunidade do risco de contágio que ele representa. Além do mais, isso se segue da glória de Deus: a heresia é uma ofensa, uma blasfêmia em face de Deus, um crime de lesa-divindade. Enfim, tudo isso concerne ao repouso público. Como não há nada de mais cruel que as guerras de religião, a razão do Estado pode se fazer intolerante para estabelecer a paz civil. Assim, mesmo se isso não era mais do que uma argúcia hipócrita, Luís XIV pretendia que seu desígnio, fosse, em sua política religiosa, o de “render ao Estado sua tranquilidade e à autoridade seus direitos”²³. Compreende-se então que Bayle tenha podido escrever em seu *Suplemento ao Comentário filosófico* que “se passa quase por um herético, até nos protestantes, quando se fala com alguma força pela tolerância como eu o fiz”²⁴.

Fazer da tolerância, nessas condições, um princípio positivo e primeiro, tanto sobre o plano religioso como civil, exigia uma verdadeira revolução intelectual – uma “inversão do pensável” – para retomar uma expressão de Michel de Certeau: precisava

²¹ *Nascimento e afirmação da Reforma*, P.U.F., 1965, p. 182.

²² *Op. cit.*, p. 32. Pode-se ainda, a esse propósito, observar duas coisas; de um lado, que é essa dimensão de “privilégio” que tornava a ab-rogação do edito de Nantes delicada em uma sociedade de ordens, em seguida que a escolha religiosa permitida não excedia as duas confissões concernidas pelo edito: as religiões católica e calvinista.

²³ Citado por Michel de Certeau na *Escritura da história*, éd. Gallimard, p. 165.

²⁴ *Obras Diversas de M. Pierre Bayle*, à la Haye, pela companhia das Livrarias, 1737 (de fato éd. de Trévoux), p. 535 a-b, tomo II.

provar que a tolerância deveria ser perseguida por ela mesma e não somente admitida em razão de uma relação de força desfavorável; que ela fosse um verdadeiro cuidado da salvação de outrem e não uma atitude de indiferença a seu respeito; que ela fosse um ato de confiança em face de suas próprias convicções e não uma demissão doutrinal; que ela fosse um princípio de paz – o único verdadeiro princípio de paz – e não uma licença deixada aos conflitos confessionais para degenerar em guerra civil. Em uma palavra, precisava mostrar que ela fosse fundada sobre o verdadeiro princípio da Razão.

3. Refutação do bom constrangimento segundo santo Agostinho

Para abrir esse debate fundamental, Bayle começará por atacar o próprio coração da construção teológico-política justificando a intolerância (ou, o que dá no mesmo, uma tolerância em sentido único): a teorização do constrangimento legítimo em matéria de religião. Porque todas as restrições citadas anteriormente à ideia de tolerância tendiam a provar que haveria um bom constrangimento, até um santo constrangimento. Esse bom constrangimento repousa sobre dois princípios que Bayle fará por abater um após o outro: ele é bom quando tem uma função que poder-se-ia qualificar de pedagógica; ele é santo quando está ao serviço da ortodoxia. E de fato, como veremos, o texto de Bayle é, sem dúvida, do mesmo modo, um defensor em favor da tolerância, e é uma das mais consideráveis desconstruções do espírito da ortodoxia.

Mas o que complicava sua tarefa é que no centro dessa longa tradição do pensamento religioso do constrangimento se encontrava santo Agostinho, o mesmo que presidira em todas as grandes querelas doutrinárias dos séculos XVI e XVII, o inspirador comum do pensamento da Reforma e do jansenismo. Como escreve Jean Delameau: “Apenas se força os termos afirmando que o bispo de Hipona foi o maior personagem da história ocidental nos séculos XVI e XVII”²⁵. A propaganda católica fará então um mau prazer em opor a seus adversários essa grande referência que eles tão frequentemente se apropriavam. É o caso, por exemplo, do livro de Phillippe Dubois-Goibaud, escrito sob os auspícios do arcebispo de Paris, intitulado: *Conformidade da conduta da Igreja da*

²⁵ *Op.cit.*, p. 369.

França para restabelecer os protestantes com a da Igreja da África (1685) e que propunha uma tradução e um comentário de duas cartas de santo Agostinho²⁶.

Qual era então a posição desse padre da Igreja? Para falar a verdade, ela é complexa e bastante contraditória. Antes de mais nada, foi a favor da tolerância. Não teria ele então afirmado em uma fórmula célebre: *Credere non potest homo nisi volens*²⁷: “o homem só pode crer se o quiser”. Mas ele fixara na direção de uma política de constrangimento em sua luta contra o cisma donatista (surgido no começo do século IV). Sem dúvida explica que o constrangimento por ele mesmo não poderia ocasionar a conversão, mas ele deve fazer contrapartida à inércia e à obstinação de um espírito que se recusa a entender a verdade. Assim compreendido, o constrangimento não é um obstáculo à liberdade, mas deve, ao contrário, torná-la eficaz levando seus obstáculos psicológicos a seu pleno exercício. Santo Agostinho escreve a Vicente, bispo donatista (em 408): “Vós não deveis considerar o constrangimento por ele mesmo, mas a qualidade da coisa a qual se constrange, se ela é boa ou má. Não que qualquer um possa se tornar bom malgrado ele, mas o medo de sofrer o que não quer ou o faz renunciar à obstinação que o retinha ou então o leva a reconhecer a verdade que ignorava. Por conseguinte, esse medo o conduz a rejeitar o falso que defendia ou a buscar o verdadeiro que não reconhecia. Chega a atacar voluntariamente ao que não queria em um primeiro momento” (carta 93). Ele pode então concluir serenamente disso (carta 185): “Há uma perseguição injusta, a que fazem os ímpios à Igreja de Jesus Cristo; e há uma perseguição justa, a que fazem as Igrejas de Cristo aos ímpios...a Igreja persegue por amor e os ímpios por crueldade”²⁸. É precisamente nessa argumentação da santa perseguição que santo Agostinho, em 417, em sua carta (185) ao tribuno Bonifácio, conde da África, fará referência às palavras da parábola do Festim de Noces do Evangelho de são Lucas (14-23): “E o senhor diz ao Servo: vás pelas sendas e pelas sebes, e forçai-os a entrar, afim que minha casa fique cheia”²⁹.

²⁶ Bayle cita esse texto, linha a linha, dessas cartas, na terceira parte de seu *Comentário*.

²⁷ In Joannem, XXVI, Z. Migne, Patrologia latina XXXV, 1607. Citado por Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, éd. Aubier, 1955, tomo I, p.83.

²⁸ Cartas citadas pelo padre Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, tomo I, pp.85-86.

²⁹ Ver no dossiê o todo do texto da parábola.

4. Um comentário de um novo gênero

A réplica de Bayle é então terrivelmente eficaz em sua simplicidade: “E digo a meus leitores [...] que não é preciso observar a que se força em caso de religião; mas se se força, e que desde aí se force, se comete uma ação muito vilã e muito oposta ao gênio de toda religião e especialmente do Evangelho”³⁰. Porque essa aparente simplicidade oculta uma verdadeira subversão dos valores, um deslocamento radical de perspectiva. Bayle, com efeito, põe entre parênteses, com o “isso a que se força”, o dogma e sua autoridade para somente se interrogar sobre a qualidade moral da ação. Assim como o grande objetivo de Bayle em todo o seu texto vai ser o de rejeitar toda polêmica teológica, até mesmo toda exegese histórica e crítica da palavra de Jesus Cristo, como o testemunham todas as primeiras palavras do comentário: “Deixo aos teólogos e aos críticos comentarem essa passagem [...]. Pretendo fazer um comentário de um novo gênero, e apoiá-lo sobre princípios gerais e mais infalíveis que tudo o que o estudo das línguas, da crítica e das ideias comuns poder-me-iam fornecer. Do mesmo modo, não buscarei saber porque Jesus Cristo se serviu desta expressão *forçar*, nem a que sentido legítimo se deve reduzi-lo³¹, nem se há mistérios sob a crosta dessa palavra; contento-me em refutar o sentido literal que os perseguidores lhe dão”.

Esse comentário de um novo gênero é, precisamente, como seu título o indica, um comentário *filosófico*. Entretanto, o que é que permite a Bayle essa tranquila audácia? É que ele tomou a medida do desastre ao qual tem conduzido dois séculos de polêmicas partidárias: uma perda geral de credibilidade do discurso teológico. Em matéria de dogma e de exegese, não há mais autoridade universalmente reconhecida, a esse nível a catolicidade – a universalidade – não é mais que uma pretensão, indefinidamente reversível, de cada seita contra a outra. A esse jogo estéril da controvérsia, é o sentido da verdade que se encontra pervertido como Michel de Certeau consideravelmente estabeleceu: “O saber torna-se para a sociedade religiosa, em sua catequese ou em suas controvérsias, um meio de se definir [...]. A verdade aparece como o *por que* se defende: finalmente, o que é feito, sua maneira de se apresentar, de difundir e de centralizar o que

³⁰ *Comentário filosófico*, parte III, ed. citada, p. 461 a.

³¹ Contrariamente, por exemplo, a Grotius, que ainda buscará mostrar que, nessa fórmula, “a palavra *forçar* não significa mais que um convite torturante”. *Direito da guerra e da paz* (tradução de Barbeysac), 1724, p. 628.

é”³². Entre essas verdades tornadas armas ofensivas ou defensivas de um grupo, não poderia haver aí conciliação possível. Reconhecer o dogma da outra seria, com efeito, perder sua identidade e a intolerância só pode se nutrir desse chauvinismo de capela. Não se trata mais tanto de crer do que de aderir e reina então o espírito de partido necessariamente inquisidor. “Pode-se assegurar, observa Bayle³³, no mesmo sentido, que o número dos espíritos tépidos, indiferentes, desgostosos do cristianismo, diminuirá muito mais do que aumentara pelos motins que agitaram a Europa devido a Lutero. Cada um tomou partido com fervor: uns permaneceram na comunhão romana, outros abraçaram a protestante; os primeiros conceberam por sua comunhão mais zelo que não tinham, outros atiraram todo fogo por sua nova crença [...]. Com esse espírito não tenhais medo que a multiplicidade das seitas faça muitos pirrônicos; cada um, seja como se suceda, estará agarrado ao partido que terá tomado”.

Seria então perfeitamente vão se empenhar em um debate onde nenhum quer entender o outro. É necessário mudar de terreno, deslocar a questão.

Para que uma comunicação entre os homens se torne possível, é necessário então restabelecer a universalidade em um outro nível, referir-se a uma outra autoridade: a consciência racional. Aos tribunais eclesiásticos, é necessário preferir o tribunal da razão: “o tribunal supremo e que julga em última instância e sem apelo tudo o que é proposto é a razão falando pelos axiomas da razão natural ou da metafísica”. Para retomar a bela fórmula de Bayle, tudo deve, para ser válido, “passar pelo exame severo da luz natural”³⁴. O que terá admitido a prova da razão com sucesso adquirirá, por sua vez, a dignidade de *criterium*, ou de princípio primeiro suscetível de testar proposições mais complexas: “Uma lei positiva justificada pela luz natural adquire a qualidade de regra e de *criterium*, assim como em geometria uma proposição demonstrada por princípios incontestáveis, torna-se um princípio em relação a outras proposições”.

Entretanto, aqui é preciso estarmos atentos para não mal interpretar o que vem a ser proclamado. Em Bayle se manifesta uma tensão constante entre duas definições da razão, tensão que só encontrará seu ponto de equilíbrio um século mais tarde com Kant: ele herda, com efeito, ao mesmo tempo, da pretensão da inteligibilidade absoluta dada ao racionalismo cartesiano e da própria tradição crítica na Reforma. Em sua obra, por aí

³² *Op. cit.*, p. 64.

³³ *Dicionário histórico e crítico*, Lutero, nota y. Lembremos para a compreensão da citação que “pirrônicos” significa, no século XVII, os céticos. Pirro é o primeiro dos céticos gregos do século IV antes de Jesus Cristo.

³⁴ Citações das páginas 88 e 93.

mesmo, a pretensão racionalista vai desestabilizar a crítica fazendo-lhe perder todo limite e a crítica solapará a reivindicação fundadora da razão. Em definitivo, esta “Razão Penélope”³⁵, como gosta de chamá-la, se confirmará mais apta a destruir sua própria obra do que edificá-la: “Pode-se comparar a filosofia a poeiras tão corrosivas que após ter consumido as carnes babosas de uma chaga, eles corroeriam a carne viva, e cariaria os ossos, e dissipariam até as moelas. A filosofia refuta, antes de mais nada, os erros, mas aí de modo algum se detém, ela ataca as verdades e quando se deixa fazer à sua fantasia, ela vai tão longe que não sabe mais onde está, nem encontra mais onde se assentar”³⁶. Do mesmo modo que sobre o plano dogmático, a razão, como remédio, é amiúde pior que o mal.

Não é então por simples prudência que Bayle, logo após ter chamado à erudição da razão, se dissocia do socianismo³⁷. Ele será constantemente desconfiado em face das tentativas dos “racionais” de seu tempo – por exemplo, Jean Leclerc – que buscariam justificar positivamente e especulativamente os dogmas religiosos. Estamos nós, portanto, condenados a ganhar a tolerância ao preço de uma renúncia a toda forma de convicção? Só há tolerância cética? A originalidade de Bayle será de se ater sobre o fio da navalha propondo uma outra prerrogativa da razão, aí infalível: sua legislação moral.

5. O primado da razão prática

Se para Bayle, com efeito, o número de princípios primeiros claramente averiguados permanece, no nível teórico, muito restrito e de pouco valor para decidir os principais *conteúdos* dos dogmas religiosos, até metafísicos, se a razão se perde amiúde em sua jubilação crítica; ela é o guia seguro e infalível de nossa via moral: “Quero dizer que, sem exceção, é preciso submeter todas as leis morais a essa ideia natural de equidade

³⁵ Por exemplo, nas *Respostas às questões de um provincial* (II, CXXXVII).

³⁶ *Dicionário histórico e crítico*, “Acosta”, observação G.

³⁷ Os socinianos se referem a Fausto Sozzini – Socin – (1539-1604). Movimento anti-trinitário, os socinianos recusavam a divindade de Jesus, limitavam o valor do pecado original e, sobretudo, exigiam à razão operar uma triagem entre as passagens inspiradas pela Bíblia e as outras. Bayle respeita esse movimento que é um exemplo isolado de grupo religioso enaltecendo a tolerância, mas não se associa a seu racionalismo simples. Por aí, a designação de “sociniano” faz amiúde função de “insulto” na época – com os mesmos direitos que “titista” ou “trotskista” de outro... Locke, deverá, por sua vez, se justificar por não ser sociniano. Entretanto, esse movimento teve uma importância considerável e em particular na evolução do século XVIII em direção ao deísmo.

que, tanto como a luz metafísica, ilumina todo homem vindo ao mundo”³⁸. Bayle põe antes um primado da razão prática, porque com ele nossa tentativa crítica pode se desenvolver com segurança, possuindo um princípio formal enunciável, podendo servir de pedra de toque a todos os nossos preceitos:

Desejaria que um homem, que quer conhecer distintamente a luz natural em relação à moral, se elevasse acima de seu interesse pessoal, e do costume de seu país, e se perguntasse em geral: uma tal coisa é justa, e se se tratasse de introduzi-la em um país onde ela não estaria em uso, e onde seria livre de tomá-la ou de não a tomar, ver-se-ia, examinando friamente, que ela é bastante justa para merecer ser adotada? Creio que essa abstração dissiparia muitas nuvens que se põem algumas vezes entre nosso espírito e essa luz primitiva universal, que emana de Deus para mostrar a todos os homens os princípios gerais da equidade, para ser a pedra de toque de todos os preceitos e de todas as leis particulares, sem excetuar mesmo as que Deus nos revelou extraordinariamente em seguida, ou ele mesmo falando a nossos ouvidos, ou enviando-nos profetas inspirados por ele³⁹.

A comunicação, rompida no nível teológico, pode então se renovar no nível moral onde a razão fala a todos e a cada um de “uma única voz”. Todavia, para afirmar uma tal coisa, precisaria ter estabelecido antes a autonomia da moral em relação à religião. É o que Bayle fizera desde seus *Pensamentos diversos sobre o Cometa* e ilustrou através do paradoxo do ateu virtuoso: “É preciso convir que os ateus podem ser persuadidos que há na virtude uma beleza, uma honestidade *intrínseca* e natural e no vício uma deformidade e uma desonestidade semelhantemente *intrínseca* e natural [...]. Logo, desde que um ateu pode se aperceber que as verdades de moral são fundadas sobre a própria natureza das coisas e não sobre as fantasias do homem, pode-se crer ser obrigado a se conformar às ideias da reta razão como a uma regra do bem moral distinta do bem útil...”⁴⁰.

Mas aqui Bayle vai mais longe, porque é a partir de então também no domínio da revelação religiosa que o critério moral vai estender sua legislação e servir de pedra de

³⁸ *Comentário filosófico*, p. 90.

³⁹ *Comentário filosófico*, pp. 90-91. Devolvé, em *Religião, Crítica e filosofia positiva em Pierre Bayle*, Paris, 1906, pp. 109-110, sublinhou a afinidade desse princípio formal com o critério de universalidade kantiano.

⁴⁰ *Continuação dos Pensamentos diversos sobre o Cometa*, CLII, Obras Diversas, t. III, p. 410. Essa autonomia da esfera jurídico-moral em relação ao domínio religioso é a preocupação de toda a escola do direito natural. O paradoxo do ateu virtuoso retoma a afirmação de Grotius: “Tudo o que viemos a dizer teria lugar de alguma maneira, quando mesmo se concedesse, o que não se pode sem um crime horrível, que Deus não existe de modo algum, ou se houver um, que não se interesse de modo algum pelas coisas humanas”. *O Direito da guerra e da paz*, discursos preliminares, §XI, p. 10, éd. 1724.

toque. Vai, com efeito, permitir-nos cortar, não, sem dúvida, sobre o próprio dogma, mas sobre a pertinência de algumas de suas interpretações. Permanecemos sempre incapazes de determinar positivamente o sentido verídico de uma proposição da Escritura, nossa incapacidade teórica e dogmática continuando intacta; mas somos capazes, ao menos negativamente, de afirmar que algumas de suas interpretações *literais*, que se chocariam com os princípios de base da moral natural, são praticamente e especulativamente errôneas. Bayle pode, em consequência, enunciar “esse princípio fundamental e essa chave segura para bem entender a Escritura, que é que se, tomando-a literalmente, se incita o homem a cometer crimes, ou (para tirar qualquer equívoco) a cometer ações que a luz natural, os preceitos do Decálogo e a moral do Evangelho nos proíbem, é preciso ter por assegurado que lhe dá um falso sentido, e que em lugar da revelação divina, se propõe às pessoas suas próprias visões, suas paixões, e seus preconceitos”⁴¹. Então bastará a Bayle retomar, por múltiplos exemplos, que o constrangimento em matéria de conversão ocasiona necessariamente, de um lado, as piores violências e, de outro, toda sorte de negações ou hipocrisias, para se recusar a conceder a menor autoridade à expressão “forçai-os a entrar” tomada literalmente.

6. Obstinação ou sinceridade

Bayle então desimpediu a via, na primeira parte do *Comentário*, recusando o argumento de autoridade que entravava toda a análise da tolerância. Ele ainda não a estabeleceu, portanto, sobre bases seguras. O problema então permanece incólume e ele inicia sua análise do fundo ao centro, desde o início da segunda parte, sobre o que vai aparecer como o nó da questão e que se enuncia em uma palavra: a *obstinação*.

Com efeito, o que é um obstinado? É aquele que, tendo sido convencido da verdade, persevera em seus pensamentos culpados. A obstinação, é também tradicionalmente o que designa o herético.

Esta definição posta e tomada, formalmente, como ponto de partida, Bayle se revela um notável dialético e vai, segundo sua expressão, buscar “abater as pessoas até sobre sua própria miséria”⁴². Aceitamos, ele nos diz, essa caracterização da obstinação,

⁴¹ *Comentário filosófico*, p. 86.

⁴² *Pensamentos diversos*, Aviso ao leitor no cabeçalho da edição de 1682. *Obras diversas*, t. III, p. 46.

então sem dúvida aí se trata da pior das perversões tanto morais como religiosas e que não poderia, como tal, ser tolerada? Entretanto, o que decidirá da obstinação de outrem? Como distinguiremos a obstinação da simples constância? Coloquemos agora que o herético está no erro. Se segue todas as vezes que todo erro é culpado? Com efeito, Bayle não ignora que as chances da tolerância vão ser jogadas nessa última questão e que, com o tema da culpabilidade ou da inocência do erro e do errante, é de novo santo Agostinho que se perfila.

Para toda uma tradição agostiniana, com efeito, o erro é colocado como uma consequência do pecado, qualquer que seja a parte do indivíduo nesse erro: “Como a ignorância é sem dúvida um pecado naqueles que não quiseram se instruir, ela é a pena do pecado naqueles que não puderam. Não há, de modo algum, desculpa legítima, nem para uns, nem para outros e só há para todos uma justa condenação”⁴³. Considerando que não terá sido levada essa assimilação do erro ao pecado, a própria tolerância só poderá ser compreendida como uma indulgência culpada. É necessário então estabelecer, para nos livrar dessa pesada tradição, que pode existir uma fraqueza de espírito moralmente inocente.

Para assentar esse fato, Bayle, mais próximo aqui de Pascal que do otimismo do século XVIII, traça um retrato de todas as misérias do homem, além das noções comuns e primeiras, “a evidência é uma qualidade relativa”⁴⁴ e isso, por múltiplas razões, entre as quais a educação recebida não é a menor: “A educação é seguramente capaz de fazer desaparecer a clareza das verdades de direito”⁴⁵. Como a religião faz parte das “opiniões consumidas com o leite”⁴⁶, pode-se julgar a qualidade de evidência dos dogmas religiosos. Tanto como “se fôssemos nascidos na China, seríamos todos chineses, e se os chineses fossem nascidos na Inglaterra, eles seriam todos cristãos...”⁴⁷

Entretanto, Bayle é consciente de que essa argumentação só corre o risco de chegar a um relativismo estéril. Não se trata somente de desculpabilizar o erro, mas ainda de definir os critérios de um julgamento de valor entre as diversas convicções. Bayle revira de modo impressionante a argumentação adversa e faz da perseverança no “erro” ou, se se prefere, da constância em sua convicção, uma virtude. Longe que a perseverança seja necessariamente perversa, é ela que merece consideração e respeito no tanto que ela

⁴³ *Carta a Sixte*, citada na nota 64 a, p. 562 em É. Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, ed. citada.

⁴⁴ *Comentário filosófico*, p. 189.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁶ *Suplemento ao Comentário filosófico*, ed. citada, p. 506 b.

⁴⁷ *Comentário filosófico*, p. 345.

é o signo de uma “determinação invencível e inabalável na direção da verdade”⁴⁸. O que fará então a divisão em matéria de crença, será a maneira, mais do que o fundo e o critério distintivo, que aí ainda será moral e não doutrinal: a sinceridade. Então a culpabilidade muda de campo, porque todo insulto a essa virtude de consciência só pode ser compreendido como uma agressão moral. Toda conversão forçada, adquirida pela violência, só pode produzir as marcas exteriores da religiosidade ortodoxa e não obrigar as consciências. É quando o “errante” cede – por dissimulação – ao constrangimento e não quando ele resiste que se torna culpado. *A fortiori*, é quando o “conversor” o submete à tentação que se manifesta como sendo quase diabólica, na medida em que ela pretende se apropriar de uma prerrogativa divina: sondar os corações e as consciências, se apropriar de um domínio do que pertence só a Deus. “Mas como saber se convenceu esse homem de seus erros? Um conversor tem os olhos bastante perspicazes para ler na consciência de um homem? Partilha ele com Deus o atributo incomunicável de *escrutador* dos corações? Seria a impertinência mais extravagante do mundo pensá-lo”⁴⁹. A blasfêmia aí não é onde se o crê: não é mais o herético obstinado que comete o crime de lesa-divindade, mas o conversor-perseguidor que ousa se arrogar um direito de olhar sobre o que não lhe compete: a consciência individual.

7. Os direitos da consciência errante

Resta, por essa reviravolta das situações que Bayle tem feito, não mais que atingir o coração da argumentação adversa: ele define uma nova religiosidade. Uma religiosidade sem religião. Finalmente, o que se é pouco a pouco dissolvido é a própria noção de ortodoxia. Que poderia ser com efeito uma ortodoxia liberta do dogma e da autoridade de uma Igreja⁵⁰? E se não há mais ortodoxia, não poderia haver aí heresia, senão a “heresia moral” do fanático⁵¹. Pela mesma razão, a religião não tem mais do que uma definição

⁴⁸ *Op.cit.*, p. 507 b.

⁴⁹ *Comentário filosófico*, p. 185.

⁵⁰ Basta para compreender essa questão retomar a definição do herético por Bossuet: “o herético é aquele que tem uma opinião; e é o que a própria palavra significa. O que é uma opinião? É seguir seu próprio pensamento e seu sentimento particular. Mas o católico é o católico; isto é, que é universal; e sem ter sentimento particular, ele segue sem hesitar o da Igreja”. Carta a Péliçon de 27 de dezembro de 1682, citada por G. Gusdorf em *A Revolução galilaica*, tomo II, p. 37. éd. Payot.

⁵¹ P. Bayle, *A Nova Heresia na moral no tocante ao ódio ao próximo pregado por M. Jurieu*, 2 de março de 1684.

subjetiva: “A natureza da religião é a de ser uma certa persuasão da alma em face de Deus...”⁵², e é a qualidade dessa persuasão, mais que seu conteúdo, que permite definir não mais tanto uma ortodoxia do que uma *ortopraxia*⁵³:

Digo somente que a fé não nos dá, de modo algum, outros sinais de ortodoxia além do sentimento interior, e a convicção da consciência que se encontra nos homens mais heréticos: se segue que a última análise de nossa crença, seja ortodoxa, seja heterodoxa, é que nós sentimos e que nos parece que isso ou aquilo é verdadeiro. De onde concluo que Deus não exige nem do ortodoxo, nem do herético, uma certeza adquirida por um exame e uma discussão científica, e, por consequência, se contenta, para um e para outros, que amem o que lhes pareça verdadeiro⁵⁴.

Passamos então, com Bayle, da questão do erro propriamente dito ao cuidado do errante. Este não é mais marcado por uma espécie de sociabilidade ontológica e, ao contrário, é possível enunciar *os direitos da consciência errante*, ou seja, finalmente, de toda consciência individual visto que “é impossível no estado onde nos encontramos, conhecer certamente que a verdade que nos parece (falo das verdades particulares da religião, e não das propriedades dos números ou dos princípios de metafísica, ou das demonstrações de geometria) é a verdade absoluta...”⁵⁵. Esses direitos vão ser fundados sobre nosso primeiro dever: “A primeira e a mais indispensável de todas as nossas obrigações é a de não agir de modo algum contra a inspiração da consciência...”⁵⁶. Aquele que exerce essa primeira obrigação deve então ver garantir o absoluto respeito de suas convicções por todo homem de boa fé, na medida onde cada um pode reconhecer no outro

⁵² *Comentário filosófico*, p. 100.

⁵³ Neologismo de R.P.R. Panikkar retomado por É. Labrousse, *Bayle*, t. II, nota 122 a, p. 579.

⁵⁴ *Comentário filosófico*, p. 341. A última observação dessa citação mostra que a tolerância só aí se impõe onde uma margem de não-racionalidade é irreduzível, nas opiniões decidíveis: na fé, na convicção íntima, na defesa de uma “causa”, etc. Contrariamente, ela é sem objeto nos domínios onde a verdade – científica – possui uma garantia, seja por demonstração, seja por experiência renovável. A tolerância tem, pois, lugar na “República das Letras” na qual os membros não saberiam, para escapar ao exame de sua posição, se refugiar em sua convicção íntima. Sem dizer que, nesta mesma “República das Letras”, o “constrangimento” não tem mais nenhum sentido; ver sobre esse ponto J.-M. Gros, *Ensaio sobre a tolerância. Leitura do comentário filosófico de Bayle. Cadernos filosóficos*, nº 27, junho de 1986, em particular pp. 94-99.

⁵⁵ *Comentário filosófico*, p. 336. Por essa doutrina dos direitos da consciência errante, Bayle enceta com uma concepção medieval. Abelardo e são Tomás de Aquino teriam desenvolvido a ideia de uma ignorância involuntária. Mas Tomás de Aquino só admitia a ignorância invencível no domínio da lei divina e da lei eclesiástica para os fracos de espírito e para os alienados. Ver, sobre esse ponto, Joseph Leclerc, *História da tolerância no século da Reforma*, tomo I, pp. 117-123.

⁵⁶ *Comentário filosófico*, p. 292.

uma mesma solicitude, feliz ou infeliz, da verdade. Bayle multiplica os apólogos para sustentar e ilustrar a ideia de que “desde que o erro é ornado dos sinais da verdade, lhe devemos o mesmo respeito como à verdade”⁵⁷, como por exemplo o fato de que a mulher de Martin Guerre devia ter o mesmo amor àquele que ela acreditava ser seu marido como a seu verdadeiro esposo. Sem dúvida a hipótese da má fé não poderia ser descartada, mas como ela é indiscernível, só temos o resultado de postular a sinceridade em outrem e de respeitar a mais escrupulosa tolerância de todas as convicções, no que respeita às convicções, e seja qual for o julgamento que temos sobre a validade do objeto.

8. As objeções contra a moral da intencionalidade

Um certo número de objeções não vai, portanto, deixar de ser oposto a essa posição radical e perturbadora. A primeira, a mais imediata, mas a mais fraca, é a da facilidade. Eis uma fé pouco meticulosa ou, nos termos da época; nesse caso, o céu corre o risco de ser encoberto por toda espécie de maus agradáveis. Bayle, ironicamente, quer “acalmar a inquietude daqueles que se queixam que nossos princípios vêm salvar muitas pessoas. Que eles não se alarmem, não terão menos lugar no céu”⁵⁸. Mais seriamente, Bayle toma suas distâncias em face da opinião “desoladora”, mas dominante nos tempos da Reforma⁵⁹ “que condena todo o universo, após Adão até o dia do julgamento...” e, sobretudo, ele pode retorquir facilmente que sua proximidade moral não é menos exigente do que qualquer outra e que não é mais fácil viver no nível de sua consciência como aderir a um dogma “de boca” e exteriormente.

Uma outra objeção, mais sólida, é a que se fará a toda moral fundada sobre a intenção e a convicção. Ela se encontra, por exemplo, desenvolvida por Hegel em sua crítica da moral kantiana⁶⁰: por seu formalismo, essa moral “abstrata” desembocaria seja

⁵⁷ *Ibid.*, p. 322.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁹ Ver o livro de J. Delameau, *O Pecado e o Temor*, em particular, parte II, capítulo 9, éd. Fayard, 1983.

⁶⁰ *Princípios da filosofia do direito*, §140: “Pode-se de certa maneira, em razão do lado positivo de seu conteúdo, transformar em boa intenção, por conseguinte em boa ação, atos como os seguintes: roubar para fazer bem aos pobres, evitar o combate, devido ao dever ao invés de sua própria vida, para se ocupar de sua família que, talvez, seja pobre, matar por ódio e vingança, isto é, para satisfazer o sentimento próprio do seu direito, do direito em geral, o sentimento da injustiça de outrem, de sua injustiça ao contrário de mim e de outros, ao contrário do mundo ou o povo em geral, pelo aniquilamento de homem mau que fez mal a ele, o que é ao menos uma contribuição à eliminação do mal. Basta a mais ligeira cultura da inteligência

em um não-conformismo sem limites, seja em uma hipocrisia inexpugnável. Dito de outro modo, não importa qual ação poderia se justificar, mesmo aqui, o recurso ao constrangimento, pela intenção ou a convicção íntima, inatingíveis, que aí teriam presidido. Bayle pode então mostrar que a má fé, no nível da consciência moral, não pode se iludir por muito tempo e que não poderia aí ter no domínio da intenção moral uma ignorância inocente com os mesmos direitos, como no domínio especulativo. “Os pontos de moral são tão claramente postos na Escritura, que quase não é preciso apreender que a consciência se possa corromper sobre isso”⁶¹. Um perseguidor cristão não pode ignorar, mesmo se pretende agir de boa fé, que a religião que afirma servir, é ao mesmo tempo um ensinamento de amor incompatível com seu ato. A má fé moral se desmascara por ela mesma e muitos perseguidores, tornados, por uma inversão de relação de forças, perseguidos, mostraram seu apelo tardio à tolerância que eles mesmos não acreditavam na legalidade de seu direito de perseguição por muito que se insistia sobre a questão.

9. Duas concepções da tolerância civil: Locke e Bayle

Última objeção, que toca no próprio âmago de toda a análise da tolerância: a do repouso público. É o ponto sensível de toda definição da tolerância, porque a extensão mais ou menos maior dada à tolerância civil permanece o melhor teste para detectar o sério e os limites das profissões de fé geral nesse domínio. Basta somente comparar as posições de Bayle e de Locke, sobre essa questão, para se convencer.

Ainda que completamente contemporâneos, ao menos em sua elaboração, os dois meios são, finalmente, bastante diferentes. Locke começa pela tolerância civil enquanto Bayle aí chega como consequência da liberdade de consciência. Locke defende uma argumentação que, no seu fundo⁶², é política e postula uma estrita distinção das comunidades política e religiosa. A tolerância para ele é o efeito imediato dessa separação. Ela é inscrita nos direitos civis do indivíduo entre outras liberdades. Mas, oposto a Bayle, Locke desconfia de toda justificação pela consciência que necessite

para descobrir, como esses sábios teólogos, para cada ação um lado positivo, e do mesmo modo, uma boa razão e uma boa intenção”. Tradução de A.Kaan, éd. Gallimard, p. 124.

⁶¹ *Comentário filosófico*, p. 315.

⁶² O livro de J. Dunn, *O Pensamento político de J. Locke*, éd. P.U.F., 1991, relativiza essa afirmação sem, entretanto, pô-la em questão insistindo sobre a dimensão religiosa do liberalismo de Locke.

introduzir princípios inatos no coração do homem. É finalmente no “magistrado” que ele vem a definir o bom e o mau uso, no Estado, das coisas indiferentes em matéria de religião. A tolerância terá os limites que quererá lhe conceder a magistratura civil: para Locke ela não se estenderá nem aos católicos, de quem a obediência ao Papa corre o risco de gerar traidores, nem aos ateus, que, não reconhecendo nenhum princípio sacro, são considerados incapazes de um juramento e de um contrato. Essa seletividade da tolerância parece à Bayle dever esvaziar aquela de toda pertinência em seu próprio princípio e recusa de antemão essa “semi-tolerância”: “Há ocasiões onde os sentimentos medíocres são os melhores, mas nesse caso, não se poderia encontrar justa medida; é preciso tudo ou nada. Não se pode ter boas razões para tolerar uma seita, se elas não são boas para tolerar uma outra”⁶³.

É em dois tempos que Bayle vai desenvolver sua posição em uma radicalização progressiva. Ela caracteriza primeiramente a intolerância como sendo um mal que pretende ser nele mesmo seu próprio remédio. Se a intolerância é, com efeito, posta como princípio primeiro, é exato que toda a multiplicidade de opiniões se torna intolerável no Estado. Quando, ao contrário, a tolerância é afirmada sem dificuldade, o pluralismo das opiniões é não somente inofensivo mas ainda dá lugar a uma bela emulação:

Se a multiplicidade das religiões prejudica um Estado, é unicamente porque uma não quer tolerar a outra, mas engoli-la pela via das perseguições [...]. Se cada um tivesse a tolerância que sustento, aí teria a mesma concórdia em um Estado dividido em dez religiões, como em uma cidade onde as diversas espécies de artesãos se entre-suportam mutuamente [...] e, por consequência, a tolerância é a coisa mais própria a conduzir o século de ouro e a fazer um concerto e uma harmonia de muitas vozes e instrumentos de diferentes tons e notas, tão agradável pelo menos como a unidade de uma única voz⁶⁴.

Ainda dito de outro modo, a intolerância não é a resposta a uma desordem, ela é a desordem.

⁶³ *Comentário filosófico*, p. 271.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 256-257. A imagem das diversas espécies de artesãos em concorrência ou do concerto de muitas vozes tão agradável como a unidade de uma só se opõe a de Descartes afirmando no *Discurso do método* que “não há tanta perfeição nas obras compostas por muitas partes, e feitas da mão de diversas matérias que nas quais um só trabalhou. Também se vê que edifícios que um único arquiteto empreendeu e acabou têm costume de serem os mais belos e melhor ordenados que aqueles que muitos se esforçaram em acomodar, fazendo servir velhas muralhas que teriam sido edificadas para outros fins” (parte II, éd. de La Pléiade, pp. 132-133). Pode-se perceber nesse contraste das imagens uma mudança de mentalidade que, em meio século, fez passar os espíritos do dirigismo ao liberalismo. Liberalismo econômico, aceitação do pluralismo, tolerância religiosa manifesta, mesmo no detalhe das metáforas, sua solidariedade.

Entretanto, essa primeira resposta, pragmática, é subentendida por um princípio mais essencial: a respeito da consciência, “os homens não dependem uns dos outros, e que não tem nem rei, nem reino, nem amo, nem senhor sobre a Terra; não é preciso então censurar um príncipe que não exerce, de modo algum, jurisdição sobre as coisas que Deus não lhe submeteu de modo algum”⁶⁵. Em outros termos, é a dimensão transcendente da consciência que a faz escapar de toda dependência terrestre. Élisabeth Labrousse precisa assim essa dimensão *sacra* da consciência em Bayle: “Vê-se, isso não é um foro interior pessoal, um domínio individual próprio, tanto como tal, sobre o qual o sujeito recusa as usurpações do príncipe, é muito precisamente um domínio que pertence a Deus [...]. A consciência é o ponto de inserção dessa relação em algum modo vertical entre o homem e seu criador da qual ninguém tem o direito de desviar a trajetória por uma intervenção que é, muito precisamente, uma tentativa de violação espiritual”⁶⁶. Esse cara-a-cara da consciência com Deus funda uma libertação radical do indivíduo interior face a toda forma de sujeição, seja ela mundana ou clerical. Bayle leva ao extremo de suas consequências certas implicações da noção de sacerdócio universal que teria desenvolvido no pensamento reformado primitivo, inclusive a uma espécie de “anarquismo religioso”. Segue-se disso que a tolerância civil, fundada sobre essa inviolabilidade da consciência, deverá se estender aos judeus, aos muçulmanos, aos pagãos, além das próprias seitas cristãs. O ateu, sem dúvida, recusando essa relação íntima com Deus, vive em um domínio puramente profano e se encontra pelo próprio fato “destituído dessa grande proteção” segundo a expressão de Bayle. Entretanto, se esse ateu é conseqüente com ele mesmo, “não crendo em nada além das leis humanas”, poderá obter sua proteção se não perturba a ordem pública e viva segundo um princípio racional de moral. De fato, o ateu, para Bayle, não tendo motivo para dogmatizar deveria, menos que um homem de uma Igreja, ter razões de criar dissensões entre os homens. Em uma sociedade de ateus, ter-se-ia ao menos a vantagem de não temer as guerras de religião⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 263 e 264.

⁶⁶ *Pierre Bayle*, tomo II, p. 575.

⁶⁷ “[...] deveis considerar que as consciências tomadas de um falso zelo de religião não podem, de modo algum, serem aprisionadas pelos meios que aprisionariam um spinozista (modelo de Ateu de sistema). A razão, o respeito pelo público, a honra humana, a fealdade da injustiça o impedirão muito frequentemente de cometer injustiça a seu próximo. Mas um homem que se persuade que, exterminando as heresias ele avança para o reino de Deus, e que ganhará um mais alto grau de glória no paraíso, após ter sido admirado sobre a Terra [...]; um tal homem, digo, esmagará com o pé todas as regras da moral; e bem longe de ser freado por remorsos, se sentirá levado por sua consciência a se servir de todas as espécies de meios para impedir que se continue a blasfemar o santo nome de Deus, e para estabelecer a ortodoxia sobre as ruínas da heresia ou da idolatria. Quais reveses isso não causa em uma sociedade. Poder-se-ia temê-los da parte dos espíritos fortes?”. *Resposta às questões de um provincial*, III, XX, p. 955 b, *Obras Diversas*, ed. citada.

Em definitivo, como o observa ainda Élisabeth Labrousse: “é o ateu não somente propagandista, mas ainda capaz de perseguir sua ação a despeito de uma primeira advertência, que Bayle admite que seja como uma pena; de fato, na data que Bayle escreve, era novo e audacioso sustentar que a profissão pessoal do ateísmo não fornecesse, por ela mesma, um motivo legítimo a perseguições imediatas”⁶⁸.

10. Balanço e dificuldades

Como conclusão, pode-se ensaiar extrair um balanço e evocar algumas dificuldades. Esse rápido resumo de seu pensamento tendeu principalmente a justificar a pretensão de Bayle de ter feito obra de filósofo. Ele, com efeito, compreendeu que todo enunciado puramente jurídico da tolerância permanecia frágil e corria o risco de ser partidário, isto é, parcial, em sua aplicação na medida em que ela estava na incapacidade de explicitar seu fundamento racional: a liberdade de consciência apostada sobre uma definição moral da razão. Precisaria para isso, como o indicara Cassirer⁶⁹, que se opere a passagem do *pathos* religioso a um *ethos* religioso e que a moral prime sobre a religião. Precisaria enfim que seja definida, frente a uma ortodoxia enfraquecida, uma única ortopraxia capaz, por sua universalidade, de restabelecer a comunicação das consciências.

Um dos interesses do *Comentário filosófico* é de nos apresentar o nascimento de uma ideia ainda aureolada de sua dimensão subversiva. Mais tarde, dizemos meio século após, a tolerância vai se tornar um lugar comum, que na segurança que ela terá obtido dela mesma, perderá uma parte de suas virtudes. As Luzes clamarão bem alto uma tolerância de uso interno, certas que estarão de que fora delas mesmas, só há trevas e que elas podem por isso mesmo reivindicar esmagar a infame. Logo, para Bayle, trata-se de definir os direitos da consciência *errante* e não afirmar o triunfo sem partilha de uma racionalidade do entendimento. Mais tarde ainda, dizemos hoje, a tolerância é tornada uma ideia mole: trata-se muito frequentemente de transformar em virtude isso que é somente nosso vazio de convicção intelectual. Logo, para Bayle, não se poderia aí ter uma tolerância ao invés das ideias, em relação às quais pretender-se-ia, por uma espécie de nivelamento redutor, que todas se valem. Trata-se de respeitar outrem em sua

⁶⁸ *Op.cit.*, tomo II, p. 587.

⁶⁹ *A filosofia das Luzes*, éd, Fayard, 1970, p. 179.

convicção e no tanto que seja capaz de convicção. Bayle tinha muito amor pelas ideias, muito prazer na polêmica, para ceder a essa condescendência simplória em face do pensamento de outrem que parece presentemente a última palavra dessa vulgaridade triunfante que leva hoje o nome de “liberalismo” e que pode, nós o constatamos cotidianamente, se conjugar com a mais dissimulada das exclusões do outro. Elisabeth Labrousse bem distinguiu essas duas acepções da tolerância: “Empregando, escreve ela, uma imagem bergsoniana, poder-se-ia dizer que todo programa prático de tolerância corresponde a duas origens, das quais a parte pode aliás variar consideravelmente: de um lado, o cuidado negativo de não-intervenção, de deixar fazer, menos fundado sobre a benevolência com outrem do que sobre a indiferença a seu respeito; de outro, o cuidado positivo de ver respeitar os direitos da consciência, característica de uma moral sincera”⁷⁰.

Nesse sentido, a verdadeira tolerância é difícil, como é difícil tudo o que é da ordem do respeito para com a mais radical estranheza no outro. Ela se manifesta como a última atitude racional no momento em que *recusamos* no outro o que lhe é mais próprio e mais pessoal; no momento em que, pelo que ele afirma ou crê, cessa de aparecer-nos como nosso semelhante. A tolerância me impõe a respeitar outrem, não no que diz respeito a que eu me reconheça nele, mas *a despeito do que* ele afirma ser ou crer e o separa radicalmente de mim mesmo. E essa fórmula deve ser, para ser compreendida, entendida em sua violência literal. Porque se, para um homem do século XVII, a possibilidade de reconhecer no outro seu semelhante se encontra inscrita na esfera de sua pertença religiosa, temos hoje recolocado essa identificação religiosa por outras dimensões – política, econômico-moral ou étnica – que representam um papel análogo ao critério primeiro para o reconhecimento de outrem. Igualmente pode-se dizer que essa tolerância verdadeira está longe de ser adquirida por nós. E, de fato, ela consiste menos na aceitação passiva dessa estranheza, aceitação próxima de uma frouxidão que pode a todo momento se tornar agressão ou desdém, do que no respeito a certas regras no seio do afrontamento inevitável com ele. “Respondo”, escrevera Bayle, “que meu pensamento é que se deve trabalhar na conversão daqueles que se crê no erro, com todos os cuidados possíveis, e por disputas caridosas e tranquilas, pelo esclarecimento da dúvida, por prece para com Deus, e pelas demonstrações de um zelo verdadeiramente cristão. Mas se tudo isso não persuade de modo algum, bem longe de acossá-los a mudar de profissão, deve-

⁷⁰ *Op.cit.*, tomo II, nota 16, p. 596.

se lhes dizer que fariam muito mal em fazê-lo enquanto não são esclarecidos de modo algum”⁷¹.

Vemos, como isso foi anunciado, as dificuldades. Elas vão nos conduzir até o que permanece o enigma mais indecifrável de Bayle: a forma final de sua fé ou de sua incredulidade.

Vimos que Bayle não buscava primeiramente definir uma atitude de tolerância, mas fundar a liberdade de consciência, e que, para fazê-lo, precisou dissociar o *quod creditur* (o que se acreditou) do *fides qua creditur* (fé que faz crer); enfim, que nessa fé, é a qualidade moral da vontade que decide seu valor e funda o respeito que lhe é devido. Assim sendo, Bayle está convencido de que a consciência não pode se tornar esse santuário inviolável, como se ela possuísse uma caução divina que a emancipa radicalmente das legislações humanas. É porque “Deus só considera o próprio ato da vontade”⁷², é porque só Ele, com exceção de outro qualquer, pode sondar os corações, que essa consciência libera em mim um espaço de liberdade soberana, e soberana no sentido em que só ela tem contas a prestar somente a Deus.

Bayle se encontra então, na devida proporção, em uma situação que não é sem analogia com a de Descartes em suas *Meditações*. Para fundar a prerrogativa do sujeito que conhece sobre o real, para legitimar essa passagem do conhecer ao ser, Descartes tem necessidade da garantia de um Deus veraz. Para justapor um valor de objetividade à evidência racional, ele precisou chamar à caução da veracidade divina. De maneira análoga, o foro interior soberano de Bayle tem necessidade da caução de um Deus moral. Prolongando o paralelo, pode-se dizer enfim que, do mesmo modo que Descartes teve que afastar-se de um “gênio maligno”, Bayle devia afrontar um Deus mau.

Logo, como lembra Élisabeth Labrousse, “em Bayle, a moralidade, longe de ter um papel privilegiado na demonstração da existência de Deus, fornece, de certo modo, as objeções mais graves contra elas”⁷³. O mundo, com efeito, leva a marca do mal, do mal físico como do mal moral. Toda sua vida, mas particularmente após os anos de 1685 e a morte do justo Jacob, ignominiosamente perseguido, a obsessão do mal não vai parar de crescer nele⁷⁴. Sem dúvida, no *Comentário filosófico*, Bayle se faz particularmente

⁷¹ *Comentário filosófico*, pp.225 e 226.

⁷² *Comentário filosófico*, p. 303.

⁷³ *Op.cit.*, tomo II, nota 66, p. 274.

⁷⁴ Ver sobre esse ponto o livro de Jean-Pierre Jossua: *Bayle ou a obsessão do mal*, éd. Aubier-Montaigne, 1977. Sabe-se por aí que a *Teodicéia* de Leibniz é inteiramente consagrada a responder aos paradoxos de Bayle sobre o mal e a inocentar Deus.

discreto sobre essa questão do mal, na medida, altamente significativa, em que ela corre o risco de minar do interior sua própria consciência teórica da legalidade da tolerância. Esse silêncio aparece mais como sendo da ordem da tática do que a de um esquecimento. Mas no *Dicionário histórico e crítico* e em suas últimas obras, a mesma questão se encontra incansavelmente repetida: “Se um homem é a obra de um princípio soberanamente santo, soberanamente potente, pode ser exposto aos males, ao frio, ao calor, à fome, à dor, ao pesar? Pode ter tantas más inclinações? Pode cometer tantos crimes? Pode a soberana santidade gerar uma criatura criminosa? A soberana bondade pode gerar uma criatura infeliz? A soberana potência, junto a uma bondade infinita não cumulará de bens sua obra, e não afastará de modo algum tudo o que poderia ofender e desgraçar?”⁷⁵.

Bayle multiplica, sem se cansar, os paradoxos que tornam incompreensível, escandalosa, essa proximidade de uma experiência múltipla de um mal onipresente e de uma ideia de Deus onipotente e bom, todos confluindo para a famosa aporia de Epicuro⁷⁶: “Se Deus não quer de modo algum erradicar o mal, é invejoso; se não pode erradicá-lo, é fraco”. Como inscrever por aí o pecado original na perspectiva da ignorância invencível? Como Deus pôde colocar Adão em uma situação na qual, em sua onisciência, não podia saber que ela estaria pela ocasião de sua queda? E, se fazer e deixar fazer são moralmente equivalentes, como não concluir que Deus quis a falta de Adão? Como, enfim, conciliar a bondade de Deus com a perspectiva de uma punição eterna dos condenados: “Fizestes tão pouco que vos aprazeis o número das almas condenadas, indicará sempre em Deus um grau de crueldade que, por menor que seja, não pode compadecer com a bondade infinita, visto que essa bondade exclui necessariamente toda mistura da qualidade contrária”⁷⁷.

Sabe-se que essas dificuldades vão levar Bayle a reavaliar estranhamente a hipótese maniqueísta. Mais grave ainda, se perfila por vezes, sob sua argumentação, a sombra ameaçadora de um único Deus mau. Sem dúvida, pode-se seguir Jean-Pierre Jossua quando afirma que: “Não parece possível sustentar que Bayle tenha tomado positivamente em consideração a eventualidade de um único Deus mau [...]. Se o considerou, não é seguramente para o retê-lo. Diria mesmo, antes, que se trata de um

⁷⁵ *Dicionário*, art. “Maniqueus”, observação D.

⁷⁶ *Ibid.*, art. “Pauliciens”, observação E. Retomada na observação através de uma passagem de Lactance.

⁷⁷ *Dicionário*, artigo “Prudência”, observação F.

simples fantasma que por momentos parece tomar consistência, em último plano, em raciocínios teóricos”⁷⁸.

Não permanece menos verdadeiro que, aqui, o divórcio cavado entre a razão teórica e a razão moral toma dimensões trágicas. Bayle, seguramente, chega sempre, *in extremis*, ao debate esse termo fideísta que lhe é costumeiro: devemos deixar a última palavra à fé, “a filosofia deve [...] baixar a bandeira em vista da Escritura”⁷⁹, e confessar, enfim, que Deus é, para nós, incompreensivelmente bom. Mas isso basta para apaziguar a angústia de Bayle, angústia que pode resumir essa fórmula de Kierkegaard: “Se sobreviesse a menor coisa capaz, que só sê-lo-ia na aparência, de provar que Deus não é amor, então certamente, tudo estaria perdido e Deus também”⁸⁰.

Não é o lugar aqui de entrar nas múltiplas discussões que têm rodeado a questão da sinceridade e do crédito que é preciso atribuir a essas afirmações reiteradas de fideísmo. São elas o testemunho de uma pertença mantida, até o fim, ao domínio da fé protestante? São elas, ao contrário, os artifícios de uma arte de escrever frente à repressão⁸¹? Tanto como “temos o direito de decidir o que se passa no coração de outrem?”⁸². Sobre o que quereríamos menos insistir, é sobre o fato de que, recolocado no todo da obra, o *Comentário* ganha, ao mesmo tempo, profundidade completa, revelando uma fragilidade nova. Sua coerência racional afixada pelos múltiplos recursos aos silogismos pode nos aparecer agora como uma tentativa patética de exorcizar a ameaça que faz pesar sobre sua bela ordenança lógica o pessimismo inato que é a tonalidade geral do pensamento de seu autor.

Bayle é, talvez, o último dos trágicos do século XVII. E como cada um deles, não cessa de afrontar uma contradição que se recusa a toda conciliação. Mas se para Pascal a oposição entre a miséria e a grandeza do homem deve nos levar ao pressentimento último, ainda que incompreensível, da verdade do cristianismo, ela é para Bayle essa tentação “de encarar esse pensamento assustador de um amor infeliz por Deus, resultante da impossibilidade para Deus de ser o objeto”⁸³. Se Pascal tira a contradição na direção do sublime, esse leva Bayle à desesperança. Não reencontra, no fim de sua vida, os acentos

⁷⁸ *Op.cit.*, p. 146.

⁷⁹ *Continuação dos Pensamentos diversos*, §LVI, *Obras diversas*, III, p. 265 b.

⁸⁰ S. Kierkegaard, “O Evangelho dos sofrimentos” (IV), parte III dos *Discursos edificantes por diversos pontos de vista* (1877), Paris, 1966, pp. 263-264, citado por J.-P. Jossua, *op. cit.*, p. 132.

⁸¹ Para retomar os termos do artigo célebre de Léo Strauss, *A Perseguição e a arte de escrever*, éd. Presses Pocket.

⁸² *Dicionário*, artigo “Spinoza”, observação M.

⁸³ Mesma referência que a nota 80.

primordiais da angústia trágica, a que afirma que teria sido mais válido para o homem não ter nascido, tal qual se exprimia antes no *Édipo na Colônia* de Sófocles: “Quanto à questão, se era mais válido não criar o homem de modo algum, que de criá-lo infeliz, há bem pessoas que adotariam a afirmativa, ou não a tomariam por insustentável”⁸⁴. Como observa Jean-Pierre Jossua, “os irmãos Karamazov não estão longe”.

É em todo caso por essa inquietude que Bayle se torna paradoxalmente nosso contemporâneo. Por que pesa nosso “liberalismo” atual dos direitos do homem, desafeiçoado que ele é dos fundamentos religiosos que o sustentavam em sua primeira origem? Deus não respondendo mais ao apelo, o que é que pode garantir o valor absoluto da consciência individual? É, talvez, no momento onde ele acreditava triunfante que o liberalismo moderno se revela o mais frágil e vulnerável, incapaz que é de responder a essa questão que antes o pensamento de Bayle persegue secretamente.

⁸⁴ *Resposta às Questões de um provincial*, parte II, cap. 78. *Obras diversas*, tomo III, p. 657, citado por J.-P. Jossua, p. 76. O coro no *Édipo na Colônia* se exclama por sua parte: “Mais vale cem vezes não ter nascido; mas se nos é preciso ver a luz, ainda o menor mal é de se retornar lá de onde se vem, e quanto mais cedo melhor! Versos 1208-1248, tradução de R. Pignarre, éd. Garnier-Flammarion, p. 294. Enfim, eu desejaria assinalar a reaproximação que se pode tentar entre a angústia de Bayle e certas passagens do livro de Marcel Conche, *Orientação filosófica*, éd. P.U.F., 1990. Em particular todo o capítulo sobre “o sofrimento dos filhos como mal absoluto”. Após Auschwitz, enquanto pesa, com efeito, toda posição fideísta, Marcel Conche então escreve: “Assim, de um ponto de vista moral, eu não tenho o direito de crer... A noção de um Deus culpado e mal parecendo contraditória, é preciso concluir que Deus não o é. O fato do sofrimento dos filhos – como mal absoluto – por eliminação da hipótese contrária, funda o ateísmo axiológico” (p. 57).

Referências Bibliográficas

- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire critique...* In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.
- _____. *Pensées diverses sur la comète*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.
- _____. *Continuation des pensées diverses sur la comète*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.
- _____. *Réponse aux questions d'un provincial*. In: *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes.
- _____. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*. Préface et commentaires de Jean-Michel Gros. Paris: Presses Pocket, 1992.
- BRUNSCHVICG, Jacques. "Introduction" In: LEIBNIZ, Gottfried W. *Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1970.
- CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.
- CONCHE, Marcel. *Orientation philosophique*. Paris: P.U.F., 1990.
- DELAMEAU, J. *Le Péché et la Peur*. Paris: Fayard, 1983.
- _____. *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: P.U.F., 1965.
- DUNN, J. *La pensée politique de J. Locke*. Paris: P.U.F., 1991
- HAZARD, Paul Hazard. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961.
- HEGEL, Georg W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Tradução de A. Kaan. Paris: Gallimard, 1940.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *Bayle ou l'obsession du mal*. Paris : Aubier-Montaigne, 1977.
- LABROUSSE, Élisabeth. "Introduction" In: *Ce que c'est la France toute catholique*. Paris: Vrin, 1973.
- _____. Pierre Bayle: I. *Du pays de Foix à la cite d'Érasme*; II. *Hétérodoxie et rigorisme*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1963-1964.
- _____. *La Révocation de l'édit de Nantes*. Paris: Payot, 1985.
- LECLERC, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris: Aubier, 1955.
- MORNET, Daniel. "Les enseignements des bibliothèques privées, 1750-1780", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 17^o ano (1910).
- ORCIVAL, Jean. *Louis XIV et les protestants*. Paris: Vrin, 1951.

RETAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*. Paris: Belles Lettres, 1971.

ROBERT, Daniel. “Louis XIV et les protestants”, In: *XVII^e siècle*, ano 1967, n^o 76-77.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les Confessions*. Ed. de la Pléiade, tomo I, Paris : Gallimard, 1959.

WEIL, Éric. *Philosophie et réalité*. Paris: Beauchesne, 1982.

Recebido em: 06/10/2017 – Received in: 10/06/2017

Aprovado em: 04/11/2017 – Approved in: 11/04/2017

Verbetes “Esclarecimento”*

A observação que foi feita sobre os bons costumes de algumas pessoas que não tinham nenhuma religião não pode causar prejuízo à verdadeira fé e nem perturbá-la.

Os que se escandalizaram com o que eu disse que existiram Ateus e Epicuristas que ultrapassaram em bons costumes a maior parte dos Idólatras, estão convocados a bem refletirem sobre todas as considerações que eu estou me propondo. Se o fizerem, seu escândalo será eclipsado e desaparecerá completamente.

I. O medo e o amor pela Divindade não são de modo algum a única causa das ações humanas. Existem outros princípios que fazem o homem agir: o amor pelo louvor, o medo da infâmia, as disposições do temperamento, as penas e as recompensas propostas pelos Magistrados, têm muita atividade sobre o coração humano. Se alguém duvida, é preciso que ignore o que se passa nele, e o que o curso ordinário do mundo lhe coloca sob os olhos a cada momento. Mas não há sinal de que alguém seja tão estúpido para ignorar tal coisa. Pode-se então colocar, entre as noções comuns, o que estabeleci no tocante às outras causas das ações humanas.

II. O medo e o amor pela Divindade não são sempre um princípio mais ativo que todos os outros. O amor pela glória, o medo da infâmia, ou da morte, ou dos tormentos, a esperança de um Cargo, agem com mais força sobre certos homens, que o desejo de agradar a Deus e que o medo de violar seus Mandamentos. Se alguém duvida, ignora uma parte de suas ações, e nada sabe do que se passa diariamente sobre a Terra. O mundo está cheio de pessoas que acham melhor cometer um pecado a desagradar um Príncipe que arruíne sua fortuna. Assinam-se todos os dias Formulários de Fé contra a consciência, a fim de salvarem seus bens; ou de evitarem a prisão, o exílio, a morte, etc. Um soldado que tudo abandonou por sua Religião, e que se vê na alternativa, ou de ofender Deus quando se vingá de uma afronta, ou de passar por um frouxo se não se vingá, não descansa até ter recebido satisfação dessa ofensa, mesmo correndo o risco de matar, ou de ser morto em uma situação que será seguida da condenação eterna. Não há nenhum sinal que alguém seja tão estúpido para ignorar tais fatos. Coloquemos então entre as noções comuns este Aforismo de Moral, *O medo e o amor pela Divindade nem sempre são o princípio mais ativo das ações do homem.*

* Traduzido por Marcelo de Sant’Anna Alves Primo. Extraído de: BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition, 4 vols. Amsterdam: P. Brunel; R. et J. Wetstein, G. Smith, H. Waesberge; P. Humbert; F. Honoré.

III. Sendo assim, não é preciso considerar como um escandaloso Paradoxo, mas antes como uma coisa bastante provável, que pessoas sem Religião sejam mais propensas aos bons costumes pelas causas do temperamento acompanhadas do amor pelos elogios, e sustentadas pelo medo da desonra, do que outras pessoas levadas pelo instinto da consciência.

IV. O escândalo deveria ser muito maior quando se vê tantas pessoas persuadidas das verdades da Religião e mergulhadas no crime.

V. É mesmo mais estranho que os Idólatras do Paganismo tenham feito boas ações, de que seja estranho que Filósofos Ateus tenham vivido como pessoas honestas: porque esses Idólatras deveriam ser levados ao crime por sua própria Religião; deveriam acreditar que a fim de se tornarem os imitadores de Deus, era preciso que eles fossem patifes, invejosos, fornicadores, adúlteros, pederastas, etc.

VI. De onde se pode concluir que os Idólatras, que viveram honestamente, só eram guiados pelas ideias da Razão e da honestidade, ou pelo desejo dos elogios, ou pelo temperamento, ou por tais outros princípios que podem ser encontrados nos Ateus. Por que então esperar-se-ia encontrar mais virtude sob a Idolatria Pagã, do que sob a Irreligião?

VII. Observai bem, se vos apraz, que falando dos bons costumes de alguns Ateus, de modo algum lhes atribuí verdadeiras virtudes. Sua sobriedade, sua castidade, sua probidade, seu desprezo pelas riquezas, seu zelo pelo bem público, sua inclinação a render boas ações a seu próximo, não procederiam do amor a Deus nem tenderiam a honrá-lo ou a glorificá-lo. Estariam nelas mesmas a sua origem e o seu fim; o amor-próprio seria a base, o termo, toda a análise. Seriam somente pecados gloriosos, *splendida peccata*, como Santo Agostinho disse de todas as belas ações dos Pagãos. Não é de modo algum ferir as prerrogativas da verdadeira Religião dizer de alguns Ateus o que eu disse. É sempre verdadeiro que as boas obras só são produzidas por motivos espirituais. E que importa que os Sectários dos falsos Deuses não sejam mais sábios nas ações de suas vidas do que aqueles que não têm Religião alguma? Que vantagem aparecer-lhes-ia de que os adoradores de Júpiter e de Saturno não estariam tão penetrados na via da perdição do que os Ateus?

VIII. Se os que se scandalizaram pretenderam que não é possível louvar os bons costumes de Epicuro, sem pretender que, no que diz respeito à boa vida, é tudo a mesma coisa, não ter Religião ou professar uma Religião, seja ela qual for; eles ignoraram a arte das conseqüências e não entenderam nada do que estava em questão. Eu somente

comparei o Ateísmo com o Paganismo. Assim a verdadeira Religião é incomparável e fora de discussão. Só se trata das Religiões introduzidas e fomentadas pelo Demônio; trata-se de ver se os que têm professado um culto tão infame em sua origem e em seus progressos como aqueles, foram mais regulares na prática dos bons costumes que os Ateus. Suponho como um ponto indubitável e plenamente decidido, que na verdadeira Religião, há não somente mais virtude que em qualquer lugar, mas que fora dessa Religião não há verdadeira virtude, tampouco *frutos de justiça*. De que serve então fazer parecer que se tema que eu não ofenda essa verdadeira Religião? Está ela interessada no mal que pode ser dito da falsa? E não se deve então apreender que esse grande zelo que é testemunhado não escandaliza as pessoas de bom senso, que verão que é fazer exigências em favor de um culto detestado por Deus e gerado pelo Demônio, assim como o reconhecem todos os nossos Doutores em Teologia?

IX. Eu não poderia achar ruim que se murmurasse, se eu tivesse feito um Romance no qual os personagens fossem virtuosos e sem Religião; porque como eu seria o mestre de suas ações e de suas palavras, eu teria a liberdade de enforcá-los conforme o gosto dos Leitores mais escrupulosos: mas meu Dicionário é uma Obra Histórica, não tenho de modo algum o direito de representar as pessoas como desejar-se-ia que elas fossem, é preciso que eu as represente como elas foram; não posso suprimir nem suas faltas nem suas virtudes. Visto então que eu só avanço sobre os costumes de alguns Ateus com o que relataram os Autores que citei, não se tem razão de se chocar com minha conduta. Somente é preciso, para fazer os Censores refletirem por eles mesmos, perguntar-lhes se eles crêem que a supressão dos fatos verdadeiros é dever do Historiador. Estou seguro de que eles jamais assinariam uma tal Proposição.

X. Não é que eu não creia que existam pessoas bastante ingênuas para confessarem que uma verdade de fato deva ser suprimida por um Historiador, visto que ele é capaz de diminuir o horror do Ateísmo e a veneração que se tem pela Religião em geral. Mas suplico-lhes muito humildemente a achar bom que eu continue a crer que Deus não tem necessidade desses artificios de Retórica, e que se se pode ter lugar em um Poema ou em uma Peça de Eloquência, não se segue daí que eu teria de adotá-los em um Dicionário Histórico. Eles permitirão a mim dizer-lhes que basta trabalhar para a boa Religião; porque tudo o que se fizesse pela Religião em geral, serviria tanto ao Paganismo como ao Cristianismo.

XI. Eu seria tanto mais censurável em suprimir as verdades pelas quais se lamenta, que além disso eu teria agido contra as Leis fundamentais da Arte Histórica, teria

eclipsado coisas que são, no fundo, bastante vantajosas ao verdadeiro sistema da Graça. Mostrei alhures¹ que nada é mais apropriado para provar a corrupção do coração do homem, essa corrupção naturalmente invencível, somente superável pelo Santo Espírito, do que mostrar que os que não têm parte nos recursos sobrenaturais, são também maus sob a prática de uma religião como os que vivem no Ateísmo. Aqui acrescento que não se saberia mais agradar aos Pelagianos do que dizendo que o medo pelos falsos Deuses pôde levar os Pagãos a corrigirem algum vício: porque se do temor de atribuir para si a maldição celeste eles puderam abster-se do mal, puderam também chegar à virtude pelo desejo das recompensas espirituais, e a fim de procurar o amor de Deus; isto é, que eles poderiam não somente temer, mas também amar a Divindade e agir por esse bom princípio. As duas asas com que se move o homem são o temor do castigo e o desejo pela recompensa: se ele pode ser movido por este, pode ser movido por aquele: não saberíamos de bom grado admitir uma dessas coisas sem rejeitar a outra.

XII. Se algumas pessoas mais que ordinariamente equitativas e esclarecidas, alegassem, como única razão de seu escândalo, a afetação com a qual lhes parece que mostrei a meus Leitores a boa vida dos Ateus, eu pediria para considerarem que no caso da afetação da qual se trata é bastante desculpável, e que ela pode mesmo passar por um motivo de instrução. Para bem entender isso, basta lembrar de um episódio de meu Tratado sobre os Cometas. O verdadeiro objetivo dessa Obra era o de refutar por uma razão Teológica o que ordinariamente se diz sobre os presságios dos Cometas². A necessidade de fortalecer essa razão empenhara-me no paralelo entre o Ateísmo e o Paganismo; porque sem isso minha prova seria exposta a uma Objeção que teria tornado incapaz de persuadir do que eu precisava provar. Precisaria então, ou deixar uma brecha aberta, ou refutar as razões daqueles que dizem que a Idolatria dos Pagãos não era um mal tão grande como o Ateísmo. Todo o sucesso do combate dependia muito desse ataque; assim, na ordem da Disputa, e por todos os direitos que pertencem a um Autor, eu podia e devia me prevalecer de tudo que a Lógica e a História eram capazes de me fornecer para me defender dessa investida. Logo, não foi de modo algum, ou voluntariamente, ou por audácia, que debite fatos que tendiam a persuadir que os Ateus não são necessariamente mais desregrados em seus costumes que os Idólatras. As Leis da Disputa e o direito que cada um tem de se defender das Objeções às quais vê que sua Tese

¹ Ver os *Pensamentos diversos sobre os Cometas*, pp. 437, 490, 599 e as *Adições a esses Pensamentos*, pp. 58, 110.

² Ver o prefácio da 3ª edição.

é exposta, me impuseram indispensavelmente essa conduta. Muitos bradaram contra essa passagem de minha Obra e muitos se empenharam para fazê-la passar por perigosa. Então fui obrigado a sustentá-la enquanto a razão e a verdade me permitiram; e por consequência ninguém deve se chocar se adverti meus Leitores, quando a ocasião se apresentava, que a História nos ensina que tais e tais pessoas que negaram ou a Existência, ou a Providência de Deus, ou a imortalidade da Alma, não deixaram de viver como pessoas honestas. Essa afetação, que seria talvez um justo motivo de escândalo em um outro Livro, de modo algum o é no meu: pelo contrário, ele pode servir de instrução para meus leitores, porque mostra que eu não afirmei um Paradoxo por um princípio de vaidade, mas uma Observação que, no fundo, é muito certa e que só pareceria falsa àqueles que não a examinassem. Nada é mais chocante que um homem que para distinguir-se, empenha-se temerariamente em se afastar do caminho percorrido; e se há Escritores que se tornaram suspeitos desse lado, não por sua falta, mas porque os Leitores não conhecem o fundo do trabalho, nada deve ser mais edificante do que ver que esses Autores se justifiquem.

XIII. Para tirar inteiramente as suspeitas de uma afetação viciosa, tive o cuidado de observar todas as vezes que eu pude os maus costumes dos Ateus³. Se eu não o fiz com mais frequência, foi devido somente à falta de matéria. O Público soube que exige que me indicassem exemplos⁴; ninguém se deu a esse trabalho e eu ainda não pude nada descobrir por minhas buscas. Não pretendo negar que em todos os países de todos os tempos não houve pessoas que suprimissem por seus deboches, e por longos hábitos criminais, a fé explícita da Existência de Deus; mas a História não tendo conservado seu nome, é impossível falar. É provável que entre esses bandidos e esses assassinos de aluguel, que cometem tantos crimes, há quem não tenha Religião; mas o contrário é ainda mais provável, visto que tantos malfeitores que passam pelas mãos do carrasco, não há como serem encontrados Ateus⁵. Aqueles que os preparam para a morte, os acham sempre bastante dispostos a desejar a felicidade do Paraíso. Como para esses profanos mergulhados na glotonaria, que ao julgamento do Pai Garasse e muitos outros Escritores são francos Ateus, não devo levá-los em conta; porque não se tratava daqueles que se chamam Ateus de prática, pessoas que vivem sem nenhum medo de Deus, mas não sem

³ Como no Artigo de Bion Borysthenite e de Crítias.

⁴ Ver as *Adições aos Pensamentos sobre os Cometas*, p. 86. Ver também p. 75.

⁵ Falo assim porque não me lembro de ter lido Relações no tocante ao Ateísmo final dessas pessoas, nem ter entendido falar.

nenhuma persuasão de sua Existência. Tratava-se somente dos Ateus de teoria, como Diágoras, por exemplo, Vanini, Spinoza, etc., pessoas as quais o Ateísmo é atestado, ou pelos Historiadores, ou por seus Escritos. A questão discorre unicamente sobre os costumes dessa classe de Ateus, e a respeito daqueles que exigi que me indicassem exemplos de má vida. Se eu encontrasse, teria feito uma ampla menção. Não há nada mais fácil que encontrar na História certos celerados dos quais as ações abomináveis fazem quase tremer os Leitores; mas, entretanto, eram pessoas das quais mesmo as impiedades e as blasfêmias são uma prova que elas acreditavam na Divindade. Eis uma decorrência natural da Doutrina constante dos Teólogos, como o Demônio, a mais má de todas as criaturas, mas incapaz do Ateísmo, é o promotor de todos os pecados do Gênero humano; porque assim sendo, é mister que a mais possuída maldade do homem tenha o traço da do Diabo, isto é, que ela seja conjunta com a persuasão da Existência de Deus. Uma Máxima dos Filósofos confirma esse raciocínio.⁶

XIV. Se o que venho a dizer é capaz de edificar as boas consciências, visto que elas perceberão que a Tese que as têm assustado concorda muito bem com os princípios mais ortodoxos, não encontrarão o menor motivo de edificação no que vou propor. Que os maiores celerados não sejam Ateus e que a maior parte dos Ateus dos quais o nome chegou até nós, tenham sido honestas segundo o mundo, é um caractere da Sabedoria infinita de Deus, é um motivo de admirar a Providência. Ele quis colocar limites na corrupção do homem, a fim que aí possa haver Sociedades sobre a Terra; e se ele favoreceu com a graça santificadora um pequeno número de pessoas, ele distribuiu para todos uma graça *repressora*⁷, que como um forte dique retém as águas do pecado enquanto for necessário para evitar uma inundação geral, que destruiria todos os Estados Monárquicos, Aristocráticos, Democráticos, etc. Dizem ordinariamente que o meio do qual Deus se serviu para chegar a esse fim foi o de conservar na alma do homem a ideia da virtude e do vício, e o sentimento de uma Providência que observa tudo, que pune o mal e que recompensa o bem. Encontrareis este pensamento nos Lugares-comuns da Teologia e em uma infinidade de Obras Ortodoxas. Qual é o efeito natural dessa Proposição? Não é dizer que se há pessoas que Deus não abandona até o ponto de deixá-las precipitarem no Sistema de Epicuro, ou no dos Ateus, são principalmente essas almas ferozes das quais a crueldade, a audácia, a avareza, o furor e a ambição seriam capazes

⁶ Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 2. Ver também sua *Metafísica*, 2, I.

⁷ Eu soube por um teólogo que é sob essa ideia que se fala da Providência de Deus, enquanto ela não permite que os crimes se transbordem até a destruição das Sociedades.

de arruinar rapidamente todo um grande país? Não é dizer que se ele abandona certas pessoas até permitir que elas neguem, ou sua Existência, ou sua Providência, são principalmente pessoas a que as disposições do temperamento, a educação, a vivacidade das ideias de honestidade, o amor pela bela glória, a sensibilidade para a desonra, servem de freio bastante forte para retê-las em seu dever? Eis duas consequências que emanam naturalmente do princípio de Teologia que eu relatei acima. Logo, como advertindo meus Leitores em algumas passagens deste Dicionário que os maiores celerados tiveram alguma Religião e que pessoas que não tiveram nenhuma absolutamente viveram segundo as leis da honestidade, eu não disse nada que não concorde com essas duas consequências, eles não poderão estar mais racionalmente chocados.

XV. Será então mais legítimo considerar nisto o dedo de Deus e as deferências admiráveis de sua Providência; ele chega ao mesmo fim por diversas vias: o princípio *repressor* tão necessário para a conservação das Sociedades, como ensinam os Teólogos, exerce sua virtude pelo freio da Idolatria em certos países e em certas pessoas; e pelo temperamento ou pela vivacidade das ideias e do gosto pela honestidade moral em algumas outras. Os Gregos engenhosos e voluptuosos, por aí sujeitos a uma cadeia monstruosa de crimes, tiveram necessidade de uma Religião que os carregasse de uma infinidade de observâncias. Teriam tido muito tempo a dar ao mal, se o grande número de Cerimônias e de Sacrifícios, e de Oráculos não lhes tivesse dado distrações e se os terrores supersticiosos não os tivessem alarmado. Os Citas, povo grosseiro, sem emprego nem hábitos, só tiveram necessidade de desprezar as voluptuosidades, ou de não as conhecer.⁸ Só isso mantinha sua República e os impedia de cometer injustiça uns aos outros. Estavam voltados de uma maneira que cada um se contentava com o que tinha. Não foi preciso nem Código nem Digesto para tais povos.⁹

Eis quinze Considerações que me parecem suficientes para tirar o obstáculo que acreditaram encontrar em algumas passagens do meu Dicionário. Elas poderiam servir de assunto para um espesso Livro: contentei-me em expô-las rapidamente; porque eu já tratei alhures¹⁰ um pouco mais extensamente, ou tratarei amplamente em uma Obra futura.¹¹

⁸ *Aurum & argentum perinde aspernantur ac reliqui mortales appetunt...Haec continentia illis morum quoque justitiam edidit, nihil alienum concupiscentibus. QUIPPE ibidem divitiarum cupido est, ubi & ufus. Atque utinam reliquis mortalibus similis moderatio & abstinentia alieni foret... Prorfus ut admirabile videatur, boc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina, praeceptis-que philosophorum consequi nequeant.* (Justino, Livro II, Cap. II).

⁹ *Justitia gentis ingeniis culta, non legibus.* (Ibidem).

¹⁰ Nos *Pensamentos diversos sobre os Cometas.*

¹¹ Ver o Prefácio da 3ª Edição desses *Pensamentos.*