

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO – PRPPG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

PEDRO MIGUEL SOUSA SANTOS

VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL

Salvador

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO – PRPPG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF

VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos.

Salvador
2013

Santos, Pedro Miguel Souza
S237 Voltaire e a tolerância civil / Pedro Miguel de Souza. – Salvador, 2013.
88f.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

1. Filosofia francesa. 2. Voltaire, 1694-1778. 3. Filosofia. 4. Política.
5. Tolerância. I. Santos, Antônio Carlos dos. II. Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

PEDRO MIGUEL SOUSA SANTOS

VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em
Filosofia à comissão julgadora da Universidade Federal da Bahia.

Maria das Graças de Souza _____

Doutora em Filosofia - Universidade de São Paulo (USP), Universidade de São Paulo.

Antônio Carlos dos Santos _____

Doutor em Filosofia - Universidade de São Paulo (USP)/ Universidade de Paris X
(Paris), Universidade Federal de Sergipe.

Genildo Ferreira da Silva _____

Doutor em Filosofia - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade
Federal da Bahia.

Salvador, 01 de abril de 2013.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos, pela estima e confiança com que acolheu este trabalho desde seu projeto inicial.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, professores, alunos e funcionários, pela receptividade e gentileza dispensados no tratamento a mim e aos meus colegas.

Ao Prof. Dr. Edmilson Menezes, pela confiança inicial do convite para o Projeto de Iniciação Científica (PIBIC); seu exemplo e zelo foram imprescindíveis para a conclusão desta etapa.

Aos Profs. Drs. Genildo Ferreira da Silva e Vladimir de Oliva Mota, pela leitura atenta e sugestões à versão preliminar desta Dissertação quando submetida ao Exame de Qualificação.

À Profa. Dra. Maria das Graças de Souza e ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, por fazerem parte da Banca Examinadora desta Dissertação.

Ao CNPq, cujo apoio foi fundamental para a realização deste trabalho.

Ao meu amigo, compadre e irmão Dr. José Raimundo Galvão, pelo seu constante exemplo de amor às Letras e incentivo de toda ordem.

Agradeço, enfim, aos meus pais, familiares e amigos, que sempre me incentivaram e apoiaram nesta jornada.

Imploro todo leitor imparcial a pesar essas verdades, retificá-las e desenvolvê-las. Leitores atentos, que se comunicam com seus pensamentos, vão sempre mais longe que o autor ¹.

VOLTAIRE

¹ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 27.

VOLTAIRE E A TOLERÂNCIA CIVIL

Pedro Miguel Sousa Santos

RESUMO

De todos os combates que Voltaire assumiu pelo seu *écraser l'Infâme*, o apelo em favor da Tolerância é, seguramente, aquele que mais firmou os contornos de seu pensamento político. No contexto crítico do século XVIII, Voltaire faz chegar aos homens o *Tratado sobre a tolerância*, pelo qual busca prosseguir na temática já iniciada por Locke e Bayle, mas que no Sr. Arouet assume o caráter prático de transformar uma petição de princípio nas bases seguras de uma tolerância civil universal. A concepção de tolerância desenvolvida e defendida por Voltaire faz levantar várias questões explícitas lançando o debate atual em torno dos pensamentos das Luzes. Como se deu e com qual originalidade filosófica o autor lançou mão do conceito de tolerância civil? Queremos, pois, 1) analisar os fundamentos da Tolerância: circunstâncias históricas e ideológicas da intolerância religiosa, e o *Tratado sobre a tolerância* como instrumento de divulgação das ideias voltairianas com o propósito de influenciar a opinião pública; 2) problematizar no *Tratado* a comunicação exemplar da História para difundir a tolerância e, por fim, 3) avaliar a relação essencial entre lei natural e religião como subjacentes do conceito de tolerância. Nessa direção, essa investigação analisará, no *Tratado sobre a tolerância* e em outras obras de Voltaire no tocante ao tema, o percurso filosófico do autor demonstrando em sua ordem argumentativa a originalidade com que na Modernidade se abordou o conceito de tolerância civil.

PALAVRAS-CHAVE:

Voltaire; Filosofia; Política; Tolerância

VOLTAIRE ET LA TOLÉRANCE CIVILE

Pedro Miguel Sousa Santos

RESUMÉ:

De tous les combats de Voltaire dans l'intention d'écraser *l'Infâme*, son appel insistent pour la tolérance est sûrement celui qui porte les fondements de toutes ses idées politiques. Dans le contexte critique du XVIIIe. siècle, Voltaire fait arriver aux hommes le *Traité sur la tolérance*, et poursuit dans la thématique déjà envisagée par Locke et Bayle; chez Voltaire, cependant, elle assume l'aspect pratique de transformer une pétition de principe dans les bases solides d'une tolérance civile universelle. La conception de tolérance développée et défendue par Voltaire suscite beaucoup de questions explicites qui font surgir la discussion actuelle autour de la pensée des Lumières. Comment et avec quelle originalité philosophique Voltaire se sert du concept de tolérance civile? Nous voulons, donc, 1) analyser les fondements de la Tolérance: circonstances historiques et idéologiques de l'intolérance religieuse et le *Traité sur la tolérance* comme instrument de divulgation des idées de Voltaire dans l'intention d'influencer l'opinion publique; 2) questionner dans le *Traité* le concept exemplaire d'Histoire pour diffuser la tolérance et, finalement, 3) évaluer la relation essentielle entre loi naturelle et religion comme arrière-fond du concept de tolérance. Par ce chemin, cette enquête analyse, dans le *Traité sur la tolérance* et en d'autres oeuvres de Voltaire sur le thème, le processus philosophique qui fonde l'originalité argumentative pour le concept de tolérance civile dans la Modernité.

MOTS - CLÉS: Voltaire; Philosophie; Politique; Tolérance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: FUNDAMENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA	12
CAPÍTULO 2: ELEMENTOS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA	31
2.1 – Tolerância: emprego positivo da Filosofia da História	37
2.2 – O exemplo da Antiguidade no <i>Tratado</i>	41
2.3 – A releitura do Antigo Testamento	48
2.4 – A releitura do Novo Testamento	55
CAPÍTULO 3 - RELAÇÃO ENTRE TOLERÂNCIA E RELIGIÃO NATURAL.....	69
CONCLUSÃO	84
BIBLIOGRAFIA	86

INTRODUÇÃO

A temática desta dissertação, exigida pelo programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, é a Tolerância Civil em Voltaire. Em 2010, na apresentação da monografia do curso de Licenciatura em Filosofia, na UFS, a banca examinadora opinou pela continuidade da pesquisa sugerindo, desta vez, o enfoque no conceito político da tolerância. Durante os estudos de graduação, o objetivo fora percorrer as obras históricas de Voltaire, principalmente o *Ensaio sobre os costumes* e a *Filosofia da história*, recompondo, a partir da História, uma das vertentes filosóficas do autor cuja crítica se dirige à estrutura dogmática de uma Teologia da História. Sua proposta, em contraposição à vigente, consistia em recompor os fatos históricos balizados pelo critério da razão, ou seja, analisá-los *en philosophe*. Dessa discussão, surgiu a monografia intitulada *Voltaire: história e crítica filosófica*.

No contexto brasileiro, as pesquisas que têm Voltaire como objeto ainda são reduzidas e bastante recentes. O destaque precursor no país deve-se às investigações empreendidas por Maria das Graças de Souza, que vem estudando a relação de Voltaire com o materialismo do século XVIII e as relações entre História e a Ilustração. Os demais trabalhos, frutos de dissertações e teses, são atuais devendo-se, basicamente, ao interesse suscitado nos pesquisadores de aprofundar as interfaces de Voltaire, que, além de filósofo, também é analisado sob o aspecto das Letras e da História². Contudo, estudar Voltaire é deparar-se constantemente com essas ligações entre diversos ramos do conhecimento.

Em nível internacional, há muito tempo, já se vem estudando Voltaire na abrangência das diversas áreas de pesquisa e em outros enfoques. Merecem destaque as sociedades internacionais que reúnem muitos nomes que balizam a bibliografia sobre

² Merecem destaque as obras de SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire e o materialismo do século XVIII* (1983), *Voltaire: a razão militante* (1993), *Ilustração e história: o pensamento sobre história no Iluminismo francês* (2001); MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Campinas, Campinas, (1998). BRANDÃO, R. *Voltaire filósofo: metafísica e filosofia inglesa na formação filosófica de Voltaire* (2004), *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire* (2008); BEDÊ, Ana Luiza Reis. *Estratégia de uma mise-en-scène: Correspondências (1762-1765) e Traité sur la tolérance (1763) de Voltaire*. Dissertação (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, (2007). MOTA, Vladimir de Oliva. *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório* (2010).

este autor. Importa ressaltar a *Voltaire Foundation University of Oxford* e a *Société Voltaire* agregando, em suas revistas, as contribuições de René Pomeau, Christine Mervaud, Jean Dagen, Éliane Martin-Haag e outros que possuem reconhecimento em suas pesquisas sobre o “Senhor de Voltaire”. Ademais, com relação ao *Tratado sobre a Tolerância*, muitos congressos e estudos³ vêm sendo realizados. O material provindo desses eventos ratifica um Voltaire que não se fecha às rubricas dos sistemas filosóficos; ao contrário, se reconhece um filósofo que não poupa gêneros literários e alinhamentos filosóficos para atingir sua finalidade. Assim como no *Tratado*, sua intenção é de sempre abrir mais possibilidades para abordar a temática da tolerância.

Essa busca incessante de esclarecimento constante é posta pela questão de ordem filosófica que se impõe ao mesmo tempo em que se articula a discussão: a concepção de tolerância desenvolvida e defendida por Voltaire faz levantar várias questões explícitas lançando o debate atual em torno dos pensamentos das Luzes. Como se deu e com qual originalidade filosófica o autor lançou mão do conceito de tolerância civil?

Queremos, pois, analisar, a partir da investida filosófica do autor, as razões de um *Tratado sobre a tolerância*, as estratégias utilizadas com a finalidade de formar a opinião pública e a razão de pensar uma tolerância universal, intimamente associada à religião natural.

Por hipótese, para responder à pergunta central da presente pesquisa, tem-se por certo que a lei natural é o fundamento da moral apresentada como religião natural, que tem pretensões de universalidade. Ao mesmo tempo, a Tolerância se apresenta como dificuldade porque exige o desenvolvimento da independência e do respeito ao outro, o que, em caráter geral, lida sempre com visões particulares. É claro que, na produção de sua obra, Voltaire se relaciona com a tradição filosófica, sendo imprescindível observar os alinhamentos que vão se avolumando na construção do conceito. O intento, portanto,

³ Na temática da Tolerância merecem destaque: CRONK, Nicholas. *Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Voltaire Foundation, Oxford, (2000). SIESS, Jürgen. *Qu'est-ce la tolérance? Perspective sur Voltaire*. Centre International d'étude du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire, (2002). MARKOVITS, Francine. “Entre croire et savoir”, *La Tolérance : pour un humanisme hétérodoxe*, sous la direction de Claude Sahel, Paris, Autrement, 1991. TRITTER, J-Louis. *Traité sur la tolérance*, Paris, Ellipse, 1999. PORSET, Charles. *Voltaire humaniste* (Cap. Tolérance), Éditions Maçoniques de France, Paris, 2002. CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie van. *Le traité sur la tolérance de Voltaire un Champion des lumières contre le fanatisme*, Paris, Champion, 1999. RENWICK, John. *Voltaire la tolérance et la justice*, Paris, Édition Peeters, 2011.

é recompor essa investida, analisando os fundamentos da temática: circunstâncias históricas e ideológicas da intolerância religiosa e o *Tratado sobre a tolerância* como instrumento de divulgação das ideias voltairianas com propósito de influenciar o senso comum; pondo o problema com que no *Tratado* a comunicação exemplar da História fundamenta a difusão da tolerância e, por fim, avaliar a relação essencial entre lei natural e religião como subjacentes ao conceito de tolerância. Nessa direção, essa investigação analisa, no *Tratado sobre a tolerância* e em outras obras afins, o percurso filosófico do autor demonstrando, em sua ordem argumentativa, a originalidade que na Modernidade se abordou o conceito de tolerância civil.

CAPÍTULO 1 – A FUNDAMENTAÇÃO DA TOLERÂNCIA

Os representantes da Filosofia no século XVIII, segundo Cassirer⁴, tanto na Inglaterra quanto na França, realizaram uma quebra do molde obsoleto do conhecimento filosófico, rompendo com o “espírito de sistema” que mais significa obstáculo e freio para a razão filosófica que o contrário. A eles se associa Voltaire dirigindo sua crítica ao mesmo *esprit de système* que tende a isolar-se nos limites de um edifício doutrinal definitivo e particular. Mas não se perde de vista o “espírito sistemático” que é exigido da Filosofia ou de qualquer outro conhecimento, pois torna a discussão mais fluida e especulativa, sem apego a conhecimentos predeterminados ou com finalidade em si mesmos.

A recusa ao sistema faz de Voltaire um pensador cujas obras, de diversos gêneros e servindo a diversas finalidades, não deixam de ser pensadas sem se tomar por base o critério matemático da razão que passa em revista os séculos precedentes, as culturas e os povos, na intenção de favorecer a “emulação” no conhecimento e na técnica, contribuindo, assim, para a autonomia do homem, que, tendo-se desvencilhado das tutelas da religião por sua autonomia, se afastará do fanatismo, conseqüentemente. A razão gera uma crítica propositiva e, assim, a finalidade da crítica não está em si mesma, mas na reviravolta que gera nos sentimentos dos homens.

Neste contexto de crítica, Voltaire traz à luz, em 1763, o *Tratado sobre a tolerância a propósito da morte de Jean Calas*. Trata-se de uma primeira reflexão no contexto de Ilustração, de um negativo, ou seja, da intolerância em meio à tão propalada razão esclarecida. Um desafio ou um entrave à reflexão filosófica no século XVIII? Para Voltaire, influenciado por Bayle e Locke⁵, o papel reflexivo de um tratado mais significa um desafio, que se pautará em lançar os alicerces surgidos numa petição de princípio, motivado por um erro judiciário e sendo levado a assumir uma dimensão maior, ou seja, a lançar bases da tolerância enquanto princípio universal.

⁴ Cf.: CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Trad. Álvaro Cabral, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1994.

⁵ Segundo Mason (2000, p.7) é de domínio público que John Locke e Pierre Bayle foram os precursores de Voltaire no campo da tolerância, na *Lettre sur la tolérance* e no *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “contrains-les d’entrer”*, respectivamente. Mesmo que Voltaire explicitamente não analise cada uma dessas obras mostrando ter sido influenciado, ainda assim, destaca-se que a temática da tolerância já vinha sendo construída pelos seus predecessores.

A proposta filosófica sugerida por Voltaire não é encontrada em sua totalidade no *Tratado sobre a tolerância*, mas também em outros escritos seus, anteriores ou posteriores a este. Cabe ao pesquisador o cuidadoso trabalho de extrair de um roteiro de teatro, como *Les guébres*, ou das poesias épicas da *Henriade*, os elementos que também contribuem na construção da tolerância como seu conceito filosófico de maior destaque.

Quanto à obra em voga, o *Tratado*, um caso particular o motiva, a saber: o *affaire Calas*, que, por um lado, marcaria para sempre a história particular de Voltaire e da família Calas e, por outro lado, assinalaria uma reflexão que, de uma vez por todas, é lembrada na França atrelando o filósofo e a sua divisa do *écrasez l'infame* à sua luta contra a intolerância. Contextualizando, o relato é de uma tradicional família protestante de Toulouse, cujo chefe é o sexagenário Jean Calas, que mantém na rua *des Filatieres* um comércio de tecidos, na parte térrea de sua residência. Casado com Anne-Rose com quem tivera seis filhos, o seu sustento advém da modesta renda das vendas de tecidos.

Nada incomum a qualquer outra família, mas dois fatos chamam a atenção. O primeiro deles trata de Louis Calas, o mais novo filho do casal, à época com vinte e cinco anos. Fortemente influenciado pela convivência com católicos, a exemplo da empregada católica Jeanne Viguière, também ele se convertera ao catolicismo. O seu pai, cumprindo a legislação, pagaria ao filho caçula uma pensão por toda a vida por conta de sua conversão à “verdadeira religião”.

O segundo fato poderia ter uma conotação normal caso não fosse a forma incendiária da recepção dos fanáticos. Um jantar em família foi realizado talvez por estar recebendo Gaubert Lavaisse, filho de um importante advogado de Toulouse. Tudo transcorria normalmente, nada de atípico, e, de forma costumeira, Marc-Antoine se levantara ao fim das refeições para dar uma volta pela cidade. Nesse momento, a rotina e o hábito dos Calas se desfez: Gaubert Lavaisse se despede e, quando se dirige ao térreo para sair da casa, encontra Marc-Antoine enforcado na loja. Daí em diante, inicia-se o drama dos Calas pela morte repentina de seu filho e, pior do que isto, pela infelicidade de cair, a partir desse momento, em mãos fanáticas que não demoram em acusá-los de “complô calvinista” para impedir a conversão do seu primogênito.

Jean Calas e sua família são entregues à justiça e recaem sobre eles as coerções da legislação antiprotestante. O desfecho fora a condenação sumária de Jean Calas à morte pelo suplício da roda e para sua família a dispersão por toda a França. No

segundo capítulo do *Tratado*, Voltaire aponta os causadores de todo esse drama: a confraria dos “penitentes brancos”⁶. E, generalizando todas as confrarias fanáticas, o filósofo conclui: “parecem instituídas pelo zelo que, no Languedoc, anima os católicos contra aqueles a quem chamamos de *huguenotes*”⁷.

De 1761 a 1763, há uma grande reviravolta no modo de julgar de Voltaire, pois, ao assumir o caso, ele está repleto de ira, indignação e, sobretudo, inflamado por uma determinação em pôr fim aos alinhamentos fanáticos de uma religião que, além de ser coercitiva, exercia um papel ainda pior na política das relações. Depois do infortúnio de uma família, o filósofo crê estar diante de um século de barbárie que, mesmo sendo uma afirmação circunstancial, ainda assim, para o momento, a justiça foi abatida pelos constantes desmandos do fanatismo. Um país que se julgava o mais esclarecido da Europa se desqualificava com um julgamento corrupto realizado pelo tribunal de Toulouse.

A motivação de Voltaire é suscitar a reflexão a partir do exemplo Calas, mas o que se está em jogo são pessoas que continuam morrendo por conta de um ódio fanático. Então, o filósofo entra na polêmica com a clara intenção de reabilitar a família e mostrar o quanto é inadmissível a atitude fanatizada em um tempo no qual a “Filosofia fez tantos progressos”.

A sociedade no século XVIII, como aponta Voltaire, caminha na tênue linha entre o fanatismo e a tolerância. A tolerância está nesta linha assumindo o risco de impor-se no frágil espaço das consciências individuais. O fanatismo, ao seu turno, está sempre munido, pronto para destruir a Filosofia, que, segundo Voltaire, “tem duas filhas que aquele [o fanatismo] desejaria aniquilar, como Calas: a verdade e a tolerância, enquanto a filosofia não deseja senão desarmar as filhas do fanatismo: a mentira e a perseguição”⁸.

Associada ao fanatismo está ainda a superstição que Voltaire analisa como sendo face da mesma moeda, ou seja, “o fanatismo é para a superstição o que o delírio é para a

⁶ “Os penitentes brancos representam o símbolo do fanatismo toulousano e, ao meditar o papel das confrarias, Voltaire naturalmente remonta ao tempo da Liga e das guerras de religião. Eis, ponderadamente, a primeira época histórica sobre a qual se apoiará sua argumentação” (GRANDEROUTE, Robert. *L'affaire Calas, les mémoires voltariens et Le “Traité sur la tolérance”*. In: *Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire*, 2000, p.59).

⁷ VOLTAIRE. *Tratado*. Op.cit. p.15.

⁸ Carta ao Sr. Damilaville, de 1º de Março de 1765. In: VOLTAIRE. *Correspondência*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958, p.370.

febre, o que a raiva é para cólera”⁹. Esse mal patológico é epidêmico, pois sempre atinge os homens em sua fé pueril, na necessidade de intermediários, de tutela na busca da verdade. Assim, sob qualquer liderança e motivado por qualquer engodo, tornam-se fáceis instrumentos a serviço da intolerância porque os homens tornam-se supersticiosos e servis.

Montesquieu, como prenunciador no século XVIII dessa discussão, já analisara a atração dos homens pela superstição e, como aponta Santos, esta sempre representou uma barreira à tolerância.

A superstição é um mal que é necessário combater. Em Montesquieu, todo o mal no campo religioso começa com a superstição. Ela domina os crentes por causa de suas flutuações entre o medo e a esperança, marcas da inconstância e da contingência. Como ela ensina o desprezo à razão, o crente cai na ignorância ¹⁰.

A doença fanática, se não extrapolasse os limites do foro íntimo de cada um, talvez fosse admissível, mas há um arcabouço que, do mesmo modo como se arquitetam as mentes ao esclarecimento, também se instrui ao exclusivismo do conteúdo religioso e sectário, que trabalha no convencimento de que “fora da religião não há salvação”; alimentando, assim, a loucura, os assassínios e as perseguições que excedem os limites naturais invadindo a vida e ação dos homens. O remédio contra este “mal epidêmico” é o espírito filosófico que suaviza costumes e previne o mal da intolerância porque a dissuasão provocada pelo fanatismo faz com que os seus adeptos ponham acima das leis de Estado as suas crenças.

Mesmo tentando distanciar ao máximo da vida social os dísticos fanatismo e ateísmo, por conta das suas consequências nefastas ao convívio, ainda assim, o filósofo prefere o ateísmo ao fanatismo, porquanto “o fanatismo é decerto mil vezes mais funesto, porque o ateísmo não inspira, como ele, paixões sanguinárias; o ateísmo não se opõe aos crimes, mas o fanatismo leva a cometê-los” ¹¹.

⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Fanatismo). Trad. de Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008, p. 258.

¹⁰ SANTOS, A.C. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Ijuí: Ed. Unijuí; São Cristóvão: EDUFS, 2006, p. 106-107.

¹¹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Ateísmo). Op.cit. p.283.

Qual é a base voltairiana, ao analisar a inspiração fanatizada que perpassa entre os séculos XVI a XVIII, tendo como suas principais vítimas os protestantes? Sem sombra dúvidas é a História que ele toma como aliada nessa empreitada porque o filósofo busca desvendar as bases e os fundamentos da intolerância nas culturas e nas religiões como, por exemplo, os judeus, os romanos, os orientais etc. E a conclusão a que sempre se chegou é que há um maior apelo à tolerância do que a seu contrário.

Ao analisar a História, Voltaire torna seu discurso empírico, fundado na objetividade. A investigação na qual o filósofo se engaja, segundo Bokobza-Kahan¹², parte de um duplo movimento espacial e cronológico: indo ao século da Reforma e à Antiguidade viajando em cada espaço de “nossa pequena esfera” até lugares distantes do Oriente. Esta extensão da perspectiva histórica é como que uma validação científica da persuasão.

Indo ao contexto das concessões do *Edito de Nantes* (1598), Voltaire percebe o bem que faria a França viver no respeito às diferenças, pacificamente, sem as rivalidades político-religiosas entre católicos e protestantes. Mas, tão logo Luís XIV ascende ao trono, depara-se com uma França toda católica e não lhe resta outra coisa senão se aliar ao poder eclesiástico, revogando o Edito em 1685. Essa decisão foi aprovada pela maioria católica e reprovada pelos protestantes, que já previam as suas consequências. Seguiram-se atos de conversão em massa apoiadas pelas *dragonnades*¹³, que, utilizava todo tipo de tortura para cumprir a determinação real. E todo culto da Religião Reformada foi suprimido sob fortes penas aos que descumprissem a legislação antiprotestante.

O clima de guerra de religião na França se tornou intenso. A todo levante huguenote, as contenções eram mais fortes. Desde a cassação dos direitos civis até a destruição de templos e escolas e aos recalcitrantes “infieis”, sobravam-lhes as punições nas galeras como criminosos de lesa-majestade.

Neste alinhamento de interesses entre a Igreja e o rei, as leis possuíam um caráter *perpétuelle et irrévocable*. Com a morte de Luís XIV em 1715 e a regência do

¹² BOKOBZA-KAHAN, Michèle. Impartial mais sensible: l’ethos dans le Traité sur la tolerance. In: *Qu’est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D’étude du XVIIIe siècle, 2002, p.108.

¹³ Cf. CRONK, Nicholas. *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010, p.224.

duque de Orléans, o panorama piorava: a França deparava-se com uma forte recessão econômica. O peso da legislação significava prejuízo e bloqueio à economia. Era, contudo, necessário negociar, comprar e vender, e as leis não davam aos protestantes essas garantias. Era insustentável a situação francesa: ou se romperiam as barreiras ou a França estava fadada ao atraso e à estagnação. As consequências já eram vistas no esvaziamento demográfico e econômico e no forte êxodo protestante para a Inglaterra e províncias Unidas.

O “caso Calas” já não representa a simples resolução de um caso jurídico, mas assume uma problemática maior: toca a vida dos homens, seus negócios, sua liberdade, fazendo-se necessária a formação do homem e de sua ação de modo integrado. Ao assumir o caso jurídico, com todas as suas consequências e com a finalidade da retratação, Voltaire tem como fim subjacente influenciar o modo de julgar, a opinião, para que do sentimento indignado se superasse a legislação antiprotestante.

A França, atrasada na política e na economia, estava aquém, por exemplo, da Inglaterra, que já possuía uma opinião saudável com relação ao convívio com o diferente; desse modo, o *Tratado* reforça o apelo de Voltaire ao aspecto prático da vida, ou seja, só o bom senso e a razão são capazes de “lenta mais infalivelmente” esclarecer as consciências.

É urgente para Voltaire a necessidade de se pensar o momento presente. E a demanda do seu tempo era garantir a tolerância para com os protestantes mais do que se pensar em igualdades de direitos. Este fato começa a ser perseguido no século XVIII, mas só incorporado às garantias nos séculos posteriores. O filósofo, antes de tudo, visa influenciar o modo francês de avaliar lançando mão de todas as “armas” a seu alcance. Isso nas palavras de René Pomeau, na Introdução ao *Tratado*, vem confirmar esta intenção: “a obra de Voltaire parte de uma estratégia destinada a mobilizar a opinião pública”¹⁴.

A opinião pública será, para dom Quixote dos infelizes¹⁵, um conceito caro, pois sua filosofia é pensada para instigar a própria realidade, facilitando uma discussão rápida e simples que surta efeitos imediatos. Conforme Binoche¹⁶, a discussão proposta

¹⁴POMEAU, René. Introdução. In: VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p. XXII.

¹⁵ Carta a Richelieu, 18 de Setembro de 1769.

¹⁶ Cf.: BINOCHE, Bertrand. Religião privada, opinião pública. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 31.

por Voltaire à sua época cai na opinião pública e sofre um processo de estabilização. Do simples efeito de opinar sobre algo a partir da racionalidade, ela expressa a correção recíproca de julgamentos individuais propagados num espaço dito público. Seus escritos, principalmente, no caso específico dos Calas, são pensados para ação prática e imediata. O “escrever para agir”, como afirma Voltaire, parte da consciência de que o escritor deve munir-se do poder das palavras para resistir à posse das consciências.

Buscando dialogar com seu público, Voltaire faz várias pontes com a História, a Teologia, a exegese bíblica, as Ciências. Suas palavras se endereçam em um momento aos magistrados parisienses, noutra à burguesia esclarecida, com a finalidade de sempre mais atingir as mentes e suscitar nelas a saudável opinião. Escrevendo a tantos receptores, durante os vinte e cinco capítulos, fora um apêndice, o filósofo busca esgotar em cada uma dessas áreas o apelo à tolerância. Busca a originalidade na pesquisa, nos dados históricos constatados, na invenção de narradores, diálogos, a fim de promover mudança no próprio meio e difundir um apelo à posteridade.

Assim, a posição filosófica do *Tratado sobre a tolerância* em primeiro plano pode ser analisada como crítica destinada aos defensores da intolerância num contexto em que os partidários do dogmatismo impunham a “verdade revelada” à força, acreditando serem eles representantes credenciados do próprio Deus. Voltaire incide sua posição contrária ao privilégio da Igreja católica e de seu particularismo doutrinal, que se sobrepunha ao poder temporal. O pensado pelo filósofo não é apenas uma simples relativização das crenças, porém, mais do que isso, ele pensa a tolerância atribuindo-lhe um valor moral de defesa da condição humana.

A discussão acerca da tolerância também se estendeu ao *Dicionário Filosófico* (1764), onde Voltaire começa sua explicação do verbete *Tolerância* partindo da indagação do próprio conceito: “o que é a tolerância?” A resposta é simples, mas repleta de significação: “é o apanágio da humanidade”. O apanágio é uma destas palavras que do latim se herda e, ao longo do tempo, vai incorporando novas significações. Do vernáculo latino advém o *appanaticum* (*appanare* ou *adpanare*) que possui o sentido do simples “dar pão”. Na Antiguidade clássica, ao conceito ainda é incorporada a acepção de herança, aquela que os soberanos davam a algum filho homem, não primogênito, que deveria assumir a Coroa após a extinção da linhagem sucessória. Na Modernidade, o apanágio é atribuído à prerrogativa, ao atributo, à concessão de direitos.

Nenhuma das significações que ao longo do tempo fora se relacionando ao apanágio foge ao significado que Voltaire dá ao conceito de tolerância¹⁷. O altruísmo é incorporado em todas as situações: desde a ideia do saciar a fome, favorecer a herança a quem de direito até à pura concessão deste; tudo isso faltava à realidade protestante. Deste modo, Voltaire outra vez recorre ao exemplo. A bolsa de valores, como nas *Cartas filosóficas*, é um bom exemplo da tolerância, pois membros de diferentes crenças realizam seus comércios sem a preocupação de “ganhar almas para a sua religião”, mas, a partir do momento em que às consciências se incorporam “verdades” religiosas, a perseguição é a consequência imediata.

Segundo o patriarca de Ferney, “de todas as religiões, a cristã é sem dúvida aquela que mais deveria se inspirar na tolerância embora até agora os cristãos sejam os mais intolerantes de todos os homens”¹⁸. A inspiração proviria do próprio fundador da religião, Jesus, que ensinou a fraternidade, o amor ao próximo e, contrariamente, os concílios, como o de Nicéia em 325, estavam preocupados com as disputas teológicas sobre a natureza e os atributos de Deus. Essas contendas alimentaram guerras pela uniformidade doutrinal. E, contrariamente, Voltaire insiste em que “todos nós estamos repletos de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza”¹⁹.

Em mais um argumento a favor da tolerância, esta é pensada como advinda propriamente de uma lei natural, ou seja, essa lei não tem caráter subjetivo, não provém de um deus, não é posta num jogo interpretativo, mas o seu conteúdo legal se dá porque toca a humanidade num todo, de forma instintiva, do singular da raça a sua totalidade. No verbete lei natural do *Dicionário*, Voltaire precisa a noção:

B – Que é a lei natural?

A – O instinto que nos confere o sentimento de justiça.

B – O que os homens chamam de justo e injusto?

¹⁷ André Magnan admite em seu artigo “*Ces véritables voix humaines...*”: *Voltaire en histrion d'une tolérance théiste* que Voltaire não desconhece o sentido filológico do *apanágio*, tanto no sentido de herança que cabe ao filho mais novo de um rei deposto, assim, a Natureza, de modo figurado, reina sobre todas as coisas e a Tolerância, por conseguinte, é sempre a parte humana dos dons do seu reinado. Quanto na referência ao “pão” encontrado na raiz do *apanágio* este, será reintegrado no *Tratado* no cap. XX: “não se deve alimentar com bolotas aqueles que Deus digna-se alimentar com pão”. O autor do *Tratado*, anonimamente, participa da obra de Deus trabalhando numa *reforma natural* nas religiões fanáticas: “Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita” (Cap. XXV).

¹⁸ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p. 258.

¹⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Tolerância). Op.cit. p.469.

A – Tudo o que parece como tal ao universo inteiro. [...]

A – Sim, sim, torno a repetir. Há uma lei natural que consiste em não fazer o mal a outrem e não se alegrar com o mal feito²⁰.

Assim, a lei natural subsiste na ideia de justiça; e as outras leis positivas, por conseguinte, deveriam advir dessa ideia, como legítimas “filhas da natureza”. Munido dessa interpretação natural dada ao conceito de tolerância, Voltaire conclui analisando que em sua época: “é ainda mais natural para muitos esquecê-la”²¹. O sentimento de justiça não advém de uma auto-satisfação do homem, não é a benefício próprio a sua garantia, pelo contrário, ela é pensada a partir do outro, pois na relação humana já existe um sentimento moral que adverte sempre na presença do justo e do injusto.

O ideal de homem do século XVIII é aquele que não precisa de tutela. Necessita sim, da liberdade, a fim de associá-la à reforma político-econômica e no campo religioso. Seria necessária uma liberdade integral da pessoa: do falar, do escrever e, acima de tudo, a liberdade civil. É uma reviravolta que geraria:

À medida que o século corria, e o fenômeno conhecido como descristianização ou secularização ganhava força, a França via ao mesmo tempo o crescimento da indiferença e do liberalismo religiosos [...] e a adoção do ideal urbano da *honnêteté* ou *politesse* pelas elites das cidades, especialmente Paris. Tais elites desaprovavam cada vez mais o tratamento negativo aos protestantes como se estes não fossem dignos da sociedade polida e educada²².

Essa indiferença e esse liberalismo propiciaram várias e profundas mudanças na vida urbana do século XVIII. A primeira delas tocou a própria realidade, que clamava pela liberdade de consciência, pela seguridade individual e das propriedades e pelo direito ao trabalho. Os constantes avanços da Ciência não se coadunavam com a situação política, pois, na ciência a realidade é de constante quebra e abandono de antigos paradigmas e isso não funcionava no âmbito político. Por outro lado, os negócios da nobreza e do clero já não são modelos, pois a clausura comercial faz a França enfrentar uma forte recessão. Diante da crítica situação, pode-se lembrar dos efeitos da Reforma Protestante do século XVI, lugar fundamental onde o ideal secular

²⁰ Ibidem (Verbete Lei Natural), p. 360-361.

²¹ Idem.

²² RENWICK, John. Voltaire e a política da tolerância. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Editado por Nicholas Cronk. Trad. de Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010, p.228.

da valorização da razão e da importância do indivíduo demonstrou sua eficácia. Desse modo, os reformadores não quiseram aguardar “tesouros no céu”, mas os queriam agora. Sobre esta secularização registra Marramao, confirmando o conceito:

A partir do momento em que a Paz de Westphalia põe fim, no continente europeu, à longa e sanguinosa época das guerras civis confessionais, parece inverter definitivamente a lógica daquele processo, destruindo o ideal universalista da *respublica christiana* fundado no plurissecular contúbio entre Céu e Terra, *auctoritas* pontifícia e *potestas* imperial. A igreja perde seu papel de custódio essencial do poder político, enquanto este último se vê livre das responsabilidades inerentes diretamente à esfera religiosa²³.

Voltaire identifica na Inglaterra, no período em que esteve no exílio (1726 a 1728), elementos fortes de secularismo. Diversamente da França, o Reino Unido, marcadamente protestante, convive em paz com uma multiplicidade de seitas. Isso foi determinante na inspiração filosófica de Voltaire, expatriado, ele produz as *Cartas Filosóficas* (1734) e, como analisa Gargett²⁴, elas enunciam temas que marcam não só a obra de Voltaire, mas também a sua época em que a tolerância é benéfica para a vida social em todo o seu conjunto. E a intolerância, como a praticada entre seus concidadãos franceses, é íntima ao despotismo político. Sobre a Inglaterra, aponta Voltaire:

Este é o país das seitas. Um inglês, como homem livre, vai ao céu pelo caminho que lhe melhor aprouver. No entanto, cada um pode servir a Deus a seu modo, a verdadeira religião, é aquela onde se faz fortuna [...] ²⁵.

A própria fortuna seria o elemento propício de uma secularização obtida a partir do clima de paz e tolerância, ideais não só para a França, mas para todas as nações: viver num ambiente de abertura e de dinamismo no qual as seitas tivessem um estatuto legal e respeitassem a existência de outras porque, como observa Voltaire, essa multiplicidade as fragilizaria. O exemplo mais secular, sem dúvidas para Voltaire, estaria nas relações do comércio de valores onde os objetivos são atingidos na complementaridade:

O guebro trafica com o baniano, o judeu com o maometano, o deicola chinês com o brâmane, o cristão grego com o cristão romano, o cristão protestante com o cristão *quaker*. Não levantam o punhal uns contra os outros para conquistar almas para sua religião²⁶.

²³ MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 20-21.

²⁴ GARGETT, Graham. Voltaire, les protestants et le protestantisme, avant et dans le *Traité sur la tolérance*. Op.cit. p.24.

²⁵ VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986, p.55.

²⁶ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbete Tolerância). Op.cit. p.469-470.

A fim de justificar seu argumento, Voltaire insiste em que a garantia de uma atmosfera de bem-estar e tranquilidade de uma sociedade está naquilo que interessa a todos em conjunto. A Inglaterra e a Irlanda se interessam, como apresentado no capítulo 10 do *Tratado*, pela convivência pacífica com todas as religiões: os numerosos padres católicos que lá habitam pagam seus impostos e têm a garantia de todos os seus direitos e devem respeitar os das outras religiões. Assim ao apresentar exemplos, Voltaire registra de forma enfática:

Toma[ndo] a liberdade de convidar os que estão à testa do governo e os destinados aos grandes postos a examinarem com ponderação se devemos de fato temer que a doçura produza as mesmas revoltas que a crueldade faz nascer; se o que aconteceu em certas circunstâncias deve acontecer em outras; se os tempos, a opinião, os costumes são sempre os mesmos ²⁷.

Segundo Éliane Martin-Haag²⁸, há uma complexidade no espírito voltairiano, pois ele se situa sempre da perspectiva do progresso coletivo das luzes teóricas e morais. O projeto desta educação esclarecida deve chegar aos grandes do poder, a exemplo de Luís XV e seus ministros, até ao comum dos homens desde que se abram às “luzes”. Completando, Mota analisa que, “o pensamento de Voltaire seria uma especulação vã, um conhecimento inútil, se não contivesse uma moral, uma regra de conduta de vida²⁹”.

A moral que Voltaire insiste em inscrever no século XVIII deve exercer sua força de forma eficaz. Assim, ele apela outra vez ao efeito exemplar: passando em revista desde a mais elementar ideia do direito natural, que viria a ser a ideia basilar do direito humano, o “não faças o que não gostaria que te fizessem”; cruzando pelas culturas grega e latina, evidenciando primícias de tolerância nessas culturas. Desde a Mitologia, o povo grego respeita o direito sagrado de hospitalidade entre os deuses e os homens, independentemente de seus cultos ou línguas; assim como os romanos demonstram o grau de sua tolerância admitindo em seu convívio os periféricos de um Cristianismo nascente, a despeito de os cristãos dizerem ser Roma intolerante e cruel com sua crença.

²⁷ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p. 21.

²⁸ MARTIN-HAAG, Éliane. *Voltaire: du cartésianisme aux Lumières*. Paris: J. Vrin, 2002, p. 11.

²⁹ MOTA, Vladimir de Oliva. Consciência moral e tolerância religiosa no Sermão dos Cinquenta, de Voltaire. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 215.

O grau de aperfeiçoamento moral é medido tomando por base o livre exame, que aperfeiçoa costumes impondo a razão à vida dos homens e contribuindo sobremaneira aos efeitos da tolerância. Portanto, pôr a tolerância sob uma discussão de sua utilidade é correr um sério risco de pô-la numa rubrica meramente contingencial; ao contrário, ela deverá ser seguida como um “artigo de fé” da própria natureza. É intolerável, para Voltaire, a maneira como o vulgo fanático abarrota de adereços a História para, de algozes, se saírem de vítimas, apontando a seus grossos volumes do *Martyrologium Romanum* como demonstração da intolerância que também sofrera. A isso o filósofo rebate pondo as inúmeras acusações sob a cética descrença e deixando entrever a ironia que lhe é própria:

“[...] É verdade que, nos antigos martirologios, colocam-se quase todos os primeiros papas; mas a palavra martírio era tomada então apenas em sua verdadeira significação: *martírio* queria dizer *testemunho*, e não *suplicio* [...]”³⁰

A incoerência da Igreja católica apontada por Voltaire faz com que até a bíblia sirva de justificativa ao ato intolerante. Na esteira de Pierre Bayle no seu *Commentaire philosophique* sobre a palavra de Jesus em *Lucas 14,23* – “compele-os a entrar” – Voltaire segue esta influência e censura do mesmo modo a exegese fanática que justifica as desumanidades para impor uma convicção religiosa. Conforme Michael Heyd³¹, em Bayle é a liberdade da consciência, bem mais que a tolerância, que constitui o último valor cristão. Já em Voltaire se alarga o domínio da tolerância incluindo todas as crenças, cristãs ou não, demonstrando não ser mais a tolerância de domínio estritamente cristão, mas resolutamente secular e filosófica. Por isso é inadmissível, segundo Voltaire que “[...] o espírito de intolerância se apoie em razões muito más, já que por toda parte busca os menores pretextos [...]”³².

Nesse embate, Voltaire põe a discussão num jogo de avanços e recuos que seria impossível obter outra lógica, pois o campo da persuasão é de constante oposição. Como em outros momentos, não pensa numa reforma radical e definitiva, mas num processo de construção e aprimoramento, como Jean Dagen justifica:

³⁰ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit.p. 48.

³¹ HEYD, Michael. La tolérance et ses limites. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D'étude du XVIIIe siècle, 2002, p. 15.

³² VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p. 27.

Voltaire analisa os episódios da vida de Jesus que aparecem como fundamentos de uma religião de intolerância; mas, dando a todas as parábolas um valor simbólico, ele as reduz a triviais anedotas e a morte mesma de Jesus, por ordem de Pilatos, é tratada como um incidente político sem grande significação. Voltaire faz tirar dessas análises, que a intolerância e a perseguição não podem se desenvolver com o avanço do cristianismo; que os teólogos têm interpretado o Evangelho a fim de justificar seu exclusivismo; que os governos dominados por uma confissão cristã estão mais expostos a conflitos de ordem religiosa: o caso privilegiado é o da França católica que vem a assassinar Jean Calas, após ter revogado o Édito de Nantes³³.

Os teólogos jesuítas, sempre tomados por essa exegese unilateral, tentam interpretar e até forçar a pregação da doutrina cristã. Voltaire os critica. Aí estão Berthier, le Tellier e outros, como o abade Jean Novi de Caveirac³⁴ e o abade Malvaux³⁵, cada um em seu campo de trabalho unindo-o à intolerância para atingir o alvo protestante ou filosófico. Cassirer observa comentando a censura que faz Voltaire:

As zombarias com que Voltaire atormentava inexoravelmente a “física bíblica” parecem-nos hoje superadas e insípidas, mas um juízo histórico justo não deve esquecer que ele se defrontava, no século XVIII, com um adversário que era ainda mais sério e perigoso³⁶.

A pretensão do “príncipe das Luzes” não é minar a legitimidade da religião, até porque, “[...] onde quer que haja uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária: as leis protegem contra os crimes conhecidos, e a religião, contra os crimes secretos”³⁷. O forte papel da religião trabalhada em Voltaire é o de contenção social, pois há duas instâncias que exercem controle sobre instintos humanos, a saber: as leis e a religião. Tanto religião policiaria os crimes subjetivos, nos quais o temor do crente o faria refletir acerca do “juízo de seu deus” em relação a seus atos; quanto, objetivamente, as leis exerceriam domínio tácito sob as relações humanas, e infringi-las resultaria em coerção. Em Santos, a discussão do papel das crenças religiosas em Montesquieu se coaduna ao de Voltaire:

A crença numa religião é um fator de ordem e de equilíbrio político para a sociedade, que livra os homens do medo por meio da diminuição de sua

³³ DAGEN, Jean. Rousseau, Voltaire et la composition du *Traité*. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation Oxford, 2000, p. 97.

³⁴ Em 1758, esse abade publica a *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la Révocation de l'édit de Nantes pour servir de Réponse à la Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestans de France. Avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemi*.

³⁵ Em 1762, atribuído a este abade é publicado o *L'Accord de la Religion et de l'Humanité, Sur l'Intolérance*.

³⁶ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Op.cit.p. 78.

³⁷ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit.p. 113.

animalidade natural. Sem a religião, as pessoas podem perder o senso de referência, o ponto de orientação, e a sociedade, então, estaria estraçalhada pelas pressões das forças animais divergentes. Isto significa que o sagrado é fonte de norma e de harmonia social ³⁸.

Muito menos se pensa em desconstruir a ideia de Deus, que, comungando do mesmo pressuposto, é uma ideia útil, porque assume a dimensão do “freio moral” e também uma evidência metafísica. Deve-se desacreditar, contudo, o uso solerte que a religião confessional faz dele, pois o coloca mantendo uma engrenagem providencial obscurantista que demonstra a impossibilidade de conhecimento e de participação dos homens em seus negócios, em sua própria vida. Voltaire apela ao Teísmo³⁹ ou à Religião Natural, uma crença verdadeira na divindade que conjuga todos os homens na persuasão da existência de um Ser supremo bom e justo. A prova de sua existência está naquilo que toca os homens em sua totalidade e todas as crenças são apenas seitas desta religião.

O que é essa religião natural? Haverá um *depositum fidei* onde estarão doutrinas, dogmas e sacramentos? Certamente, não. Todas as suas motivações epistemológicas se aplicam em defesa da humanidade, livrando-a de todo particularismo. A crença de agora em diante deve postular o agir-moral tornado pela razão universal. O Deus do Teísmo remunera e vinga os malfeitos dos homens, mantém uma forte relação com os homens, mas não se confunde com eles. Toda relação direta entre Deus e os homens, repleta na bíblia, é falaciosa porque Deus não sacrifica a natureza em atos espetaculares. Em suma,

No conjunto, é a tendência inversa a que predomina: o princípio de liberdade de crença e de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que, para o Século das Luzes, é realmente determinante e característica. A consciência religiosa adquire uma nova forma, a fim de se afirmar de modo claro e firme. Essa forma não podia realizar-se sem uma inversão completa do sentimento religioso e dos fins da religião. Essa mudança decisiva produz-se no momento em que, no lugar do *pathos* religioso que agitava os séculos precedentes, os séculos das guerras de religião, surge um puro *ethos* religioso. A religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais⁴⁰.

³⁸ SANTOS, Antônio Carlos dos. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Op.cit.p. 276.

³⁹ Em 1751 Voltaire assume sua posição Teísta, não se sentindo mais próximo nem do Deísmo materialista de Diderot nem, sobretudo, do sensualismo ateu de Holbach que fez do Teísmo um sinônimo do ateísmo. Em Voltaire, o Teísmo evidencia originariamente a tripla mensagem: fé essencial, moral natural e tolerância universal Cf. VAN CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie. *Le “Traité sur la tolérance” de Voltaire um Champion des Lumières contre le fanatisme*. Paris: Champion, 1999, p.53; e sobretudo, MAGNAN, André. “Ces véritables voix humaines...: Voltaire en histrion d’une tolérance théiste”, *Qu’est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*, Ferney, Centre International d’étude du XVIIIe siècle, 2002, p.87 (nota 1).

⁴⁰ CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Op.cit. p. 225.

Voltaire escreve um *Sermão dos cinquenta* em 1762, contemporâneo ao *Tratado*, para analisar o *ethos* natural do religioso que subjaz pervertido nos dogmas clericais e na arrogância metafísica de algumas religiões. E suas propostas para a viabilidade da religião natural são as seguintes:

“A nossa [religião] é, em seu princípio, aquela do universo inteiro, pois adoramos um Ser supremo como todas as nações o adoram, praticamos a justiça que todas as nações ensinam, e rejeitamos todas essas mentiras que os povos exprobram-se uns aos outros [...] A religião deve ser conforme a moral, e universal como ela: assim, toda religião cujos dogmas ofendem a moral é certamente falsa”⁴¹.

O alerta segue no sentido de retirar da interpretação da religião natural qualquer prestígio. E, ao mesmo tempo, demonstra que, no substrato das manifestações “religiosas” primordiais, já se encontravam elementos desse Teísmo. Segundo Goldzink⁴², todos os povos começaram pela adoração simples a um poder natural superior (serpente, árvore, trovão etc.). Lá onde os primitivos começaram por instinto, o Teísmo já se descobria, pois essa religião é a mais antiga, a mais natural, a mais universal, a mais acessível aos simples e a mais comum aos sábios. Deste modo, a essa religião não cabe um sistema dogmático ininteligível e, muito menos, um aparelhamento litúrgico que a afaste da adoração simples e da justiça, atributos necessários para conhecer a universalidade de Deus e a própria condição humana. E, ainda, essa religião não se prende ao puramente teórico, mas mostra seus efeitos na eficiência moral, ou seja, sua realização está no sentido e na ação.

Voltaire, segundo observa Gustave Lanson⁴³, quer falar a Deus. O Deus que não cessa de aclarar os princípios das coisas, muito menos ignora os princípios de ação necessários ao bom convívio social; é o “Deus de todos os mundos” que, ligeiramente, aponta ao gênero humano, “aos átomos chamados homens”, entrevedo neles próprios a correção e a reforma a todo tipo de intolerância. Conclamando em apelo à fraternidade humana.

Voltaire atingido aqui, por uma prosa eloqüente e por uma grande poesia, que fora sua vocação, muitas das vezes inacabadas. Ele se liberta e nos liberta para a tolerância como ele a entende, de nossa mesquinhez e de nossos confinamentos. Ele nos comunica o impulso generoso da fraternidade

⁴¹ VOLTAIRE, Sermão dos cinquenta. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. *O outro como problema: O surgimento da tolerância na modernidade*. Op.cit.p. 225.

⁴² GOLDZINK, Jean. *Voltaire*. Col. Portraits littéraires. Paris: Hachette Supérieur, 1994, p. 161.

⁴³ LANSON, G. *Voltaire*. Paris: Librairie Hachette, 1960, p. 180.

humana, pelas diferenças dos costumes e das crenças. Exortação que não perdeu nada de seu entusiasmo e de sua relevância para nós ⁴⁴.

Os teóricos do Iluminismo, como observa Paul Hazard, “não quiseram deixar covardemente o mundo como o haviam encontrado. Ousaram. Foram possuídos a um ponto que parecemos hoje desconhecer, pela obsessão dos problemas essenciais” ⁴⁵. Essa possessão tomou conta de Voltaire motivando a destruição da esclerose do *ancien régime*, aqui na patologia da intolerância, que faz os homens esquecerem que são apenas pequenos átomos diante da grandeza do globo ou, até mesmo, diante do desconhecido.

O clamor do século XVIII é pela fraternidade, no entanto, os relatos mostram em sua maioria o contrário. As manifestações intolerantes povoaram o Século das Luzes, os precedentes e chegaram até a atualidade. No passado as querelas acerca das origens ou, até mesmo, uma bula papal, como foi a *Unigenitus*, fez repetir as disputas doutrinárias que, irremediavelmente, perpetraram o nascimento de novas seitas e mais cismas que geraram outras tantas guerras de religião. Segundo André Magnan ⁴⁶, como construção teológica, a intolerância é um conceito exclusivo; a tolerância, ao seu turno, na melhor das hipóteses, é uma limitação prática da intolerância, contingente, provisória, reversível, improcedente no conceito. A função da intolerância é de legitimar de forma absoluta uma Verdade exclusiva a qualquer tipo de tolerância, transcendendo a História e destinando-se a reinar universalmente.

A tolerância não pode ser compreendida de maneira uniforme porque a dimensão contingencial não a abandona. Contudo, sob a perspectiva da Modernidade, não se pode hesitar que o pensamento voltairiano exerceu uma forte influência, sem a prática de anacronismos, sobre o pensamento liberal, pois a tolerância integrou o pensamento republicano e os debates em torno da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789. Conformando a esta relação, Markovits ⁴⁷ mostra o percurso de que a problemática da tolerância, de religiosa que é, circulou em outros âmbitos da vida

⁴⁴ POMEAU, René. La Prière à Dieu: théisme et tolérance. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Op.cit. p.6.

⁴⁵ HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974 p. 10.

⁴⁶ MAGNAN, André. Voltaire en histrion. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney. Op.cit. p. 93.

⁴⁷ Cf. MARKOVITS, Francine. “Entre croire et savoir”, *La tolerance: pour un humanisme hérétique*, Org. Claude Sahel, Paris: Autrement, 1991, p. 132-151.

social tais como o poder e a economia. Voltaire, segundo a pesquisadora, se distingue no *Tratado* pela multiplicação de ângulos de aproximação e suas táticas. O filósofo alarga seu campo de pesquisa, aquilo que significava o livre exercício do pensamento agora também constitui o livre exercício da produção, dos negócios, do comércio. As duas liberdades são fundamentais à vida dos homens.

O *Tratado sobre a tolerância* se encerra com Voltaire apresentando a conclusão do processo judiciário, no dia 09 de março de 1765, à mesma corte de Toulouse que condenara toda a família Calas agora, a inocenta, e reabilita a memória de Jean Calas. No entanto, não se pode esquecer as marcas que o fanatismo deixara na família Calas e na sociedade. Suscitando, assim, a instituição de uma polêmica, diante do que poderia ser mais um relato da intolerância, como fora Sirven ou, mesmo, a noite de São Bartolomeu, entre outros; visando tocar a opinião pública, um processo jurídico é transformado por Voltaire no *affaire Calas*. Desta rápida evolução, Voltaire pôde tocar as mentes esclarecidas com suas reflexões, ao mesmo tempo, que lançou uma reflexão ao futuro.

Possa esse exemplo servir para inspirar aos homens a tolerância, sem a qual o fanatismo devastaria a terra, ou pelo menos a afligiria sempre! Sabemos que se trata, aqui, de apenas uma única família e que o furor das seitas fez perecer milhares; mas, hoje que uma sombra de paz deixa repousar todas as sociedades cristãs, após séculos de carnificinas, é nesse tempo de tranqüilidade que o infortúnio Calas deve causar maior impressão, algo como o trovão irrompendo na serenidade de um belo dia. Esses casos são raros, mas acontecem, e são o efeito dessa triste superstição que leva as almas fracas a imputarem crimes a todo aquele que não pensa como elas⁴⁸.

Ao fazer chegar às culturas e nações um plano universal acerca da tolerância, aparecem os traços da “personalidade voltairiana”, “um homem de letras”, que dá um caráter mais forte aos seus relatos. Tais relatos tocam a própria vida dos homens em família, no comércio, nas artes e nos ofícios, porque o homem está lá, como protagonista transformando a sua própria história. Por isso, o projeto voltairiano de tolerância civil tem nele seu principal aliado que, para além de ficar repisando disputas políticas e religiosas das nações, deverá ter sobre si o efeito propositivo de mudança da situação de vida em que se encontra, porquanto as “hidras fanáticas” sempre existirão mudando de nome, época e lugar, mas, segundo a prudência voltairiana: “no que me

⁴⁸ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p. 143.

tange, acredito que a verdade não deve mais esconder-se diante dos monstros e que não devemos abster-nos do alimento com medo de sermos envenenados⁴⁹”.

O antídoto a este veneno é a própria consciência que se esclarece rumo à tolerância. E o tipo de tolerância é aquela civil, pois, na distinção do *Dictionnaire de Trévoux* (Tomo VII, 1752), há dois tipos de tolerância, a eclesiástica e a civil. A tolerância eclesiástica é o suporte para alguns dogmas fundamentais. Os membros da igreja devem concordar sobre estes pontos, mesmo que haja divergências de pensamento, mas daquilo em que concordarem ser a Verdade deverá ser assumida num consenso pétreo. A tolerância civil, ou também conhecida como política, implica o direito de desfrutar dos benefícios da lei e de todos os privilégios da sociedade, independente de religião. É a essa última designação de tolerância na qual oltaire se apóia em sua discussão filosófica apresentando-a numa íntima associação ao recurso exemplar, a História propriamente dita.

⁴⁹ VOLTAIRE, *O filósofo ignorante*. In: Os Pensadores. XXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.335.

CAPÍTULO 2 – ELEMENTOS DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

No período de 1756, os enciclopedistas aguardam de Voltaire o verbete *História* para compor a *Encyclopédie*. Neste verbete, o filósofo demonstra, sobretudo, através das inúmeras cartas trocadas com d'Alembert, o seu descontentamento por tratar esta temática de maneira rápida e o filósofo confessa que ser este um tema sobre o qual é difícil seria impedi-lo de escrever um livro.

Surge, a partir desta inquietação, o seu *Essai sur les mœurs*, a obra mestra pela qual Voltaire decide aplicar a filosofia à história, reconstituindo a história não mais sob o influxo de uma teologia, e, sim, a partir dos acontecimentos políticos, ou seja, uma história humana propriamente dita. O requisito principal para a reescritura histórica, tomando a Filosofia como aliada, é a liberdade, o desvencilhar-se dos preconceitos a fim de escrever a história da humanidade a partir de fatos examinados, o que significa entender a realidade contingencial do espírito humano. Em outras palavras, o filósofo persegue um estudo histórico a partir do crivo crítico, afastando, assim, os adereços e as crônicas que apenas preenchem páginas com detalhes vãos.

É contemporâneo a esse grande estudo da História a que se propõe Voltaire o *Tratado sobre a tolerância*. A verve do estudioso da perspectiva histórica se espalha fortemente nesta obra. O objetivo deste capítulo é analisar o pensamento de Voltaire a partir dos argumentos que ele próprio recolhe tangenciados pela análise da História. É inegável que o filósofo faz parte de uma tradição que no século XVIII chama para a Filosofia o direito de analisar não somente a História, mas tantos outros ramos do conhecimento. De Voltaire se tem a contribuição da análise da História em bases filosóficas seguindo um método bastante simples, segundo Löwith: “recolher o maior número possível de fatos culturais significativos e interpretá-los pelo padrão da razão humana comum”⁵⁰. A este propósito, a partir do *Tratado*, o aspecto que Voltaire dá à História é inovador: parte de um fato concreto contemporâneo a ele próprio e, a partir deste, busca o auxílio da Antiguidade e da exegese do Antigo e Novo Testamento como expediente exemplar, crítico e fundante da tolerância civil.

A grande influência dos filósofos ingleses no pensamento do “Senhor de Voltaire” é real e, por muitas vezes, elucidada pelo próprio filósofo. O empirismo,

⁵⁰ Cf.: LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991, p.110.

enquanto método de investigação e análise segura da realidade, foi conformando os textos e pautando as discussões surgidas no seu exílio em Londres. A Inglaterra era a mais pura representação de um lugar propício para o cultivo do conhecimento, pois lá os homens são vistos não por suas condições, mas pelos seus méritos. O sentimento republicano nutrido neste ambiente fermenta no filósofo, segundo Lanson, a mais plena exaltação da liberdade⁵¹. Nas ciências, Voltaire elogia o método experimental de Bacon e as demonstrações de Locke e Newton que criticam severamente a posição escolástica.

Nas *Cartas filosóficas*⁵², Voltaire dedica especial atenção aos três representantes do empirismo e às suas contribuições para a filosofia experimental. Bacon foi denominado “precursor da filosofia, um escritor elegante, um historiador, um homem cultivado”. Do Sr. Locke, afirma que “desenvolveu a razão humana para o homem apoiado no archote da física. Em vez de definir de um só golpe aquilo que não conhecemos, examina por graus aquilo que queremos conhecer”. Voltaire destinou a Newton uma extensão maior de cartas mostrando os avanços que esse filósofo pôde fazer com relação aos de Descartes. Mesmo em diferentes períodos e, principalmente, em diferentes relações entre o poder civil e os avanços das ciências, Voltaire acentua que “as descobertas do Cavaleiro Newton, que lhe deram reputação universal, referem-se ao sistema do mundo, à luz, ao infinito em geometria e, enfim, à cronologia, divertimentos de sua hora de descanso”.

Seja como for, as influências eram notadas e quanto a Newton, segundo Mota, a sua física e metafísica foram constitutivas das ideias de Voltaire sobre universo, Deus e moral⁵³. Especificamente a discussão científica deste filósofo que pôde se incorporar àquela moral foi tomada de empréstimo por Voltaire. E a pesquisa empreendida não foi periférica; pelo contrário, Voltaire fez surgir seus *Elementos da filosofia de Newton* (1738), que representou a porta de entrada do newtonianismo na França. Com este argumento científico Voltaire busca no século XVII os fundamentos da filosofia do seu século: a experiência, o cálculo, a demonstração, conceitos explanados por Locke, Bacon e Newton que iriam constituir-se o método racional a ser traçado.

⁵¹ LANSON, G. *Voltaire*. Op.cit. p.38.

⁵² VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Op.cit. cartas XII, XIII e XIV.

⁵³ Cf.: MOTA, Vladimir de Oliva. *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010, p.91).

O método experimental herdado auxiliou sobremaneira no estudo da História empreendido por Voltaire. Pelo fato, como anota Cassirer, que o século XVIII traz como um dos seus métodos o tratamento da dúvida para com os processos históricos impondo-lhes uma investigação empírica⁵⁴. Desse modo, tomando a história como objeto de estudo, Voltaire posiciona-se de forma original e independente, inaugurando uma abordagem no seu *Essai sur les mœurs*, tal seja, a de elevar a história acima das contingências humanas simplesmente. Subjaz em sua análise o anseio de tomá-la como aliada a fim de retratar o “espírito dos tempos ou das nações” para além do individual e do ocasional. “Deveria ser possível realizar em história uma ciência análoga à de Newton, reduzindo os fatos a leis” – conclui Cassirer⁵⁵.

Voltaire inventará o conceito de “filosofia da história”⁵⁶ para marcar a distinção crucial entre a acepção moderna e a concepção teológica de história. O autor, dentre tantos aspectos que marcam esta concepção filosófica nascente, no desenrolar da interpretação, prepara o novo terreno conceitual mantendo a dicotomia entre um princípio da vontade de Deus e, portanto, da providência divina, e outro da vontade do homem e da razão humana. É a este último aspecto, humano propriamente dito, o filósofo se apegava em revista à História, suscitando o debate e alertando com sua crítica interpretativa o quanto de arengas, fábulas e mitos o homem colecionou ao compor as suas narrativas.

Voltaire se opõe a uma concepção de história providencial, de matriz agostiniana, o que não significa dizer que ele negue a Providência. O filósofo instaura uma ideia de história em base científica, técnica e moral. Isso significa dizer que há critérios para se recompor a história:

Exigem-se dos historiadores modernos mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção aos usos, às leis, aos costumes, ao comércio, às finanças, à agricultura, à população⁵⁷.

Em outras palavras, esta revisão histórica proposta por Voltaire só poderá acontecer na medida em que a ideia de humanidade associa-se a homens independentes da providência e que possam organizar uma teoria do progresso, algo laico, que se

⁵⁴ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Op.cit.p.250.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 290.

⁵⁶ Conceito formulado pela primeira vez no *Ensaio sobre os costumes*: “é preciso ler a história em *philosophe*”. Cf. *Essai sur les mœurs*. Paris: Garnier, 1963.

⁵⁷ VOLTAIRE. *Filosofia da História*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.25.

resuma à evolução do próprio homem e de seus costumes. Apenas desse modo pode-se perguntar por uma história útil, a qual conclui Voltaire: “ensina nossos deveres e direitos, sem parecer que pretende ensiná-los”⁵⁸.

Essa consequência moral visa assumir o seu lugar frente ao esquema de criação cristão. “Como diz J.Bury, o homem teve de inventar uma teoria mais modesta a respeito do seu sentido, circunscrita à sua pequena terra, e o século XVIII respondeu à sua questão através da teoria de um progresso laborioso mas gradual”⁵⁹. Desse modo, o alvo do historiador será recompor para a humanidade seu próprio passado sem que com isto se torne refém de uma facção ou de um povo. Ele, isentando-se da facção, assume o discurso racional sobre a trajetória dos humanos a partir de um novo núcleo referencial interpretativo, a saber, a ideia própria de humanidade. Assim pensando, ao reconstituir a história, o historiador contribui para o esclarecimento dos homens.

Está por trás desse esclarecimento a função do preceptor que, de fato, esclareça a humanidade subtraindo dela a ilusão, “iluminando” os efeitos fantásticos que existem na história: as sátiras, as imprecisões, as falhas das pretensas histórias universais e, alertando, a quem se debruça por fazer entender a história, rara tarefa segundo Voltaire, a necessidade, de muitos preceitos e pouco adereço, ou seja, “se queres arengar, vai discursar diante do senado de Roma; se queres escrever história, dize-nos somente a verdade” - pronuncia Voltaire⁶⁰.

Uma história, portanto, que admite mistérios não poderá ser aquela escrita por homens, ou seja, “não tem nada em comum com a débil razão de todos os povos do universo”⁶¹. A história sob o prisma voltairiano é colocada como problema e não como dogmática com características de uma aquisição definitiva. O problema histórico é compreender o mundo atual, segundo Voltaire. Esta atitude não significa apenas um olhar para o passado pela ótica cronológica, mas o seguimento de uma metodologia, como apresenta o filósofo no prólogo do *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*:

O escopo deste trabalho não é indicar em que ano um príncipe indigno de ser conhecido sucedeu a um príncipe bárbaro, numa nação igualmente bárbara.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁹ BURY, J. *apud* LÖWITZ, Karl. *O sentido da história*. Op.cit. p. 111.

⁶⁰ VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.p.23 -24.

⁶¹ *Ibidem*, p. 13.

Se tivéssemos a infelicidade de poder meter na cabeça a sequência cronológica de todas as dinastias, não ficaríamos sabendo senão palavras. Devemos tanto conhecer as grandes ações dos soberanos que tornaram seus povos melhores e mais felizes, como ignorar os reis vulgares, cuja lembrança viria apenas sobrecarregar-nos a memória ⁶².

Sob esta ótica, o núcleo da historiografia moderna “passa a ser a obra e não a figura espetacular de um grande rei, o crescimento intelectual e social de um país e não as conquistas territoriais” ⁶³. A preocupação não deve se voltar a detalhes vãos; é preciso limitar as escolhas na construção das imagens dos grandes personagens históricos, eles “são como um vasto armazém, onde cada qual vai sortir-se daquilo que necessita” ⁶⁴. E ao historiador que se propõe esta tarefa lhe é imposto o dever crítico-filosófico de inferir o modo e a maneira com que a humanidade tem tomado posse de sua capacidade racional.

Assim sendo, há uma dicotomia entre a ideia filosófica de história e a história como sucessão de períodos, datas, como em sentido lato se concebe. A esta última Voltaire jamais concede esta conceituação porque não passa de sequência de palavras e fatos, o que dá margem ao “historiador” para formular seu discurso de modo tendencioso e fictício, simplesmente, intencionado em tomar partido de seu país, de sua religião ou de suas ideias. A concepção filosófica de história em Voltaire não gravita no terreno das probabilidades, das fábulas e sátiras de um governo ou povo; ao contrário, seu entendimento está para além das fantasiosas genealogias dos povos, mas do começar dos homens em tatear sua própria história, pondo em segundo plano o auxílio dos mitos e do finalismo das causas.

Esse avanço não se dá de forma repentina: “foram necessários ferreiros, carpinteiros, pedreiros, lavradores, antes de aparecer um homem que tivesse suficiente tempo livre para meditar. Todas as artes manuais certamente precederam a metafísica de vários séculos” ⁶⁵. É por isso que, para o filósofo, “a história é recente” ⁶⁶, porque os relatos genealógicos dos povos e nações, por não haver reflexão crítica, são visivelmente mitos; pela privação da escrita e, assim, de todo conhecimento que se tem

⁶² VOLTAIRE. *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. Trad. de J. Brito Broca. In: Clássicos Jackson. XXXII. Voltaire. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958. p.117

⁶³ MENEZES, E. História e humanidade: Voltaire, crítico Bossuet. *Cad. Hist. Fil.Ci.*, Campinas, Série 3, v.12, n.1-2, p.369, jan.-dez.2002

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ VOLTAIRE. *Filosofia da História*. Op.cit. p.48.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 7.

a partir dessa ferramenta. O homem contentara-se com os preceptores que apelavam cada vez mais a uma fé resignada em relação ao conhecimento da história.

Ao invés de um conformismo no modo de se dispor a entender a história à maneira fideísta, a historiografia crítica de Voltaire renuncia às “prosopopeias e aos apanágios da ficção” e assenta os alicerces no método, na maneira e estilo de se escrever a história a partir dos costumes. Assim, mais uma vez Voltaire enceta qual o método da reescritura da história *en philosophe*:

Um homem que deseja instruir-se é obrigado a restringir-se à linha dos grandes acontecimentos, a descartar todos os pequenos fatos particulares que venham perturbá-la: ele apreende, na torrente das revoluções, o espírito dos tempos e os costumes dos povos⁶⁷.

Os homens transformam-se em autores e aprendizes de sua própria trajetória. Aprender é a substantivação que caracterizará todo século: sair do estado de ignorância é saber que a barbárie se transforma em risco supremo de um povo, um negativo que se encontra à espreita do estado civilizado. A história se torna a melhor preceptora dos povos, uma ocupação necessária para se entender o passado e dele retirar os elementos que podem esclarecer e transformar a humanidade. Maria das Graças de Souza alerta neste sentido:

A filosofia da história de Voltaire não é apenas uma laicização da história linear de matriz agostiniana, ou uma mera transposição das categorias cristãs para o plano do profano. [...] a história é para Voltaire a trajetória da civilização, entendida aqui como o conjunto dos desenvolvimentos produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanharam esse desenvolvimento⁶⁸.

Outrossim, a moderna concepção de história discernida por Voltaire suplanta a antiga concepção que se contentava em apenas esboçar o devir dos homens e das coisas para prender-se à noção de vontade humana livre, a fim de fornecer uma detalhada explicação crítica. Para o filósofo, por trás dessas noções humanas, está assentado um otimismo histórico que, a cada passo da humanidade, estará num plano racionalmente organizado rumo ao melhor, que não representa, por um lado, um *télos* necessário, mas otimista com relação aos homens em sua plenitude de civilização. É necessário, portanto, desacreditar os comportamentos absurdos, os raciocínios estúpidos que justificaram as piores crueldades. Ao historiador impõem-se alguns pré-requisitos: não

⁶⁷ VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Op.cit. p.27.

⁶⁸ SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.p. 114.

negligenciar as informações, penetrar no espírito dos tempos e, acima de tudo, emancipar a consciência histórica.

O homem autônomo como construção do tempo tende a imbricar o espírito moderno e o espírito histórico num movimento de correlação, assumindo para si um interesse investigativo. Enquanto experimenta o percurso da humanidade, põe em sua conta o abandono do passado fantasmagórico. Cabe ao homem criar o seu destino e construir o seu próprio futuro. Desse modo, ao associar filosofia e história, Voltaire ressalta que o homem moderno deve aspirar à interpretação precisa da cena do mundo, sendo necessário que ele se esclareça e reflita, pois ele próprio se reconhecerá como agente desse processo gradual que é refletido na história.

Assim sendo, sob esse mesmo ponto de vista, diz Pierre Bayle que o historiador, se quiser levar a cabo sua pesquisa, deve despojar-se da adulação e do espírito de maledicência e tomar como exemplo os estoicos, os quais nenhuma paixão agitava. Assim, ressentimentos, mágoas pessoais a qualquer época, império ou rei devem ficar restritos ao foro íntimo. A característica fundamental será preocupar-se única e exclusivamente pelos interesses da verdade, sacrificando todo o resto, seja uma injúria, seja o amor à pátria. Ao exercer sua função, o historiador é como

Um Melquisedeque, sem pai, sem mãe e sem genealogia. Se lhe perguntarem donde veio, deverá responder: não sou francês, nem alemão, nem inglês ou espanhol; sou habitante do mundo; não estou a serviço do imperador, nem do rei da França, mas somente a serviço da verdade; essa é a minha única rainha, só a ela prestei juramento de obediência⁶⁹.

A conclusão apontada é de que o historiador-Melquisedeque de Bayle é o filósofo-militante em Voltaire, pois as intenções de ambos se associam de forma clara: a busca pela verdade é o objetivo e o método de suas filosofias, sacrificando todo o resto para defender o ponto de vista pragmático de suas ideias.

2.1 - TOLERÂNCIA: EMPREGO POSITIVO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Em Voltaire, sua “filosofia militante” não tratará conceito que lhe é tão caro, como também a sua época, como fora a história sem que com isso não se busque um

⁶⁹Cf. BAYLE, 1962 *apud* CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Op.cit. p.281.

emprego positivo na moral e nos costumes de sua atualidade. Assim, um tema tão candente assume grande relevância, encontrando-se como pano de fundo da maioria dos seus escritos, a tolerância.

A tolerância, portanto, é uma forte aliada que o filósofo encontra para ser o único e exclusivo apanágio da humanidade, como já se disse do verbete *Tolerância* do *Dicionário Filosófico*. Assim anotado, a primeira das leis é tomada da própria natureza: a capacidade tolerante do perdão às fraquezas e aos erros que qualquer um comete. Isso resume o que para Voltaire significa a tolerância como incorporação do processo histórico. Dito de outro modo, os erros crassos impostos doutrinariamente, que os historiadores vulgares vão colecionando dos bárbaros e dos reinados também bárbaros, não merecerão de Voltaire nenhuma absolvição como se fossem simplesmente fraquezas ou pequenas falhas, porque não o são. Elas trazem em seu conteúdo a força de convencer pela argumentação, aliados ao medo e às imprecisões que marcam uma geração, a qual, vivendo à risca as prescrições do espírito fanático, convive entre o temor e o ódio.

Esta perspectiva tolerante se dirige a uma situação totalmente diversa da que os adversários desta propagavam e sustenta o argumento da capacidade de o homem defender e perseguir as suas opiniões e ser respeitado por isso, porque é inadmissível a Voltaire “que qualquer particular persiga outro homem, seu irmão, porque não participa de suas opiniões”⁷⁰. A essa perseguição se dá o nome de intolerância que assusta quando coadunada com a história, pois se torna alvo certo para justificativas e para o apoio aos comportamentos e atitudes colecionadas pelo vulgo fanático.

Logo, o estudo da história não é uma apreensão meramente intelectual; mais do que isso, ela deverá ter um efeito modelar na vida dos homens. “Aniquilem o estudo da história, e verão talvez dias de são Bartolomeu na França e Cromwells na Inglaterra”⁷¹

Assim, nada melhor que o notável exemplo da família Calas que no texto-base da pesquisa, o *Tratado sobre a tolerância*, é relacionado com um vastíssimo estudo da história, povoando a grande maioria dos capítulos desta obra. O panorama que Voltaire traça a partir da História, basicamente, parte de um universo histórico contemporâneo a si e aos seus, ou mesmo com a viva lembrança do autor e da França do século XVIII,

⁷⁰ *Ibidem*, p.297.

⁷¹ *Ibidem*, p.16.

como foram às consequências da Reforma ou da revogação do Edito de Nantes. A história compreendida por Voltaire no *Tratado*, aqui ou ali, servirá como critério de apresentação em alguns momentos, caráter exemplar ou critério empírico noutros.

O *Tratado* começa com dois capítulos que fazem um grande expediente para apresentar o que viria a se caracterizar como *affaire Calas*, um vasto resumo da morte de Jean Calas e suas consequências. Do capítulo III, *Ideia da reforma do século XVI*, em diante, a perspectiva histórica é apresentada com a gênese da Reforma protestante, com seus eventos e os traços fundamentais que a marcaram. Precisamente aqui, comparece a ideia que Voltaire vem ditando ao longo da discussão em torno da história: reafirmar o interesse pela verdade. E, neste sentido, esta se apresenta como argumentação estabelecida a partir de eventos ligados por meio de relações causais, ou seja, dos abusos políticos e morais exercidos pela igreja católica quando o papa Alexandre VI compra em público sua tiara, auxiliado pelo seu filho, o cardeal Borgia; ou quando se põe em prática a forte simonia do seu sucessor Leão X, que “para pagar seus prazeres, traficou com indulgências como se fossem gêneros alimentícios num mercado público”⁷². Até o Renascimento, que prestou sua contribuição às artes e letras, provocou nos espíritos uma queixa contra os excessos. Essa é a crítica que a sã consciência faz surgir de forma legítima.

Tal crítica foi gestada em meio ao descontentamento da ortodoxia da cristandade e abalava as estruturas políticas já obsoletas do *Antigo Regime* gerando, assim, contendas entre uma coletividade que começava a se revoltar com os desmandos da união entre Igreja e Estado: seja das grandes dispensas geradas pelas anatas que anualmente os países deveriam pagar à Santa Sé, seja da doutrina do purgatório que motivava as confissões auriculares e, por conseguinte, aumentavam as cômputas dos monges e o controle social, favorecendo o comércio constante de relíquias, os excessivos concílios, sendo maior, a cada um deles, a quantidade de dogmas a serem professados gerando, assim, insatisfação por parte do grupo “protestante”, tendo como consequência imediata a perseguição e a morte na fogueira.

E eis qual foi essa execução: eram suspensos na ponta de um comprido poste que oscilava sobre uma árvore; acendia-se uma grande fogueira, sobre a qual o poste era abaixado e erguido alternadamente; assim experimentavam aos

⁷² VOLTAIRE. *Tratado*. Op.cit. p.17.

poucos os tormentos da morte, até expiarem através do mais longo e terrível suplício que a barbárie jamais inventou ⁷³.

A este processo deu-se o nome de inquisição, a que Voltaire, ironicamente, tendo posto este verbete no *Dicionário filosófico*, diz ter sido “uma invenção admirável e totalmente cristã para tornar o papa e os monges mais poderosos e para tornar hipócrita todo um reino” ⁷⁴. Fundada por São Domingos, tendo como principal mentor do Santo Ofício Luís de Páramo, ambos utilizam-se das escrituras para a justificação das perseguições e dos métodos por eles utilizados. E suegem as prescrições do hábito, como o *sambenito*⁷⁵, que o Santo Ofício forçava os hereges a usarem, rememorando as peles que Deus forçou Adão e Eva a utilizarem quando expulsos do Éden; e surge o confisco de todos os bens daqueles que recebem a condenação por este mesmo tribunal, recordando, mais uma vez, a privação que Deus impõe a Adão de usufruir de seus bens imóveis que possuía no paraíso etc. Assim, estes métodos duraram por muito tempo e a cada pontífice outros aliados se juntavam, utilizando-se de novos métodos e das mais fraudulentas compensações para que, por exemplo, os membros de uma família se denunciasses mutuamente se necessidade de provas ou acareações.

Não importa que, como diz Voltaire, o conde de Aranda, em 1766, expulse os jesuítas do reino da Espanha, “apareando as garras e limando os dentes do monstro; mas ele ainda respira” ⁷⁶. E a este perigo iminente Voltaire reconhece como real porque, neste devir histórico, tudo muda.

Assim, perseguidos também passaram a perseguir. A partir da resistência, puderam também se armar e tornaram-se pacientes a fim de estabelecer a liberdade que pretendiam, mas, no desenrolar deste processo, aqui e ali na França, estouravam rebeliões protestantes que imitavam a crueldade de seus inimigos. Nada comparável ao dia 24 de agosto de 1572, a noite de São Bartolomeu, quando o rei Carlos IX manda massacrar todos os protestantes de Paris e das províncias. Para os católicos, é uma data lembrada todos os anos com um *Te Deum*, para demonstração de poder comprovado através da “verdadeira religião”; para os protestantes, é data para chorar seus mortos e, ao tempo, de buscar vingança. Daí em diante, novas guerras civis foram gestadas.

⁷³ *Ibidem*, p.18.

⁷⁴ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Inquisição). Op.cit. p.344.

⁷⁵ Roupão amarelo que deviam vestir aqueles que haviam sido condenados à fogueira pela inquisição (NT).

⁷⁶ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Inquisição). Op.cit. p.346.

De modo geral, os eventos causais: abusos políticos e morais, crítica, perseguição, resistência e novas guerras civis não seguiram uma ordem fixa como a apresentada por Voltaire em sua discussão, mas esta representa uma construção argumentativa a fim de demonstrar a origem dessa mesma corrente, de modo que se entendam as estratégias fundamentais onde estão fixadas as razões de cada personagem. Mediante os “fanáticos do populacho”, os heréticos, os Vaudeses, “os habitantes do Mérindol e de Cabrière”, o filósofo da história busca apresentar os motivos de cada um e, para além de tomar partido, tenta demonstrar em que as ações deles contribuíram para o avanço da barbárie social. A argumentação de Voltaire, com certeza, faz com que o discurso da defesa dos pontos de vista volte a cada qual sendo seu próprio discurso de acusação, podendo essa ser uma das utilidades do estudo da História.

2.2 - O EXEMPLO DA ANTIGUIDADE NO *TRATADO*

A releitura histórica que Voltaire faz, ao longo da construção de sua argumentação no *Tratado*, começando por examinar as práticas grega e romana, encaminha seu leitor à noção de que apenas o Cristianismo construiu em torno da intolerância religiosa uma verdade absoluta. O filósofo conduz sua reflexão num longo trajeto de análise e consideração da história das religiões antigas, abandonando, por um momento, a relação católico-protestante que é mais premente na realidade do seu século. Ele, em alguns momentos, analisa a História; noutros, desce ao cerne da exegese bíblica elencando, em algumas ocasiões, personagens, abalizando sua discussão na segurança do empirismo etc. Esse grande giro que realiza o “patriarca de Ferney” não é sem razão; pelo contrário, todos os fatos que aos poucos vão se juntando na tessitura do *Tratado sobre a tolerância* têm razões e motivações de estar ali e fazer parte da originalidade conceitual da tolerância universal.

A análise de Voltaire começa pela Grécia antiga que sempre convivera na harmonia e no respeito às mais diversas crenças, segundo ele. O politeísmo, a despeito de representar um entrave ao saudável convívio da *pólis*, representando uma rivalidade entre culturas, ao contrário, concebia a manutenção das liberdades de culto e de opinião. As libações realizadas no panteão ou nas conquistas de terra uniam sempre o culto aos “deuses familiares”, mais também aos deuses do lugar conquistado ou até mesmo a um “deus desconhecido”.

Todos os povos de cuja história temos algum conhecimento consideravam suas diferentes religiões como pontos de união entre eles: tratava-se de uma associação do gênero humano. Havia uma espécie de direito de hospitalidade entre os deuses como entre os homens. Um estrangeiro, chegando a uma cidade, começava por adorar os deuses locais. Não se deixava de venerar nem mesmo os deuses do inimigo. Os troianos dirigiam preces aos deuses que combatiam pelos gregos⁷⁷.

O filósofo pinça da Grécia o exemplo de Sócrates como sendo “o único que os gregos fizeram morrer por suas opiniões”. Essa figura tutelar é tomada como exemplo nas literaturas não só de Voltaire como de Rousseau e Diderot⁷⁸, sendo que estes adotam uma perspectiva apologética, devotando ao filósofo da antiguidade o “martírio pela liberdade de pensamento”, enquanto Rousseau adota uma perspectiva crítica e, no fim de sua vida, o inscreve no rol dos sofistas, ou melhor, um “hábil sofista”⁷⁹. Particularmente na obra de Voltaire, Sócrates é uma figura que aparece em alguns momentos ou, especificamente, na *Filosofia da história*, ou no *Tratado sobre Tolerância* sempre a serviço de uma mesma causa: na demonstração de que, quer seja no século IV a.C., quer seja na França do século XVIII, a filosofia, o conhecimento especulativo que supõe a liberdade, continua a ser atacado pelo comportamento fanático.

Para Volpilhac-Auger⁸⁰, a intenção de Voltaire é trazer Sócrates à discussão do *Tratado* e, conseqüentemente, para defesa póstuma de Calas e contra a intolerância. Por um lado, além de ser um personagem bem conhecido por ele e bastante utilizado em seus textos, é certo que os aspectos que rondam a filosofia socrática nunca se esgotam. Por outro lado, Sócrates é um personagem bem familiar a seus leitores, tendo um papel bem definido como representante da luta da filosofia contra os poderes constituídos. Segundo afirma ainda a pesquisadora, Voltaire cria em Sócrates um personagem que servirá aos seus propósitos de readmitir o processo socrático da antiguidade e trazê-lo para confronto com o “caso Calas”, ambos, vítimas de infundadas acusações, desferidas, respectivamente, por um “partido furioso” e pelo “vulgo fanático.

⁷⁷ VOLTAIRE. *Tratado*. Op.cit. p.35.

⁷⁸ Cf. Artigo de TROUSSON, R. *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience em face du mythe*, Paris, 1967.

⁷⁹ TROUSSON, Raymond *et al* (dir.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (L'article Socrate), Paris: Honoré Champion, 2006.

⁸⁰ VOLPILHAC-AUGER, Catherine. “Saint Socrate, ou la tolérance selon les Grecs”. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Op.cit. p.13.

A ironia da própria cultura grega é demonstrada por Voltaire: os homens creem em seus deuses e possuem uma estreita relação com os outros homens, mesmo em meio a constantes guerras. Disso dão provas o direito à hospitalidade, o respeito às crenças estrangeiras, os sacrifícios oferecidos aos deuses dos países conquistados e, além do mais, a convivência tolerável com os partidários do epicurismo, que negavam verdades fundamentais para os gregos, como a providência e a existência de uma alma.

O fim de sua análise da cultura grega mostra a dicotomia das guerras helênicas e das chamadas “guerras santas” que povoam as historiografias confessionais. A crítica se dirige ao abade Malvaux que, contemporâneo ao *Tratado*, havia publicado o seu *L'accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance* (1762) tentando, em algum momento, correlacionar a guerra dos fócios (356 a.C) com as razões da Noite de São Bartolomeu (1572), o que representou para Voltaire um forçar, inescrupulosamente, os relatos históricos já que o primeiro embate possuía razões geográficas e conquistas territoriais, enquanto o último pertencia ao absurdo de comportamento, pelo qual os dogmas e os argumentos da teologia forçavam seus conteúdos a promover a violência entre os homens. Os gregos seriam incapazes de combater por opinião, conclui Voltaire.

Com relação aos romanos, Voltaire inicia sua análise sobre a tolerância deste povo a partir da conclusão dos relatos históricos: “entre os antigos romanos, desde Rômulo até os tempos em que os cristãos disputaram com os sacerdotes do Império, não encontrei um único homem perseguido por suas opiniões”⁸¹. E o filósofo recorre ao testemunho dos “homens de letras” do Império Romano. Lucrécio, Cícero e Plínio são trazidos à discussão para provar que, mesmo diante de todo o ceticismo praticado por eles contra Deus, a ordem natural, a imortalidade da alma, contestada por Sêneca e também incluída na discussão, nenhuma dessas especulações desenvolvida por esses pensadores conduziram a perseguições por motivos religiosos.

Abre-se um parênteses no desenvolvimento do capítulo VIII *Se os romanos foram tolerantes* para o filósofo creditar confiança nos Evangelhos: “abominemos essas máximas e, quando muito, perdoemos um povo que os evangelhos não iluminam”⁸². Qual é o significado nesse momento da apologia ao livro sagrado dos cristãos? Faz Voltaire uma profissão de fé? Duas perguntas que têm graus de importância, pelo

⁸¹ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.39.

⁸² *Idem*.

menos, no momento, distintos. Não se pode esquecer que, por trás de toda a discussão do *Tratado*, há o objetivo de esclarecimento, da defesa de um ponto de vista que deverá acender nas mentes a opinião saudável da tolerância. Essa é uma ocasião em que em seu discurso Voltaire é ambíguo⁸³ dando crédito ao texto-base dos cristãos que em outros momentos criticará.

Por um lado, Voltaire nunca negara os válidos ensinamentos dos evangelhos quando estes demonstram a misericórdia, a compaixão e a tolerância. Por outro lado, ele reconhece a existência de Deus, mas não se adapta a nenhum credo, pois a existência do ser supremo em sua interpretação deverá possuir o apelo da moral universal, que não se inscreve apenas nas rubricas de um ou outro credo. Dando competência ao Livro, Voltaire antecipa a crítica que fará ao ateísmo, que, junto com o fanatismo, ressaltando as devidas proporções, dissolve as relações sociais servindo, por vezes, de justificativas às piores atrocidades. A distinção que se faz necessária é entre o ceticismo dos cultores da razão da antiga Roma e o ateísmo.

O ceticismo destes historiadores, filósofos, oradores representava práticas pessoais, nas quais desenvolviam suas ideias especulativas, ao mesmo tempo em que guardavam as leis do império, sendo uma delas o direito ao livre exercício dos cultos. O ateísmo, por sua vez, acenava para uma descrença na existência de um deus; e aí estava o risco, pois, para Voltaire, rejeitando todo tipo de crença, o ateu também não creia nas leis; desse modo, “um ateu argumentador, violento e poderoso seria um flagelo tão funesto quanto um supersticioso sanguinário”⁸⁴. Em Voltaire não haverá chances de virtudes no ateísmo, mesmo que esse seja menos funesto que o fanatismo.

Na continuação da pesquisa junto à antiguidade romana, Voltaire toma a mesma exigência da crítica histórica para seu trabalho, agora de exegeta, na análise do cristianismo junto a esta cultura. Os judeus, por conseguinte, já viviam no Império Romano desde as guerras púnicas e, sob Augusto, ergueram sinagogas. Até os tempos modernos, segundo Voltaire, convivem tolerados pelo “sagrado direito dos povos”. Quanto aos cristãos, surgem diversos relatos do “magistério apostólico” acusando terem

⁸³ Em 22 de fevereiro de 1764, Voltaire escreve a Turgot: “Parece que você adivinhou que a *Tolerância* é um trabalhador que faz facas de dois gumes. As pessoas que têm um bom faro podem suspeitar que o bom padre, amigo da tolerância, não é inimigo da indiferença” (D11718). Marie-Hélène Cotoni justifica essa oscilação em torno da Tolerância em seu estudo *Ambivalences et ambigüités dans le Traité sur la tolérance*, p. 174-190, 2000.

⁸⁴ VOLTAIRE. *Tratado*. Op.cit. p.113.

sido eles perseguidos pelos mesmos romanos que sempre foram tolerantes com as outras seitas do império. A estratégia de Voltaire muda e ele recorrerá às próprias bases doutrinárias e históricas do Cristianismo para provar o excesso de tinta com relação às perseguições e os martírios.

Apoiando-se nos *Atos dos apóstolos*, Voltaire demonstra que foram os judeus, e não os romanos, os responsáveis pela perseguição aos cristãos, que eles consideravam como dissidentes de sua seita:

Os primeiros cristãos por certo não tinham questões com os romanos; tinham como inimigos apenas os judeus, dos quais começavam a separar-se. Sabemos o ódio implacável que todos os sectários sentem pelos que abandonam sua seita⁸⁵.

Implicitamente, o patriarca de Ferney corrobora que a intolerância é sempre um feito da religião. Por causa do exclusivismo, judeus perseguem cristãos na Roma antiga e cristãos perseguirão huguenotes séculos mais tarde. Romanos são simplesmente coadjuvantes nessa trama. Voltaire, sustentando-se nos historiadores Suetônio, Díon Cássio e Ulpiano, prova que os romanos combatiam os judeus por causa de sua intolerância para com os cristãos, “queriam (os romanos) que a sinagoga de Roma tivesse para com seus irmãos separados a mesma indulgência que o senado tinha para com ela”⁸⁶; e, quando em clima de paz, o próprio senado ressaltava as qualidades do judaísmo em seu império.

Uma das frases mais importantes, nessa empreitada da análise do relato histórico, encontra-se numa nota de rodapé⁸⁷, a nota 46 do *Tratado*, onde Voltaire, a título de conclusão de sua pesquisa sobre os romanos, aponta que “é muito difícil penetrar nas trevas da história”, a propósito da legendária perseguição de Nero aos cristãos e de ter mandado incendiar Roma. Todos esses relatos, segundo o filósofo, balizados pelo historiador Tácito, não passam de insensatos rumores de uma história construída a partir de sátiras e injúrias. Esse voltar às fontes nos anais de Tácito não representa tão simplesmente destruir as injúrias imputadas a Nero; mais do que isso, a

⁸⁵ *Ibidem*, p.42.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ As notas de rodapé no *Tratado sobre a tolerância* têm um caráter, segundo o próprio Voltaire, “instrutivo” (D10988), desse modo, ele recomenda até o seu próprio editor, Gabriel Cramer, a não obliterar quanto à disposição tipográfica destas: “É desnecessário dizer que as notas devem ser dispostas como em Corneille, igualmente distribuídas em ambos os lados na parte inferior das páginas, e quando a nota é grande, o texto é curto” (D10977). Cf. MERVAUD, Christine. “Fonction et signification des notes de Voltaire dans le *Traité sur la tolerance*”. In: *Etudes sur le Traité sur la tolerance de Voltaire*. Op.cit.p.p 159-173.

importância desse retorno se dá na configuração do como empreender-se na seara histórica: afastando-se o quanto possível do irracional populacho com suas teses pré-fabricadas de calúnias e estigmas. Pode parecer uma conclusão apressada, mas, nesta linha de raciocínio, o leitor não deixa de fazer uma ligação com o “caso Calas”, no qual a “confraria dos penitentes brancos”, o vulgo fanático ou, simplesmente, o populacho revertera o verdadeiro curso da história num panegírico falacioso.

Importa também perceber que, a partir dessa releitura da história no *Tratado*, Voltaire realiza como que uma reabilitação dos antigos historiadores; sejam os gregos, sejam os romanos, ele calcula fatos e comentários deles obtidos, com a repercussão à época, com as coincidências e dissidências entre eles. Em linhas gerais, o filósofo aplica a estes historiadores antigos a modernidade dos princípios do rigor e da circunspeção e não se esquece de aconselhar o seu tempo:

Gostaria ao menos que nossos compiladores modernos, ao relatar os horrores romanos para a instrução da juventude, se limitassem a dizer modestamente: *dizem, corre o boato, pretendia-se em Roma, suspeitava-se*. Essa maneira de enunciar me parece infinitamente mais honesta e mais razoável ⁸⁸.

Essa razoabilidade que Voltaire cobra dos historiadores, ao mesmo tempo, impõe-se a si próprio. Ele não desconhece as flutuações da história, que são recentes, pois, segundo pensa, só se pôde tomá-las como verdadeiras a partir da escrita, o que precisou de muito tempo, porque os homens necessitavam, antes de tudo, de aprender a satisfazer suas principais necessidades para que depois se contemplasse o imperativo de preservar a memória e registrar os relatos. Essa utilidade do estudo da história, seja qual for a época, deverá ter um cunho essencialmente moral, visto como esclarecedora quanto ao direito e ao dever que precisam ser interiorizados na vida dos homens mesmo que não pareça estar sendo. Daí constituir-se o *Tratado sobre a tolerância* um completo giro em torno de uma discussão moral, em cuja concepção a recorrência da história obtém sua justificação.

Justifica-se, de igual modo, a face exegética a partir da qual Voltaire relê a história bíblica: analisará o antigo e o novo testamentos analisados a partir do mesmo viés que utilizou ao analisar as culturas clássicas. Contudo, pode-se levantar a suspeita de que o filósofo será periférico e superficial ao analisar os relatos bíblicos, simplesmente por ser sua intenção minar e desqualificar a perspectiva cristã obtida a

⁸⁸ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*. Op.cit. p.31.

partir desses relatos. Tal intenção não poderá ser escusada porque a má interpretação do Livro espalhou ódio e divisões na humanidade e, por consequência, ajudou, com isso, a consolidar a campanha de Voltaire contra *l'Infâme*, essa instituição ortodoxa e dogmática que tendia à perseguição. Por este caminho, o filósofo utilizará a maior quantidade de argumentos para desqualificá-la.

É inegável, por outro lado, que o interesse de Voltaire pela bíblia, que começa bem antes, nos tempos de estudos no famoso colégio jesuíta *Louis-le-grand*, passando pelas aulas do frei Tournemine, apresentava uma interpretação naturalística das passagens bíblicas. As numerosas viagens e seu exílio na Inglaterra deram-lhe a oportunidade de conhecer abundantes seitas religiosas, em constantes “conflitos” pela interpretação bíblica. Merecem destaque também os anos de semiexílio em Cirey (1734), onde Voltaire e madame Du Châtelet passaram um tempo considerável estudando a bíblia. Temas sagrados também irão aparecer no *Dicionário filosófico*, no qual Voltaire, entre um verbete e outro nesta temática, demonstra seu conhecimento bíblico e suas antíteses com relação à autoridade que se conferia aos elementos intelectuais retirados deste livro sagrado⁸⁹.

De fato, a Igreja Cristã como um todo baseava suas propostas transcendentais na Escritura, sendo que o Novo Testamento era não apenas visto como o sucessor do Antigo, mas como seu complemento. De maneira tenaz, contínua e quiçá obsessiva, Voltaire fez de tudo para solapar e desacreditar as duas partes da Bíblia⁹⁰.

Essa análise de Gargett desenvolve-se nas tipologias das obras antibíblicas de Voltaire, que têm seu início no *Sermon des cinquante*, primeiro sinal da sua crítica às Escrituras. E, no *Tratado sobre a tolerância*, é admitida como uma obra em que ele aborda os relatos bíblicos de forma bem mais moderada, pois sua preocupação será o ataque ao texto bíblico pela hermenêutica que as religiões, a partir dele, construíram. E, além do mais, busca-se compreender e explicar as “verdades” a partir de critérios estritamente humanos e não transcendentais. Daí decorre que esse caráter ambivalente que o próprio Voltaire se imputa exige dele uma arqueologia de fatos e exemplos que deverão contribuir para os fins da tolerância. Desse modo, como se desenvolve a atitude filosófica de Voltaire frente à Bíblia?

⁸⁹ Uma análise aprofundada encontra-se, cf. POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Op.cit. p.51 ss.

⁹⁰ GARGETT, Graham. “Voltaire e a Bíblia”. In: CRONK, Nicholas. *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Op.cit. p. 241.

2.3 - A RELEITURA DO ANTIGO TESTAMENTO

O convite à análise ao Antigo Testamento pode partir da seguinte provocação de Voltaire: “o Cristianismo foi fundado sobre o Judaísmo; vejamos também se o Judaísmo é obra de Deus”⁹¹. O filósofo refletirá na temática do Judaísmo muitas vezes observações, objeções e motivos que já foram largamente analisados por ele em outras produções, tal como o exemplo de Sócrates ou a releitura das parábolas de Jesus, mas isso significa que a necessidade de suscitar o debate e levá-lo até o seu esgotamento requer a função pedagógica, em que o caráter didático seja recorrente também na crítica bíblica.

Voltaire entra na discussão com o papel da refutação. O inserir-se no contexto véterotestamentário, como uma metodologia de desvelo da fábula que é transformada pela imaginação humana em verdades reverenciadas, traz uma argumentação: a despeito de os judeus dizerem que seus textos são “revelações” e que não se comunicavam com nenhum outro povo, em matéria de cultura e religião, é pouco provável que houvesse essa falta de comunicação e, além do mais, o que se percebe são plágios das fábulas da vizinhança egípcia, fenícia e caldeia:

Os judeus confessam que não se comunicavam com os estrangeiros, que seus livros só se tornaram conhecidos dos gregos após a tradução feita por ordem de um Ptolomeu; mas os judeus foram, por muito tempo, antes disso, intermediários e usurários dos gregos de Alexandria. Os gregos nunca foram vender roupa usada em Jerusalém. Parece que nenhum povo imitou os judeus, e que estes tomaram muitas coisas dos babilônios, dos egípcios e dos gregos⁹².

A cosmogonia do gênesis bíblico, por exemplo, no contexto crítico da história, será uma de tantas outras cosmogonias que utilizam iguais personagens, semelhantes enredos e desfechos. Portanto, o que existirá menos nesses relatos é a exclusividade por parte de um povo e muito mais desconfiança da razão em acompanhar essas narrativas fantásticas tidas como verdades. Para Voltaire, é certo que são contos mentirosos, insensatos e imorais. As intertextualidades entre as culturas grega e judaica não param por aí; Voltaire irá elencar outras diversas, como a fábula do sacrifício de Ifigênia e a história de Jefté; o dilúvio de Deucalião e o de Noé; as aventuras de Filêmon e Báucis e a história de Ló e sua mulher, ratificando a não existência de exclusividades ou de uma

⁹¹ VOLTAIRE. “l’Examen important de Milord Bolingbroke”. In: *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Oxford: Voltaire Foundation, 62 (1766-1767), p. 173.

⁹² VOLTAIRE, *Filosofia da história*. Op.cit. p. 12.

cultura se sobrepor sobre a outra, mas o diálogo constante que para os judeus nunca existira.

No aspecto “imoral” desses relatos é que Voltaire se baseia para retirar a sua discussão moral sobre a tolerância. Nos capítulos XII, *Se a intolerância foi de direito divino no judaísmo e se foi sempre posta em prática*, e XIII, *Extrema tolerância dos judeus*, o filósofo desce ao centro dessa discussão nas páginas do Antigo Testamento, começando por analisar o *direito divino* que os judeus dizem ter. Deus submetido. Voltaire elenca aspectos dietários e litúrgicos, como o de comer um cordeiro cozido com alfaces, de pé e com um bastão na mão; ou ainda, o sacrifício do bode *hazazel*, pelas iniquidades do povo; impressiona ao filósofo como a lei divina se adapta às épocas, pois o que Deus revelou a Moisés não é a mesma coisa que revelou a Abraão e a Noé.

Voltaire confessa que poderá estar fugindo do tema ampliando sua pesquisa sobre estes aspectos elencados acima, que deverá voltar à rota de saber o que era a intolerância entre os judeus⁹³. Mas essa fuga temática não é sem propósitos, pois, como afirma Valérie Van Crugten-André, “a reserva e a moderação são raramente postas nos textos acusatórios onde Voltaire junta a erudição ao sarcasmo, os gracejos aos discursos históricos”⁹⁴. O sarcasmo pode ser observado no tocante ao direito divino que, em si mesmo, representa uma regra dogmática e irredutível; mas o próprio relato bíblico mostra a sua flexibilidade seja entre os patriarcas e os juízes, seja entre os reis e os profetas. Deus, em cada ciclo da história dos hebreus, falou de um modo, determinou novas leis, sagrou novos líderes e, por esses excessos, muitos deles caíram em contradição, como foi Moisés que condenou todo simulacro e, em seguida, transgride a própria lei que ditou erigindo uma serpente de bronze.

Moisés e o *Pentateuco* são analisados neste momento na argumentação voltairiana, pois faltam evidências claras quanto à verdadeira autoria dos livros judaicos. Segundo Voltaire, é anacrônico se determinar como autor a Moisés, pois, no próprio cômputo hebraico, muitos fatos revelados nesses escritos medeiam grande distância da existência do patriarca; e, além do mais, as evidências são frágeis, pois nenhum profeta citou o Pentateuco em seus livros, nem há nenhuma referência quer nos

⁹³ Cf. VOLTAIRE. *Tratado*. Op.cit. p.70.

⁹⁴ VAN CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie. *Le Traité sur la tolérance de Voltaire un champion des Lumières contre le fanatisme*. Paris: Honoré Champion Editeur, 1999. p. 26.

Salmos, quer em Jeremias, em Isaías, em qualquer outro livro canônico dos judeus. Nisto, a contestação filosófica se avoluma. Voltaire chama para sua análise os referenciais dos antigos historiadores Sanchoniathon, Manéthon, Megasthenes e Heródoto que jamais se referiram a algum feito prodigioso de Moisés. “Será que tais acontecimentos não deveriam constituir parte principal da história do Egito?”⁹⁵ – indaga Voltaire.

O descrédito que Voltaire atribui à figura de Moisés, na nota 96 do verbete *Moisés* do *Dicionário Filosófico*, faz até o filósofo pôr em dúvida sua real existência: não será ele um plágio do deus Baco? Este já realizava nas mitologias gregas aquilo que fez Moisés nos relatos bíblicos: outrora, o deus grego transformara água em sangue, fez milagres com seu bastão, tudo que Moisés muito tempo depois também faria.

Voltaire atribui a “outros audaciosos” essas contestações, talvez o mais audacioso destes seja ele próprio, que impõe ao relato outros questionamentos: “em que língua teria escrito Moisés num deserto selvagem?” “É verossímil num deserto, onde não havia mão-de-obra especializada haver pessoas capazes de gravar o *Pentateuco* em madeira, construir um bezerro de ouro numa noite e no outro dia reduzi-lo a pó?” “Como pôde Ezequiel dizer o contrário do que disse Moisés que *Deus pune a iniquidade dos pais nos filhos*, sendo ele o primeiro profeta e tendo ouvido essas determinações do próprio Deus”. De fato, “não podemos acreditar neles pela razão; mas nós nos submetemos aos judeus pela fé”⁹⁶. Isso significa dizer que não dá para creditar a razão, pelo menos a razão que o século XVIII alicerçada na liberdade e na especulação, em fatos estranhos à química, anacrônicos e até mesmo contraditórios, a um povo que mal sabia fazer trajes e pão e que desconhecia muitas cidades que aparecem nos relatos mosaicos, já que elas não existiam à época.

Seria louvável pelo próprio filósofo essa emulação entre culturas, essa intertextualidade entre a judaica e a fenícia que, em grande quantidade, povoa não só uma passagem, mas várias do Antigo Testamento. No entanto, quando essas fábulas se tornam justificativa e base a uma religião que se impõe por práticas odiosas como a perseguição, a inquisição ou qualquer outra forma de oficialização à revelia do arbítrio

⁹⁵ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbe Moisés). Trad. de Marilena Chaui. São Paulo: Victor Civita, 1978 (Coleção “Os Pensadores”). p. 256.

⁹⁶ VOLTAIRE, *Filosofia da História*. Op.cit. p. 12.

e, principalmente, na desastrosa associação entre Estado e Religião, vê-se macular todo caráter sagrado, tornando-se bárbara e primitiva.

E, assim, Moisés e todo o judaísmo deram características bárbaras ao seu *Javé*, ciumento e intolerante. O desejo de proteção da *raça eleita* justificava, por exemplo, o massacre de vinte e três mil homens por Moisés por causa do bezerro erigido pelo seu irmão; a infração às leis naturais sob Josué, estendendo o dia e parando o curso do sol para massacrar os seus inimigos; as imolações humanas e outras aberrações mais. Voltaire analisa esses assassínios e outros arbítrios atrelados à consolidação do Judaísmo.

Não é por acaso que o filósofo tratará o Cristianismo como mero prolongamento do Judaísmo, no que diz respeito às mesmas intolerâncias praticadas a fim de se solidificar como religião de estado. Chega-se à conclusão de que não poderá ser a intolerância nem de direito natural, porque ela mesma é contrária no íntimo de cada um a este propósito e, muito menos, de direito divino, porquanto tudo que dizem os verdadeiros fundadores das religiões se conjuga na mais plena solidariedade e no convívio pacífico. No entanto, o caráter humano, presente no antigo testamento e nos evangelhos é que se necessita do mais apurado ceticismo no sentido de desprover de credibilidade essa “inspiração divina” nos textos das Escrituras que justifica, por exemplo, as constantes mudanças nas leis judaicas.

Essas contradições internas e as fabulações de toda sorte que Voltaire vai revelando ao longo de sua fundamentação e que estão presente na religião judaica, deixam sobressalente o seu anti-judaísmo que se insere no seu combate contra a *Infâmia*, apresentando a crueldade dos judeus nos relatos do Antigo Testamento, práticas religiosas que, à imagem de seus costumes, são sanguinárias e bárbaras: “não se encontra, em toda história desse povo, nenhum traço de generosidade, de magnanimidade, de beneficência; mas sempre escapam, na nuvem dessa barbárie tão longa e tão terrível, raios de uma tolerância universal”⁹⁷.

Essa apologia, ao mesmo tempo que a crítica, pode ser analisada sob dois pontos de vista. O primeiro sob o aspecto otimista, a capacidade que tem qualquer povo de aperfeiçoar-se, inclusive os judeus, destituindo todo caráter bárbaro através do esclarecimento rumo ao ótimo, ao melhor. Em segundo aspecto, há um forte indício do

⁹⁷ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.73.

expediente que Voltaire utiliza para analisar o Cristianismo, pois, antes de tudo, todas as religiões antigas, incluindo o Judaísmo, são bem mais tolerantes que a religião cristã. Recorre-se a este último aspecto para os fins dessa pesquisa.

“Numa palavra, a religião pagã derramou muito pouco sangue, enquanto a nossa cobriu a terra com ele. A nossa é sem dúvida a única boa, a única verdadeira; mas fizemos tanto mal por meio dela que, ao falarmos das outras, devemos ser modestos”⁹⁸. No misto de ironia e erudição, Voltaire consegue retirar uma nova lição a partir do relativismo histórico, aquela de sua crítica se dirigir a um determinado período no qual a religião, ou qualquer outro organismo, agiu de forma irracional, cerceando direitos e cometendo aberrações em nome do fanatismo.

Destarte, não se pode passar ao largo das inúmeras discussões de Voltaire geradas a partir do antijudaísmo ou, modernamente, do antissemitismo. Adota-se aqui o caráter antijudaico frente ao antissemita porque, além do anacronismo conceitual, também pela conotação estritamente racial dada a este último, não expressa a intenção do filósofo. Deve-se, principalmente, a Léon Poliakov e a Henri Labroue a construção do conceito *antissemita* de Voltaire⁹⁹, no entanto, recomenda-se que

para escapar desse efeito espetacular, o historiador tem um recurso, o de conduzir e obter conclusões, em relação ao assunto em pauta, indagando onde e como Voltaire fala dos Judeus; de interpretar em seguida aquilo que ele diz; e, enfim, apresentar suas observações num contexto – esta que é a primeira das honestidades e a regra de ouro de toda pesquisa¹⁰⁰.

No aspecto crítico do *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire não é cúmplice da perseguição de um povo ou de uma raça. Todo mal que o filósofo diz acerca dos judeus cumpre analisá-los sob a finalidade de extinguir a autoridade deles sobre outros, a partir da autoridade tomada da Bíblia. E, assim, não há importância de caracterizá-lo antijudaico neste sentido. Ir às fontes é o melhor dos caminhos, pois a elucidação desarticulada do contexto gera os rótulos e as críticas infundadas. Desse modo, na análise do Antigo Testamento e do protagonismo dos judeus, deve-se pensar com René Pomeau para quem, “no *corpus* voltairiano, Israel é a nação cuja história é a mais

⁹⁸ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbetes religião). Op.cit. p.443.

⁹⁹ Ver a esse respeito: POLIAKOV, Léon. *Histoire de l'Antisémitisme, III: De Voltaire à Wagner*. Paris: Calmann-Lévy, 1968. e LABROUE, Henri. *Voltaire antijuiif*. Paris: AAARGH, 2009.

¹⁰⁰ PORSET, Charles. *Voltaire humaniste*. Paris: Éditions Maçonniques de France, 2003.p.95.

amplamente comentada”¹⁰¹, por isso, contexto e pretexto do exame aos judeus devem ser constantemente observados.

Voltaire, a seu turno, acentua que sua crítica é em vista de um bem maior, porque sua censura persegue a desarticulação de todo fanatismo, que persiste sobrevivendo em meio às religiões e culturas. Mas, ao mesmo tempo, que o filósofo frisa a ideia que o século XVIII faz dos judeus, abre a possibilidade da regeneração, do otimismo que dá novas condições de existência a qualquer religião.

Assim sua leitura não pode senão ser crítica. Não é por acaso que no trabalho de exegese que Voltaire mantém em Cirey, juntamente com a marquesa du Châtelet, em seguida em Ferney no auge de sua luta contra *l'Infâme*, são inspirados sobretudo pelo pensamento libertino do século XVII que se acumulou no campo da crítica bíblica, e se tendo em grande quantidade Hobbes, Spinoza, Bayle, os deístas ingleses e Dom Calmet – que Voltaire satiriza por sua excepcional ingenuidade – ele conclui que a Bíblia é apenas um romance, muitas vezes incoerente e obscuro, às vezes poético, com o qual os sacerdotes serviram-se para estabelecer sua autoridade e justificar seus crimes¹⁰².

Essa inspiração “libertina” no modo de analisar os relatos bíblicos é o fator determinante de sua utilização, unida ao argumento crítico a fim de desacreditar o obscurantismo e a superstição e, por conseguinte, seus efeitos danosos ao convívio. Pelo obscurantismo, com relação à forte dualidade das páginas bíblicas, procede-se na exaltação da ideia de “um povo escolhido”, como se convencionou chamar o povo judeu; assim, a superstição aliada a este processo conforma a ideia de exclusividade, de uniformidade doutrinal, o que se deve temer porque logo este povo, manipulando espíritos e mentes, sai da condição de “escravos” para a de “tiranos”. A intenção moral do descrédito bíblico é garantia do convívio tolerante, por isso Judeus e Gentios em nada se diferem, como evidencia o exemplo a seguir:

Fico muito escandalizado que Davi, o ungido do Senhor, o homem segundo o coração de Deus, revoltado contra Saul, outro ungido do Senhor, se vá com quatrocentos bandidos submeter o país ao tributo, vá roubar o honesto Nabal, e que imediatamente depois Nabal apareça morto, e que Davi case com a viúva sem tardar [I Reis, XXV, 10-11]¹⁰³.

O mais notável representante dos Judeus comete os mais terríveis assassínios, como o de Urias e o mais vil episódio de adultério com Betsabeia. Em que se diferencia

¹⁰¹ POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Op.cit. p.366.

¹⁰² PORSET. Charles. *Voltaire humaniste*. Op cit. p.106.

¹⁰³ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Davi). Op.cit. p.198.

das crueldades pagãs? Em nada, portanto. Reaem sobre a história judaica antropofagia, coprofagia, loucos desejos, sacrifícios humanos e assassinatos repetidos, que fazem Voltaire concluir ser este povo “o mais cruel da humanidade”, “o mais abominável da terra”. Assim se procedeu por toda a dinastia judaica, onde se destaca também a figura de Salomão, o bastardo de Davi que assume o reino e, por contiguidade, livros bíblicos lhes são atribuídos, acontecimentos fantásticos lhe são dedicados, firmando cada vez mais o afastamento de Voltaire das alegorias farsescas. O filósofo se surpreende de que das aberrações da dinastia judaica se alinhe o Messias, fundador do Cristianismo.

Ao fato da imoralidade Voltaire se apega na análise do Antigo Testamento, com a finalidade de elencar sua atuação e revelar seus propósitos. Ao tecer comentários num contexto de *Tratado*, o filósofo não apenas aproveita cada situação para elencar erros crassos na ciência, como os da Física e da Geografia, mas, à luz desses, indignar-se dos relatos que, embora frágeis e duvidosos em si mesmos, contudo, geram os mais diversos massacres justificados por uma suposta ordem expressa do próprio Deus; essa é a mais vil das características do fanatismo:

É uma característica dos fanáticos que leem a Sagrada Escritura dizer a si mesmos: Deus matou, então é preciso que eu mate; Abraão mentiu, Jacó enganou, Raquel roubou: assim, devo roubar enganar e mentir. Mas, infelizmente, não és nem Raquel, nem Jacó, nem Abraão, nem Deus: não passas de um louco furioso, e os papas que proibiram a leitura da Bíblia foram extremamente sábios¹⁰⁴.

O conseqüente divisor de águas é a dogmática, que pode ser admitida sob o aspecto tolerante com relação ao pensamento diverso ou intolerante no constante embate de opiniões e nas rivalidades sangrentas. O exemplo da imortalidade da alma, dado por Voltaire na conclusão da análise da tolerância no contexto judeu, mostra que esse conceito só foi admitido pelos judeus na época do cativeiro da Babilônia, no entanto, os sectários saduceus continuaram a acreditar que não havia nem castigos, muito menos recompensas após a morte, e, nem por isso, deixaram de ter suas comunidades e sagrar seus sacerdotes.

Talvez se julgue contraditório essa centelha de tolerância encontrada em meio a um povo que o patriarca de Ferney tenta ao máximo desqualificar por suas atitudes.

¹⁰⁴ VOLTAIRE, 1768. *Apud* CRONK, N. *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Op.cit. p.247.

Assim sendo, não deixando passar esses fatos sem um interesse todo particular, Voltaire sempre os traz à baila a fim de ilustrar sua rejeição metafísica e, ao menos, encetar que há indícios “de maior tolerância em meio a horrores tão bárbaros”¹⁰⁵.

A razoabilidade da discussão deve partir estritamente das considerações sobre a indulgência nos aspectos da opinião do outro e do reconhecimento de direitos; assim, o caráter metafísico também permite alargar questionamentos sobre o motivo da “fúria dogmática”, do fanatismo evidenciando um estilo otimista diante desse caos doentio. Em face ao Cristianismo, herança judaica, haverá progresso ou retrocesso com vistas à tolerância universal?

2.4 - A RELEITURA DO NOVO TESTAMENTO

Em Voltaire o interesse pela Bíblia, como já se disse, é bastante antigo; remonta à sua infância e, além disso, também o seu interesse pela leitura, principalmente, do Antigo Testamento. O filósofo escolhe uma expressão dinâmica nessa sua exegese que o faz progredir na descoberta de sua verdade: uma crença racional e, ao mesmo tempo, universal. A estrutura que já se evidenciou e, continuará no mesmo percurso, é binária (tese e antítese): pretensa verdade revelada e verdade racional; trevas e Luzes; dogmas e leis morais. Em outras palavras, “a tentativa de racionalização do real que impulsiona a obra de Voltaire alimenta uma crítica que denuncia no Novo Testamento o erro e a desordem”¹⁰⁶. A exegese em Voltaire será sempre um combate.

Numa demarcação histórica, o primeiro dos ataques ao Cristianismo foi composto em 1750 e só divulgado ao grande público em 1762, o *Sermão dos cinquenta*, dado como início da luta contra *l'Infâme* a partir das contradições e mentiras contidas nos Evangelhos. Junto a essa, outras como *Question sur les miracles*, *Dictionnaire Philosophique*, *Filosofia da História*, *Deus e os Homens*, nessas obras, Voltaire apresenta ao leitor um panorama histórico entremeado de uma exposição crítica da evolução do Cristianismo que abandona a pureza moral do fundador e se torna promotor de crimes.

A partir do *Tratado sobre a tolerância*, sua análise do Cristianismo continua, nesse mesmo curso, apresentando o modo como este favoreceu as superstições e, por

¹⁰⁵ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit.p.81.

¹⁰⁶ COTONI, M-H. *L'exegèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, in: “Studies on Voltaire”, The Voltaire Foundation, Oxford, 1984, pp.362-363.

consequência, o fanatismo e a intolerância. No capítulo XIV *Se a intolerância foi ensinada por Jesus Cristo* o filósofo caminha analisando as distorções em torno do discurso de Jesus; daí, também, a conseqüente aliança do poder espiritual e o poder temporal, que submeteu as consciências durante vários séculos sob o domínio da igreja. E, em sentido correlato, na demonstração do domínio do temporal submetendo a autoridade do príncipe à autoridade papal.

O domínio eclesial, respaldado pelo discurso cristão, se torna irrefreado domando não apenas mentes, mas também a vida social. Por isso a crítica voltairiana parte do seguinte pressuposto: o Cristianismo é um mero prolongamento do Judaísmo e, mais do que isso, o próprio Jesus Cristo não teria sido cristão e nem podia sê-lo, pois sua vida e morte sempre refletiram vivências judaicas, inclusive, no seguimento a Lei.

Em primeiro lugar, Jesus nasceu sob a lei mosaica, segundo essa lei foi circuncidado, dela cumpriu todos os preceitos, celebrou todas as festas e só pregou a moral; não revelou o mistério da própria encarnação, jamais disse aos judeus que havia nascido de uma virgem; recebeu a bênção de João nas águas do rio Jordão, cerimônia a que muitos judeus se submetiam, mas nunca batizou ninguém; não falou dos sete sacramentos, não instituiu em vida hierarquia eclesiástica alguma. Ocultou a seus contemporâneos que era filho de Deus, eternamente gerado, consubstancial a Deus, e que o Espírito Santo procedia do Pai e do Filho. Não disse que sua pessoa era composta de duas naturezas e de duas vontades; quis que esses grandes mistérios fossem revelados aos homens no decorrer dos tempos por aqueles que haviam de ser esclarecidos pelas luzes do Espírito Santo. Enquanto foi vivo, em nada se afastou da lei de seus pais; apenas mostrou aos homens que era um justo agradável a Deus, perseguido pelos invejosos e condenado à morte por magistrados preconceituosos. Quis que sua santa Igreja, por ele fundada, fizesse o resto ¹⁰⁷.

Voltaire preserva a figura humana de Jesus como um inocente que, como Sócrates, “morre vítima da inveja” e, por outro aspecto, mina todos os aspectos do repositório dogmático do Cristianismo institucionalizado que, em contrassenso com seu criador, prescreve ritos, legisla dogmas e funda a hierarquia.

Voltaire ainda insiste apoiando-se nos relatos bíblicos, que nem mesmo os discípulos de Jesus viam nele a figura messiânica, mas, sim, a de um profeta do Judaísmo, o que mais sua personalidade refletia. Muito diferente do que atribuem a ele, ser o fundador do Cristianismo, a fundação de fato deste, para Voltaire, está mais a cargo de Paulo, que definiu suas leis e também demonstrou como impor a “verdade” dos Evangelhos aos outros discípulos e aos gentios. Convém frisar que essa imposição paulina não ficou apenas no campo do esgotamento argumentativo, nos plausíveis

¹⁰⁷ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Cristianismo). Op.cit.p. 175.

limites de um diálogo; ela evoluiu pelo argumento de autoridade, fabricado e de fácil demonstração em suas epístolas.

As circunstâncias dos Evangelhos são refletidas pelo filósofo como sendo um sem número de anacronismos e contradições, apropriadas às afirmações autoritárias da Igreja. Desse modo, a leitura que Voltaire faz do Novo Testamento é, num duplo movimento, de questionamento do conteúdo doutrinal do Cristianismo e de demonstração das imprecisões históricas que o compõem.

Outro ponto muito refletido e questionado por Voltaire refere-se aos mártires cristãos, que não são poupados de seu inventário. A ideia de que eles foram perseguidos pelo Império Romano o filósofo desmistifica mostrando que há uma mera invenção, porquanto nos anais históricos desse período jamais houve provas abalizadas destes fatos. A prova mais viva é que os Judeus jamais foram atormentados pelos romanos, pois havia um respeito ao templo e às liturgias da cidade; enquanto que os Cristãos, chamavam sempre à exclusividade “sua verdade” como autoridade e descrédito dos cultos romanos. É muito óbvio se pensar que aos levantes desses periféricos deveria haver uma repressão, e não uma perseguição, argumento este que é central nesta análise e que Voltaire utiliza na construção do *Tratado*.

A gênese de todo fanatismo tem sido historicamente, como Voltaire quer provar, o Cristianismo, que fez martirizar muitos ao longo dos séculos sob o pretexto e a legitimidade de cometer massacres e atrocidades em nome Deus. E Voltaire, ao mesmo tempo que olha o passado de Cruzadas, Noite de São Bartolomeu etc., traz a reflexão para o agora do seu século, para o *affaire Calas*, precisando qual será o seu programa na cruzada contra a *Infâmia* e ele o fará em nome da Humanidade, que, pelas Luzes, deve pôr intolerância e fanatismo em julgamento.

Um questionamento central é a forma ou a maneira com que os Cristãos se estabeleceram como religião de Império.

Nisso muito se deve ao Imperador Constantino, que, num jogo de perda e manutenção de seu poder, institui o Cristianismo como religião de Estado e ele próprio, tirano e criminoso, torna-se aliado dos sectários que ganharam forças. Sob seu reino, os cristãos, agora ocupando uma posição privilegiada, cometeram as piores atrocidades

para impor suas doutrinas e governar o “reino de Deus” excluindo aqueles que pensavam de outra forma.

A contradição que o filósofo sempre percebe nos fanáticos é a liberdade que eles têm de interpretar as palavras de Jesus, que ensina lições de doçura, paciência e de indulgência, enquanto prosélitos desta mesma palavra, rapidamente, substituírem-nas pela violência e pelo constrangimento. A esse aspecto, anota Voltaire, em uma de suas inúmeras correspondências: “Jesus Cristo parece para mim, quanto para vocês, doce e tolerante. Mas, seus seguidores foram em todos os tempos inumanos e bárbaros”¹⁰⁸.

Deve-se ainda o agravante do caráter metafórico das Parábolas, que, de uma forma ou de outra, admitem uma interpretação subjetivista do conteúdo bíblico, dando margem a interpretações bárbaras que serviram de justificativas a muitas das campanhas de conversão em massa. Voltaire, como discípulo de Bayle na esteira da Tolerância, busca no exemplo da parábola de um homem que convida seus amigos para uma grande ceia (Lucas 14) e, como o convite não fora aceito por razões desconhecidas, o patrão ordena aos empregados que “saíssem pelos caminhos e atalhos, e obrigassem todos a entrar”. O episódio, que ficou conhecido por Bayle como *compele intrare*, uma referência ao original da Vulgata latina, foi largamente utilizado pelos adeptos fanáticos do Cristianismo para encorajar o recurso à força para a salvação das almas.

Saindo do solo bíblico, especificamente, e penetrando o depósito das doutrinas católicas, Voltaire continua a sua crítica: “se quisermos realmente prestar atenção à religião católica, apostólica e romana é, em todas as suas cerimônias e em todos os seus dogmas, o oposto da religião de Jesus”¹⁰⁹. O filósofo aponta a incoerência entre a sobriedade do Cristo, seus costumes leves, suas doutrinas claras e praticáveis, em oposição ao contranatural dogma da trindade, da encarnação e tantos mais. A filosofia crítica de Voltaire traz a clara intenção de repugnar a crença nessas fábulas, pois elas próprias afligem o edifício cristão.

“A refutação da Encarnação domina tudo que Voltaire escreve sobre Jesus. Ele diz muito de mal e suficiente de bem”, analisa René Pomeau¹¹⁰. Voltaire sempre analisa a figura de Jesus Cristo na ambivalência que o transformara. Mais exatamente, a pessoa

¹⁰⁸ VOLTAIRE, D11580. In: VAN CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie. *Le Traité sur la tolérance de Voltaire un champion des Lumières contre le fanatisme*. Op cit. p.45.

¹⁰⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Tolerância). Op.cit. p. 474.

¹¹⁰ POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Op.cit. p. 377.

de Jesus ela mesma, Voltaire a respeita; no entanto, a imagem de Jesus pré-fabricada pelo vulgo fanático, pelos padres da Igreja, pelos próprios fiéis ou pelos discípulos, o filósofo a põe em suspensão crítica para tê-lo como um aliado ou como um inimigo. Em suma, Jesus para Voltaire só pode ser admitido como um ser humano todo inteiro, pois, a partir do momento que à figura dele se reúnem outros atributos de caráter divino, sobrenatural, não se poderá mais falar de uma pessoa e o critério ao analisá-lo não será mais racional devendo-se, portanto, afastar toda análise.

Assim, noutra momento em seu *Sermão dos cinquenta*, Voltaire também critica a ritualística católica que põe Jesus num pedaço de pão, o que por dogma se convencionou chamar de transubstanciação:

Ao fim de trezentos anos, têm êxito de fazer reconhecer esse Jesus por um Deus; e, não contentes dessa blasfêmia, em seguida, compelem a extravagância até colocar esse Deus num pedaço de massa [...] Todas as superstições vêm em grande número inundar a Igreja, o roubo a preside; vendem a remissão dos pecados, vendem as indulgências assim como os benefícios, tudo está em leilão ¹¹¹.

Elencando cada um dos inúmeros dogmas e ritos católicos, Voltaire parece ir conduzindo sua discussão no sentido da desconstrução das verdades do Cristianismo; apontando que, ao contrário do que se pensa, os fatos tidos como verdades são construções meramente humanas.

De igual modo, o filósofo reserva um capítulo do seu *Tratado* para analisar o martírio dos cristãos, o capítulo IX, *Acerca dos mártires*. Pode-se indagar que, se os cristãos também foram martirizados, eles poderiam também submeter outros ao martírio a fim de vingar-se; no entanto, ao escrever esse capítulo na continuação da arrecadação de argumentos contrários ao Cristianismo, Voltaire já deixa antever que há grandes indícios de que os mártires dos anais da religião não passavam de conclusões tendenciosas da própria etimologia conceitual e, além do mais, relatos muito bem trabalhados a fim de despertar a piedade e o ódio fanáticos.

Uma vez mais, o filósofo busca na História os argumentos válidos para desacreditar os relatos católicos. Voltaire não duvida de que tenha havido mártires até

¹¹¹ VOLTAIRE, Sermon des cinquante. In: SANTOS, Antônio Carlos dos. *O outro como problema: O surgimento da tolerância na modernidade*. Trad. de Vladimir Oliva Mota. Op.cit.p.p.242-243.

porque é admissível que tenham existido também entre os protestantes, ou mesmo entre os filósofos e os reis. Mas, embasado na história, o filósofo “ousa pensar” que entre os cristãos nenhum deles tenha sido martirizado apenas por conta de sua religião, mas por algo a mais. O elenco do *martyrologium romanum*, seus principais personagens, entram na discussão de Voltaire. A cada prova de um martírio descrito sob as fortes tintas do difundido zelo, o filósofo rebate com uma contraprova buscando, muitas vezes, argumentos na História e, até mesmo, entre o magistério cristão.

O que se vê entre os martírios, segundo a análise de Voltaire, não são simplesmente razões religiosas, pois, na mesma época dos cristãos em Roma, havia uma gama de outras seitas que viviam no império. Contudo, quando os cristãos recusavam-se a seguir as leis da cidade, ou mostravam-se intolerantes ante as religiões ali estabelecidas, insultando seus sacrificadores, destruindo templos e imagens, estes deveriam ser reprimidos e, ao invés de mártires, deveriam ser julgados como sublevadores da ordem pública, como conclui Voltaire: “esse zelo irrefletido que irrompeu com frequência e foi inclusive condenado por vários padres da Igreja, provavelmente, constitui a origem de todas as perseguições”¹¹². Entre outras incoerências, o filósofo aponta que os primeiros bispos de Roma, Telésforo e Zeferino, viviam em paz, enquanto as literaturas católicas apontam os maiores assassínios no coliseu e martírios os mais inusitados.

A ironia que é peculiar ao estilo voltairiano não pode ser esquecida, e o próprio filósofo não a deixa esquecer, pois, numa análise dessa competência, na qual o embate entre ideias é constante, ele não deslembra de fazer o seu jogo preferido, tal seja o de reescrever grotescamente uma narração pretensamente religiosa, e ele o faz numa nota de sua própria autoria:

Evidentemente, respeitamos tudo o que a Igreja torna respeitável; invocamos os santos mártires, mas, mesmo reverenciando São Lourenço, podemos duvidar que São Sisto lhe tenha dito: *Você me seguirá dentro de três dias*; que nesse curto intervalo de tempo o prefeito de Roma lhe tenha exigido o dinheiro dos cristãos; que o diácono Lourenço tenha tido tempo de reunir todos os pobres da cidade; que tenha ido até o prefeito para levá-lo ao lugar onde estavam esses pobres; que lhe tenha encomendado a um ferreiro uma grelha bastante grande para assar um homem; que o primeiro magistrado de Roma tenha assistido pessoalmente a esse estranho suplício; que São Lourenço, nessa grelha, lhe tenha dito: *Estou bastante assado de um lado, podes me virar do outro se queres me comer*. Essa grelha não faz muito o

¹¹² VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.46.

gênero dos romanos. E como se explica que nenhum autor pagão tenha falado dessas aventuras? ¹¹³.

O riso irônico do patriarca de Ferney deve assinalar, nas inúmeras linhas de seu *Tratado*, como demonstração de que o filósofo cumpre as etapas de descrédito dos milagres, da minimização do número de mártires e, enfim, o ataque ao cerne da revelação cristã. Estes são o *leitmotiv* na argumentação do seu *Tratado*. Nas mais íntimas intenções que Voltaire traz à baila, há um processo de encadeamento suplementar. As ideias basilares que o filósofo pretende reforçar vão tomando forma e volume no desenrolar de sua argumentação através de novos elementos; assim, a desenvoltura da argumentação filosófica de Voltaire e a conseqüente tomada de partido que ele faz, desde o começo de sua linha de raciocínio, já antecipam ao leitor a conclusão de suas páginas. Não há o que se esconder, ou ir aos poucos revelando; ao contrário, há um ponto de vista a defender, que, como uma tese, deverá aos poucos ganhar reforços.

No capítulo X, *Acerca do perigo das falsas lendas e acerca da perseguição*, pode-se observar um caráter muito mais subjetivista do ponto de vista das estratégias, pois o filósofo expõe abertamente as suas convicções. Sem perder a ordem argumentativa, aponta outros fantásticos acontecimentos cristãos que desafiam leis da física e da medicina; ao mesmo tempo em que traz a discussão, se não para o presente, mas para fatos que ainda se encontram vivos na memória de seus contemporâneos. Recorda os massacres na Irlanda. Recorda Toulouse, que, num espaço de duzentos anos da vitória pelos católicos sobre os protestantes, em maio de 1562, faz perecer no seu presente pelas mesmas motivações fanáticas a Jean Calas em 1762. Em nenhum momento sequer, Voltaire perde de vista o caráter militante do seu *Tratado sobre a tolerância*, que deverá cumprir a finalidade de reabilitação da família Calas, do resgate à memória do seu patriarca e, sobretudo, instigar uma mudança social mediante uma moral tolerante.

Voltaire, numa das muitas vezes ao longo da construção do seu *Tratado*, põe seu leitor diante das ambivalências de sua argumentação, como se fosse um processo de revelação, no duplo sentido de estar à mostra e escondendo-se, ao mesmo tempo; ele faz

¹¹³ *Ibidem*, p.152-153, nota 47.

de si mesmo um crítico e, igualmente, assume seu *mea culpa* diante dos erros do Cristianismo:

Digo-o com horror, mas com verdade: nós, cristãos, é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos! E de quem? De nossos irmãos. Nós é que destruimos cidades, com o crucifixo ou a Bíblia na mão, e não cessamos de derramar sangue e de acender fogueiras, desde os tempos de Constantino até os furores dos canibais que habitavam as Cevenas, furores que, graças a Deus, não mais subsistem hoje ¹¹⁴.

O que fazer diante desse comportamento ambíguo? Prosseguir, tomando o caminho pelo qual a própria presença de Voltaire se faz efetiva, ou seja, a sua atualidade. O caminho é o de retorno à História, sem prender-se, contudo, apenas à História factual. O filósofo passa aos acontecimentos que lhes são contemporâneos e que exigem dele e de sua época uma resposta a contento. Ele evoca os suplícios que seus olhos presenciaram e critica a sua própria França, berço das Luzes do século XVIII, que, a seu ver, encontra-se muito passiva diante de outras nações: “nada se sabe disso em Paris, onde o prazer é a única coisa importante, onde se ignora tudo o que se passa na província e no estrangeiro” ¹¹⁵. Para o filósofo, há muito a mudar e a conquistar para seguir o exemplo da Inglaterra no reino da França: lá se toleram católicos, na França não se faz o mesmo com os Huguenotes.

De igual modo, os franceses, segundo Voltaire, devem sair da posição de retaguarda que há muito tempo assumiram. Devem abrir mão do saudosismo e da imobilidade do passado – “seremos sempre os últimos a abraçar as opiniões sensatas das outras nações?” ¹¹⁶ – indaga Voltaire. Partindo para respostas concretas de correção, igualmente como a nação evoluiu nas ciências: seja pela descoberta da prática da inoculação, seja pelos arrastados sessenta anos para a real adoção do sistema newtoniano, deverá ela também cultivar os verdadeiros princípios de humanidade.

A condicional aparição de certo “alguém, bastante desprovido de boa-fé, ou bastante fanático” ¹¹⁷ que apele ao conformismo com relação aos erros e às faltas de sua religião, às falsas lendas e aos falsos milagres como alimento da piedade de várias pessoas faz Voltaire mudar a artilharia de seu discurso, já que sua deliberação a

¹¹⁴ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.58.

¹¹⁵ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.59.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Idem*.

denunciar a falsidade dos milagres não é gratuita, pois o filósofo lembra nessa discussão que esses fatos prodigiosos também alimentam o seu contrário. O ateísmo, um erro correlato, também com sua gravidade, aqui vai ganhando lugar como falta de opção da crença. “Veem que a impostura lhes pôs um freio, e não querem sequer o freio da verdade, inclinam-se para o ateísmo, tornam-se depravados porque outros foram velhacos e cruéis”¹¹⁸.

Para a filosofia de Voltaire, não se admite a ideia de que *uma sociedade de ateus pudesse subsistir*, como principia a questão moral levantada por Pierre Bayle. As próprias razões da não sustentação desta sociedade são apontadas pelo filósofo,

Em que uma sociedade de ateus parece impossível? É que se julga que os homens que não tivessem freio jamais poderiam viver juntos, que as leis nada podem contra os crimes secretos, que se faz necessário um Deus vingador que puna neste mundo e no outro os malfeitores que escaparam da justiça humana¹¹⁹.

Mais uma vez, o auxílio da História é indispensável. Voltaire confronta nos relatos o exemplo dos judeus, que seguiam as leis de Moisés e os adeptos do paganismo. Os primeiros, longe de serem ateus, acreditavam num Deus vingador e eterno, que, além do mais, estava em constante presença no meio deles. A esta relação temiam diante de qualquer hipótese de vingança a si ou aos seus, pois as desventuras perdurariam “até a quarta geração”. Entre os últimos, no entanto, não havia qualquer espécie de freio: céticos duvidavam de tudo, os acadêmicos protelavam seus juízos sobre qualquer coisa e os epicuristas estavam certos de que a divindade jamais se mesclaria nos negócios dos homens; em suma, não acreditavam em qualquer divindade.

Os riscos para o convívio são muito mais reais numa sociedade de ateus, porque, se não acreditam na divindade, conseqüentemente, não acreditarão em nada, inclusive nas leis. Diferentemente, de um povo crente, que comprometido com sua divindade e prestando a ela seus juramentos tem consciência de que, a qualquer tempo e a seu perjuro, as penas lhes sobrevirão. Como assegura Voltaire: “é indubitável que, numa cidade civilizada, é infinitamente mais útil ter uma religião, ainda que má, do que não ter nenhuma”¹²⁰.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Ateísmo). Op.cit. p.105.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 106.

Junto com a crítica à intolerância, às imprecisões bíblicas e, agora, ao ateísmo, Voltaire continua a sua reescritura de combate e de ação. Junto a esta rejeição da descrença absoluta e aos diversos malefícios do fanatismo, o patriarca de Ferney encontra espaço para provar a existência necessária de Deus.

Pode-se deduzir apressadamente que o intento de Voltaire redundava numa contradição, ou mesmo que ele se tenha resignado com a coexistência do fanatismo, já que admite a existência de um Deus e de seus adeptos. Entretanto, essa tese cai por terra na análise do capítulo XI, *Abuso da intolerância*, que fornecerá evidências contrárias a este juízo. Lá Voltaire exige que cada cidadão tenha o direito de seguir sua própria razão, desde que não entre em choque com a ordem pública. O filósofo toma de empréstimo a autoridade de John Locke no sentido de que “não depende do homem acreditar ou não acreditar, mas depende dele respeitar os costumes de sua pátria”¹²¹. Bem assim, ao tempo em que se infere à presença sutil dos preceitos do pensador inglês, confessos por Voltaire, também se reconhece um conceito caro às teorias de Bayle, o reconhecimento do direito à *consciência errante* que se coaduna, perfeitamente, neste entendimento:

Concluo legitimamente de todos esses princípios, que a primeira e a mais indispensável de todas as nossas obrigações, é a de não agir de modo algum contra a inspiração da consciência, e que toda ação que é feita contra as luzes da consciência é essencialmente má¹²².

Neste sentido, salienta Marcelo de Sant’Anna Alves Primo que, para Bayle, o homem tem direitos, e os tem como contrapartida dos direitos da consciência errante, que são direitos de se ter uma opinião diferente sem que para isso se incorra em erro, pelo contrário, é a dependência estrita ao *dictamen* da consciência. O dever maior é a obediência aos princípios da consciência, o que permite ao agente, antes de qualquer ação, recorrer a ela. Isso se assenta na estrita correlação com a liberdade de consciência¹²³.

¹²¹ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit.p.63.

¹²² BAYLE, Pierre. *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrains-les d’entrer”*, Paris: Presses Pocket, 1992, p.283.

¹²³ Cf.: PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves. *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2008.p.76.

Mesmo tangenciando este conceito no *Tratado*, essa ponderação é ampliada no verbete *liberdade de pensamento* do *Dicionário filosófico*, onde, num diálogo heurístico entre Boldmind e Medroso, personagens criados por Voltaire, o conceito é mais bem analisado. Milorde Bolmind, oficial general inglês, que, após a guerra de Saragoça, havia assumido o reino da Espanha; e o conde Medroso, sargento da inquisição que prestava serviços aos Dominicanos. Ambos se encontravam convalescentes nas águas termais de Barèges e de lá advém o diálogo:

Boldmind- [...] o cristianismo só se formou pela liberdade de pensamento, por que contradição, por que injustiça haveria ele de querer aniquilar hoje essa liberdade sobre a qual ele foi fundado?

Medroso – Como posso examiná-los?

Boldmind – Cabe somente a ti apreender a pensar; [...] todo homem pode instruir-se: é vergonhoso pôr a própria alma nas mãos daqueles em quem não confiarias teu dinheiro; ousa pensar por ti mesmo.

Medroso – Dizem que, se todos pensassem por si, grande e estranha seria a confusão.

Boldmind – Pelo contrário. [...] Na Inglaterra só somos felizes desde que cada um usufrua livremente do direito de expressar sua opinião¹²⁴.

No intuito de fazer valer sua opinião, Voltaire encarna tudo quanto se diz dessa liberdade de pensar e expressar ideias. No andamento que diferencia as religiões como obras humanas, ele dá a exclusividade de ser criada por Deus à Igreja católica, apostólica e romana. O filósofo destila toda a sua antífrase aceitando a origem divina da religião católica, “a nossa religião” – afirma ele. Mas não consegue esconder a astúcia do seu escárnio tomando partido quanto a este caráter de exceção de sua religião: “quanto mais divina a religião cristã, tanto menos compete ao homem comandá-la; se Deus a fez, Deus irá sustentá-la sem vós”¹²⁵.

Não há nada mais absurdo que o direito da intolerância sustentado por alguns teólogos, pois, como aponta Voltaire, eles proscrevem as mais abomináveis decisões aos simples cidadãos, forçam os parlamentos do reino a deliberarem suas decisões e, mais do que isso, lhes dão a garantia de sagrar e destronar reis, em nome de uma Igreja dominante; esta mesma que, nas palavras Santo Tomás de Aquino, se permite o regicídio quando o príncipe for um apóstata e, indo mais além, nos termos dos jesuítas

¹²⁴ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbetes Liberdade de pensamento). Op.cit. p.373.

¹²⁵ VOLTAIRE, *Tratado*. Op.cit. p.63.

Busembaum e Lacroix, dizendo que “é permitido matar um príncipe excomungado pelo papa, em qualquer país onde se encontre esse príncipe, porque o universo pertence ao papa”¹²⁶. Voltaire submete crítica a essa autoridade papal, reconhece-lhe voluntariamente a autoridade espiritual, como chefe dos cristãos, mas, em hipótese alguma, aceita o poder dele sobre os reis, ou mesmo sobre os cidadãos.

Esta recusa que Voltaire confere à autoridade papal faz com que o *Tratado* saia do lugar-comum de *l'affaire Calas* e dos seus aspectos ideológicos para, claramente, se associar aos anseios do *galicanismo*, sobretudo no que se refere à submissão da Igreja ao poder do Estado, que teria total independência de seus atos sem os submeter ao poder espiritual do pontífice.

Por outro lado, essa deferência do filósofo para com a Monarquia é provocada numa relação jurídica na qual Voltaire tem interesse: a obediência que os súditos têm para com o rei não é porque seu poder foi ofertado por Deus e reconhecido pela Igreja na sagração, mas porque do seu nascimento, cumprindo a linha sucessória, se faz soberano de uma nação, numa obediência inescusável ao direito:

Seja, pois, permitido afirmar que todo cidadão deve herdar, pelo mesmo direito, bens de seu pai, e que não se pense que ele mereça ser privado disso e arrastado à forca, por ser da opinião de Ratram contra Paschase Ratbert, e de Bérenger contra Duns Escoto¹²⁷.

Voltaire, em sua memória recente, deve muito bem se lembrar da falta de garantia dos huguenotes e, se “a religião une igualmente o monarca e os mendigos”, como diz o filósofo, que direito tem a Igreja a escusar-se do respeito a estes? Até porque, em questão de disputas de opiniões, a própria Igreja tem a precedência na qual nem todos os dogmas foram pacificamente aceitos por seus religiosos. Tanto é assim que cismas foram instaurados e movidos por disputas se, por exemplo, o Espírito Santo procedia do Pai e do Filho ou só do Pai; a Imaculada Conceição foi estabelecida, mas por longos anos os dominicanos não creram nela. Todas estas disputas de opinião entre os partidários do Cristianismo jamais foram reprimidas com uma morte sequer, por que, então, a Igreja quis reprimir, com todas as espécies de violência, os que nem bem eram adeptos destas querelas, ou melhor, os que a estas disputas eram indiferentes?

¹²⁶ *Ibidem*, p. 157, nota 61.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 65.

Em todo percurso lógico de sua argumentação, Voltaire, constantemente, abre espaço para que o leitor mesmo analise e tire conclusões de suas pistas. Mas isso não significa que ele se perde na tessitura de seus próprios argumentos; pelo contrário, ele retoma, de forma conclusiva, sua visão acerca do Novo Testamento compreendendo que terá cumprido esta etapa se o caráter sobrenatural da religião do Livro tiver sido totalmente dessacralizado, ou seja, que a Bíblia foi escrita estritamente por homens e evoluiu também com eles. Não há, portanto, inspiração divina.

Voltaire não abandona jamais a perspectiva histórica na construção de seu *Tratado* e enumera os malfeitos do Cristianismo, ocorridos séculos após séculos: da Idade Média à Reforma, das guerras de religião a *L'affaire Calas*. Essas extensões das perspectivas históricas realizam um grande traçado pelo qual Voltaire conforma sua argumentação. Desde as fortes influências no estudo da história do Racionalismo do século XVI até sua corroborada crítica às argumentações da cristandade, tudo isso atestou a grande revolução “espiritual” de sua época, o que Paul Hazard intitulou de “crise da consciência europeia”, que romperia, de uma vez por todas, com o geocentrismo grego e o antropomorfismo do mundo da Idade Média. Essa ruptura exercida pelos filósofos do século XVIII e, em especial, por Voltaire, que realiza uma ruptura paradigmática dentro do próprio século, alcançando uma pesquisa com o mesmo rigor e circunspeção sem estreitar-se pelo procedimento do método, penetra numa seara de embate de ideias visando a uma totalidade de argumentos dispostos, principalmente, através dos diálogos empreendidos por ele com a filosofia de sua época.

A escrita de Voltaire deve ser tomada sempre como uma interação, uma resposta a alguma realidade ou a alguém, uma “escrita para a ação”. A perseguição pela História em bases filosóficas é o forte aspecto do seu ceticismo com relação a uma teologia da história de base agostiniana, como fora a de Jacques Bossuet em seu *Discurso sobre a história universal* (1681), e o que relacionado a esta é encontrado: uma história que nasce no pecado e na culpa, controlada por um único Deus. A este tipo de história associam-se tipos diversos de fábulas e farsas que, em grande número, impediram a humanidade de exercer seu protagonismo. Mas a grande “peregrinação” pela história da humanidade realizada por Voltaire buscou eliminar Deus da esfera da história, realizando uma completa secularização na qual o senil papel da Providência é assumido pelo desenvolvimento da razão do próprio homem.

Do mesmo modo, a Tolerância, como aspecto positivo da filosofia da história de Voltaire, constituída a partir da relação com a história pôs em grande conta o otimismo. O recolhimento dos relatos, a constatação da autoridade e a veracidade, principalmente, não gravitaram estritamente na *petição de princípio* jurídico que o caso Calas requeria. Esse caráter exemplar para Voltaire relacionou-se, intimamente, com um progresso otimista, dito de outro modo, a história ancora um caudal de relatos da vida e da experiência de nações e povos onde cabe apenas à humanidade avaliar em justo valor os costumes, hábitos, leis etc. ou a falta deles; com o intuito de não repetir hoje o que se demonstrou desfavorável no passado. O constante cotejo que faz Voltaire entre tolerância e intolerância e história, fábulas e dogmas inspirou o *ethos* em que o filósofo apresenta os erros passados, que possuem uma grande conveniência ao gênero humano, como prevenção a outros, pois “os exemplos provocam um grande efeito no espírito, já que é necessário remeter sob os olhos, com frequência, a usurpação”¹²⁸.

Por conseguinte, após a análise da associação entre história e tolerância no *Tratado*, daí decorre a necessidade de uma baliza pela qual a humanidade possa ter como exemplo e critério avaliativo de sua moral. Tal é o lugar do Teísmo voltairiano, tratado no capítulo seguinte do presente trabalho, que apresentará o Teísmo ou a religião natural como elemento constituinte da humanidade e necessário ao convívio social.

¹²⁸ Cf.: VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (verbete Bem [Tudo está]). Op.cit.p.118.

CAPÍTULO 3 - RELAÇÃO ENTRE TOLERÂNCIA E RELIGIÃO NATURAL

Tu adoras um Deus por Maomé; e tu, pelo grande lama; e tu, pelo papa. Eh, infeliz! Adora um Deus por tua própria razão¹²⁹.

No início do capítulo XXIII do *Tratado sobre a tolerância*, a filosofia de Voltaire, de incisiva que é, parece mudar de tom. De agora em diante, “não é mais aos homens que se dirige, é ao Deus de todos os seres, de todos os mundos e de todos os tempos”. A pura aparência de uma profissão de fé religiosa, ou mesmo, de uma resignação com relação à metafísica não passam de efeitos retóricos, conquanto, toda consideração que se faz do início ao fim do *Tratado* encontra-se num todo estrategicamente disposto para os fins do seu embate. E não será diferente com a religião. Esta não se reporta àquela dos dogmas e das causas finais que gerou tantas querelas na medida em que se aumentavam as dúvidas e as inquietações na subjetividade do crente; pelo contrário, a religião a qual “professa” Voltaire não dissocia a existência histórica daquela natural, uma e outra são faces da mesma moeda.

Da natureza advém uma lei que está inscrita nos homens não como uma atribuição positiva ou uma prescrição de um legislador ignorado, ao contrário, está assentada no íntimo do ser de Deus, da mesma forma que é reconhecida a partir dele na ação da humanidade. Ao homem cabe “ouvir a voz da razão” que nada mais é do que a legalidade natural que faz reconhecer as marcas da divindade. Ao reportar a ideia de Deus, o filósofo credencia à metafísica, mesmo sendo avesso a todas as outras, a ser um juízo divino, de imutabilidade e eternidade do mesmo modo como se atribui valor semelhante às leis morais. Por isso, ao referir-se a uma religião natural, Voltaire a entende num argumento de necessidade para o bom andamento do mundo e de sua ordem. Essa crença é mais humana do que divina, ou seja, sua proclamação está inserida no conhecimento do homem e não em representações particulares de uma fé; sua habilitação está pautada em sua eficácia moral, no que diz respeito à conduta e ao bem-estar dos homens de maneira geral.

A avaliação demonstrada neste capítulo põe em evidência as origens do Teísmo voltairiano. Em primeiro lugar, apresenta as fontes do teísmo defendidas por Voltaire: seu nascedouro no Deísmo e no materialismo inglês, sua crítica e ruptura com algumas

¹²⁹ VOLTAIRE. *O tûmulo do fanatismo*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5.

ideias deístas e a apropriação do conceito de Teísmo, mais conveniente para os fins de sua religião natural.

O contrário do clima de fraternidade que Voltaire traz no encalço de sua tolerância civil foram, em grande parte, as controvérsias da igreja católica que inspiraram uma campanha que o filósofo tomou para si como o nascedouro de uma polêmica, a saber: a do *Écrasez l'infâme*. O que poderia ser essa infâmia a qual elegeu Voltaire inimiga declarada?

Como resposta, muito já se disse dos alinhamentos católicos com relação ao poder monárquico, quase sempre se subjugando a este, ou mesmo numa relação de interdependência. Mas a principal e a mais aterradora das consequências dessa relação, segundo o próprio Voltaire, fora o fanatismo, pois fruto da intolerância a qualquer opinião instigou os homens a se perseguirem uns aos outros e, até mesmo, a se perfilarem nas guerras confessionais. A infâmia, resultado da superstição e da ignorância, induziu os homens a práticas cruéis sustentando uma ortodoxia que já se encontrava em declínio. Estes exemplos, elencados à exaustão pelo próprio Voltaire, servem de motor para a razão que deve esclarecer os homens através de uma moral tolerante.

De acordo com Nascimento¹³⁰, o processo de esfacelamento sofrido pelo cristianismo durante os séculos XVII e XVIII teve vários aspectos. A pesquisadora ressalta dois entre eles. Um diz respeito ao problema do domínio do conhecimento, do conflito entre a autonomia que a pesquisa requer e a autoridade dos dogmas cristãos; o outro diz respeito ao *depositum fidei* da religião cristã, pois aquela unidade primitiva deu lugar à diversidade de novas igrejas e a conseqüente perda de poder.

A ciência forçou os obstáculos postos pela “verdade” infalível da religião. Não se resignando com os elementos dogmáticos da crença, a ciência reconhece que o conhecimento, por mais contingencial que seja, e assim deverá sê-lo, avança e corrige seus próprios erros num progresso interior de construção e superação de paradigmas; o que não se admite, portanto, é a gravidade de erros que não surgem pela carência do saber, mas tem por causa uma “falsa direção da pesquisa”:

O que mais se deve temer não é a falta mas a perversão. E essa perversão – inversão e falsificação dos verdadeiros critérios científicos – sobrevém

¹³⁰ NASCIMENTO, Maria das Graças S. do. *Voltaire a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993, p.7.

quando pretendemos antecipar o objetivo a alcançar, fixá-lo antes da investigação. O inimigo da ciência não é a dúvida mas o dogma¹³¹.

A estrutura mesma da dogmática católica já não mantinha uma unidade exigida por uma ortodoxia sólida. Prova disso são os próprios efeitos da Reforma protestante (1517), cujos efeitos, gestados no início do século XVI por Lutero, ainda se expandiram pela Alemanha, França, Inglaterra e outros países onde as implicações liberais exerciam um grande efeito propositivo. Mesmo que não representasse todos os anseios do ideal das Luzes, ainda assim, como afirma Cassirer¹³², parecia condizer com a Renascença no tocante a conferir um novo valor e uma nova sanção à vida terrena.

A própria resposta católica, com a Contra-Reforma (1545) convocando o Concílio de Trento, serviu como demonstrativo do quanto a doutrina católica se fragilizou: a supressão das simonias e uma pequena prudência na concessão das indulgências foram o mínimo diante da intensa e grandiosa legislação surgida como retaliação. A igreja católica impôs entre outras medidas a elevação do tribunal do Santo Ofício e a criação do *Index Librorum Prohibitorum*, do qual várias obras de autores do século XVIII, inclusive do próprio Voltaire, fizeram parte.

A história está povoada destas sequelas fanáticas que, a partir da Contra-Reforma, se intensificaram. Voltaire nunca conseguiu esquecer-se do grande genocídio da Noite de São Bartolomeu (23 e 24 de agosto de 1572)> Num total alinhamento entre a igreja e o estado monárquico, essa “noite” se estenderia a longos meses dizimando um saldo de 30 mil a 100 mil protestantes (huguenotes) em Paris e em outras províncias. Como remata Voltaire dessa lembrança anotada no verbete *Fanatismo* do *Dicionário Filosófico*: “o mais detestável exemplo de fanatismo é aquele dos burgueses de Paris que correram para assassinar, degolar, atirar pelas janelas, despedaçar, na noite de São Bartolomeu, seus concidadãos que não iam à missa”¹³³. A religião perdera sua autoafirmação interna, passou a apelar a métodos bárbaros.

Na maneira de conter os avanços das ideias reformadoras, surgem as ordens religiosas, destacam-se a Companhia de Jesus e os Dominicanos, que se espalharam por muitas nações, ou forjando uma educação calcada nos ensinamentos da religião,

¹³¹ CASSIRER. *A filosofia do Iluminismo*. Op.cit. p.221.

¹³² *Ibidem*, p. 195.

¹³³ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Fanatismo). Op.cit. p.258.

erguendo grandes colégios e faculdades para salvaguardar a doutrina católica; ou, para num canto ou noutro do mundo, surpreender a população com os *autos-da-fé* onde os dominicanos, guardiães da moral católica, dizimavam homens e mulheres, e até famílias inteiras, como pena pelos crimes cometidos contra a “verdadeira religião”. Utilizando-se das fogueiras, das galeras e de outros meios escabrosos.

Junto com o *affaire Calas*, dois outros casos são emblemáticos na luta travada por Voltaire contra a infâmia. O primeiro aconteceu em 1760: Pierre Paul Sirven viu sua filha Elisabeth, deficiente mental, misteriosamente, desaparecer. Em vão foram todos os meios de procura, idas e vindas por vários povoados; um bispo católico, no entanto, lhe comunicou que sua filha havia ingressado no convento religioso das Damas Negras. A súbita conversão parecia disfarçar mais uma astúcia da “verdadeira religião” para encobrir um sequestro. O ascetismo da vida conventual fez agravar seu estado mental, fazendo-a retornar a sua casa, mas, em 1762, mesmo ano em que Voltaire trabalhava no caso Calas em Toulouse, Elisabeth desaparecera outra vez sendo encontrada afogada em um poço. A “canalha” fanática logo acusou o pai de parricídio e toda a família foi detida e, ajuntados vários testemunhos mal-intencionados, levou-se aquela família à condenação que custou a Pierre Sirven morrer na roda, a sua mulher ir à forca e as duas outras filhas serem banidas do convívio do vilarejo de Mazamet.

Outro caso exemplar do fanatismo foi o do Cavaleiro Jean-François de la Barre, em que Voltaire, de defensor, passa a ser acusado. Numa noite de agosto de 1765, alguns rapazes, talvez sob o efeito do álcool, cortam um crucifixo na Ponte Nova de Abbeville. Três dos companheiros livram-se do flagrante, mas o cavaleiro De la Barre é preso, condenado à confissão pública, a ter a língua cortada e a cabeça decepada. Durante o desenrolar do processo, o conselheiro Pasquier levanta a questão de que os “pobres diabos” foram motivados pelas ideias de filósofos, em particular, do autor do *Dicionário filosófico*. Voltaire é diretamente envolvido nessa trama e, como em tantas vezes, parte em retirada para refugiar-se contra o furor fanático que permeava a França.

Esses fatos fazem Voltaire descer ao embate dos *affaires* cobrando do homem de letras não apenas um tratamento como a uma simples ilusão involuntária e espaça ou mero erro judiciário; pelo contrário, o estilo e verve enérgicos desse homem devem amalgamar da teologia, da história, da moral o questionamento acerca da problemática

ou, segundo Voltaire, da mais vil das imposturas, tal seja: a mistificação de uma religião sob uma multidão ignorante e servil.

Sob o diagnóstico de que “aquele que tem êxtases, visões (...), é um entusiasta; e aquele que alimenta sua loucura com o assassinato é um fanático”¹³⁴, fica demonstrado que o fanatismo é uma patologia recebida pelas vias da imaginação num contagioso processo individual e coletivo. Isso significa dizer que passa pelo caráter subjetivo, por exemplo, “dos juízes que condenam à morte aqueles cujo único crime é não pensar como eles; e esses juízes são tanto mais culpados, tanto mais merecedores da execração do gênero humano (...), pois, à primeira vista parece que poderiam escutar a voz da razão”¹³⁵ e não o fizeram. E, sob o aspecto coletivo, há uma gravidade quanto ao aspecto quantitativo, pois já não se trata apenas de um ou de poucos, mas de uma multidão fanatizada. O cerne da coletividade fanática está no primeiro que insufla ideias, instiga dogma e, conseqüentemente, inflama os ânimos, por isso, para Voltaire é ordinário o juízo de que

Hoje por fanatismo [entendemos] uma multidão religiosa, sombria e cruel. É uma doença do espírito que se adquire como a pequena varíola. Os livros a comunicam muito menos que as assembleias e os discursos. Aquece-nos raramente a leitura, por isso então, pode ter um sentido obsoleto. Mas quando um homem queimado e uma imaginação forte falam as suas ideias falsas, seus olhos estão em brasa e este fogo se comunica; seus tons, seus gestos agitam todos os nervos dos expectadores. Ele grita: *Deus está olhando para você, sacrificaí este humano; combateí os combates do Senhor; e vamos lutar*.¹³⁶

Essa multidão facilmente influenciável faz com que os pensadores do século XVIII sempre necessitem fazer ajustes em suas estratégias, como os autores da *Enciclopédia* buscavam em sua escrita a difusão do ideário iluminista, principalmente, escrevendo livres sobre uma grande quantidade de temáticas, mas perseguindo um mesmo objetivo: difundir e diluir o conhecimento tanto aos letrados quanto e, sobretudo, a uma multidão leiga, pois, no substrato das idéias, estava a ruptura com o espírito ignorante e servil, o qual convinha aos “inimigos da razão”.

Um conhecimento que, instigado pelo racionalismo cartesiano, recebia o salvo-conduto de estar sujeito às mais diversas ilusões, sob a obrigação de não parar diante dessas ilusões levando, assim, a consciência a julgar através do livre exame, e recolher

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Idem.* (grifos nossos).

¹³⁶ VOLTAIRE. *Questions sur l'Encyclopédie* (Art. Fanatisme) apud GOLDZINK, Jean. *Voltaire*. Col. Portraits littéraires. Paris: Hachette Supérieur, 1994, p.88.

ao entendimento uma solução criteriosa. É desse movimento que participa Voltaire passando em revista os séculos precedentes e partindo sempre do lugar onde se estava. Seu momento pressionava a um apelo à tolerância que não era um indiferentismo frente à questão religiosa, mas tendia a um princípio universal que garantisse a manutenção da liberdade de crença e de consciência.

Voltaire crê ter encontrado o país onde essas liberdades individuais eram preservadas e onde cada cidadão poderia professar seu credo livremente, pois, sabia que seria respeitado. A Inglaterra era este país, para onde, em 1726, segue exilado a fim de fugir do furor dos poderosos da França. Lá teve um farto período de gestação intelectual, acessando o conhecimento dos filósofos ingleses, e escrevendo suas *Cartas inglesas ou filosóficas* e, em especial, deixando-se influenciar por uma corrente do pensamento chamada de Deísmo.

As discussões dessa corrente foram iniciadas pelos platônicos de Cambridge¹³⁷, mas tiveram sua maior visibilidade na obra de John Toland, *O cristianismo sem mistérios* (1696), em que a religião natural é apresentada pela primeira vez como um sistema intelectualista que mantém longe de sua doutrina as revelações particulares: mistérios, milagres etc. a fim de colocá-la às claras diante da razão humana.

Do ponto de vista de Cassirer¹³⁸, o Deísmo parte a um novo princípio que sustenta o problema religioso: conteúdo e forma da fé são duas questões a serem resolvidas simultaneamente, ou seja, o ato do conhecimento em geral ou a atitude de adquirir consciência de acordo ou desacordo existem entre nossas próprias ideias; assim, aquilo tido como “irracional absoluto”, que ultrapassava o entendimento humano, não comportaria a existência, pois é imprescindível que ao objeto da fé se exija sentido, conforme certas determinações de compreensão claramente inteligíveis.

Em sua origem, o Deísmo traz uma clara atitude de reprovação ao espírito fanático dos séculos passados que agitou inúmeras guerras religiosas. Os pensadores da corrente deísta identificam na ignorância e na tutela religiosa a causa da manipulação

¹³⁷ Com esta alcunha se convencionou chamar a Escola Platônica de Cambridge, onde filósofos de tendências religiosas, destacando-se os nomes de Ralph Cudworth e Henry More, tendo como ponto comum uma intensa religiosidade cristã e uma definida orientação para o inatismo de caráter platônico. A escola de Cambridge teve papel central na especulação filosófica e relacionou-se com a corrente da filosofia inglesa do século XVII: o deísmo, o antimaterialismo de Clarke e a moral do sentimento de Shaftesbury (cf.: FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 389-390).

¹³⁸ CASSIRER, Ernest. *Filosofia do Iluminismo*. Op.cit. p.236-237.

com que as crenças forjavam as consciências; por isso, o primeiro alvo a ser atingido deveriam ser os homens, naquilo que de mais frágil existia neles: suas consciências que, adestradas ao temor, ao resguardo quanto à desobediência a Deus e, sobretudo, tuteladas pela confissão, exerciam no crente particular os seus objetivos de poder e de mais submissão.

Por isso, a ação deísta incidia em sitiar as noções basilares das religiões positivas. Em primeiro lugar, sua vontade de verdade consiste no duplo aspecto de essência e, ao mesmo tempo, de uma contingência porque Deus essencialmente já pusera nos homens a noção de bem e mal, de justo e injusto que toca a consciência da humanidade em sua totalidade, mas, por outro lado, cujo aspecto subjetivo é tão importante quanto essencial, pois o protagonismo da existência é dos homens que seguem, livremente, suas consciências. Tudo isso, a despeito de uma religião positiva que, sendo predeterminada por uma “verdade revelada”, não dá ao homem qualquer liberdade, conquanto este deverá seguir um caminho inapelável traçado de uma vez por todas por seu deus.

Em segundo lugar, está a crítica ao aspecto dogmático das crenças. As religiões positivas e suas verdades exerceram um proselitismo com relação à religião natural. Os dogmas foram elevados à categoria de verdades, tão ou mais importante do que os próprios livros sagrados, e, por estes, fiéis levaram até as últimas consequências suas verdades, que nem foram consensuais até entre os próprios adeptos, mas geraram uma infinidade de querelas, inúmeros concílios e, no mais alto grau, todo comportamento fanático atrelado à imposição e às guerras.

Por esta razão, Cassirer¹³⁹, na gênese do deísmo, atribui ter havido uma grande nostalgia da *pax fidei* que ambicionara a Renascença, mas que não surtira tanto os efeitos esperados. Era muito ilógico a um deísta reconhecer que Deus tivesse, ele próprio, ordenado as guerras religiosas; isso, segundo esta concepção, não poderia fazer parte da essência divina, mas, unicamente, a paz da fé. O que seria essa essência divina que caracterizaria a religião natural?

Esta essência apela a uma natureza humana que, por toda parte, é idêntica, dotada de alguns conhecimentos fundamentais tanto no plano teórico quanto no prático. A ideia de natureza passa a ser o conceito chave, pois ela significa a própria garantia da

¹³⁹ *Idem.*

capacidade racional dos homens, bastando a estes tão somente escutar e obedecer às leis naturais. Assim, a própria religião deveria tornar-se natural, o que significa dizer que ela seria uma necessidade, seguiria um rito onde o Ser Supremo depositaria nos homens um instinto que permitiria a distinção da verdade ou da falsidade, do bem e do mal; e distante de pensar a vida mortal como uma provação expiatória, como fazem algumas religiões positivas, esta, intrinsecamente, se pautaria pela natureza que tem como sua a disposição primaz à felicidade dos homens.

A manutenção da existência de Deus no Deísmo é tão diluída e distante que jamais se admitiria que turvasse com sua presença os desígnios humanos. Não entra no cânon dessa religião um ato de fé, como a contrição que fazem os fiéis de uma crença, porque implica a pura operação da consciência humana em admitir simples e suficientemente a existência de um Ser Supremo. Mas onde estará o ônus da prova? Para o deísta, basta contemplar as obras da criação, já que não se admite efeitos sem causa, logo é necessário pensar uma primeira causa, e esta seria Deus. Porquanto, seria absurdo imaginar que o mundo não tivesse sido obra de um ser, cujo funcionamento se desse por força do acaso, que nenhuma finalidade lhe fosse atribuída, antes, seria o mesmo que dizer que seres racionais foram criados sem nenhuma intervenção da própria razão, o que cairia numa argumentação vã e absurda. Por isso, o Deísmo, em boa lógica, admite as causas finais como último recurso.

Nessa mesma direção, assevera Paul Hazard:

O deísmo procedia a uma espécie de depuração. Se cortarmos tudo o que se nos afigura supersticioso na Igreja Romana e depois na Igreja reformada, depois em todas as igrejas e em todas as seitas, o resultado final dessas subtrações será Deus. Um Deus desconhecido, um deus incognoscível; por isso lhe conservaram apenas o Ser; entre todos os qualificativos possíveis, apenas lhe deram o mais vago, o mais honroso, e chamaram-lhe o Ser Supremo¹⁴⁰.

As religiões positivas fundamentam-se no medo das potências sobrenaturais e no desejo dos homens de aplacar a ira ou congregar-se com elas, num duplo jogo do *tremendum et fascinans*, de paixão e imaginação, que mantém as engrenagens da vida religiosa, sobrepondo-se, desse modo, no aspecto originário da crença em Deus uma consciência de medo que gerou as superstições.

¹⁴⁰ HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974, p.155.

A superstição é a criação de uma “indumentária” para as religiões. Forças psíquicas que agiam nos antigos povos: teodiceias e animismos são convocados a agirem subjacentes nas religiões modernas, mantendo vivo, sob outros nomes e ritos, um passado fantasmagórico. Por isso, a superstição assume diversas formas, mas a natureza íntima não muda, é a mesma face desde os primórdios até os procedimentos bárbaros da igreja de Roma ou da Reforma.

No culto natural, toda indumentária é despida. Deus não faz qualquer exigência cultural, pois o culto deve habitar na alma reconhecida a um Ser primeiro; de tempos em tempos o homem se deterá especulando sobre sua existência, e ao Ser Supremo elevará seu coração. E, ainda assim, por ser da índole humana acreditar na remuneração e na vingança, o homem atribuirá a Deus a dispensa dessa justiça; do mesmo modo, estes irão se resguardar das práticas desonrosas e procurarão cumprir certos deveres para o bom andamento da sociedade. Nas estreitas abrangências dos dogmas particulares ou nas religiões do Cristo, de Maomé, de Noé etc. diante da constância desse Deus da natureza, preservado e intacto, constata-se a marcante limitação das outras religiões a uma pequena minoria dos habitantes da terra.

Em razão de seu caráter essencial, o deísmo pôde avançar para uma liberdade de consciência verdadeiramente universal e recrutar sempre adeptos na imensidão do tempo e do espaço. Como bem analisa Voltaire:

Cremos que a nossa religião é tão antiga como o mundo, que ela é a de Adão, de Set e de Noé; que Li, Changti e Tien que os Séres adoravam; que Birma, pai de Brama, adorado pelos povos do Ganges; que esse Grande Ser chamado Ormuzd entre os antigo Persas, o Demiurgo que Platão celebrou entre os Gregos, o Júpiter misericordioso e grande dos Romanos, quando estes ditavam, no Senado, leis a três quartos da terra então conhecida, são figurações diferentes de um mesmo Deus, do Ser Supremo¹⁴¹.

Destarte, a própria dimensão conceitual do Deísmo já não conseguia dar conta da expressão mesma da religião natural pensada por Voltaire, que, a partir de 1751, passa a tratá-la como Teísmo¹⁴² num claro afastamento tanto do materialismo de

¹⁴¹ VOLTAIRE. *Les adoreteurs ou les louanges de Dieu*, 1769 apud HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Op.cit.. p.157.

¹⁴² Ao optarmos em adotar a dicotomia empreendida por Voltaire entre o Deísmo inglês e o seu Teísmo. “O **Deísmo**, doutrina de uma religião natural ou racional não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem. O deísmo é um aspecto das Luzes, difundido fora da Inglaterra como elemento do movimento iluminista: são deístas quase todos os iluministas franceses, alemães e italianos. Nem todos, porém, usavam o conceito Deísmo para designar suas crenças religiosas:

Diderot quanto do sensualismo ateu de Holbach que fez do teísmo um sinônimo do ateísmo. Sejam quais forem as concepções de que o filósofo se afasta, o materialismo subjaz a todas elas na dialética do mundo pleno e do mundo vazio, que representa a pedra de toque desse distanciamento.

Na visão materialista, é consenso um entendimento do universo pleno, ou seja, de uma matéria infinita e um vazio impossível que desemboca, fundamentalmente, no absolutismo da matéria e, portanto, resvala ao ateísmo. A anuência do vazio, a não necessidade material acarretam a não dispensar a existência de um ser criador, o que é enlaçado pela concepção teísta de Voltaire: asilando o vazio, a matéria perde seu caráter essencial passando a ser algo criado.

Se, segundo Newton (e segundo a razão), o mundo é finito, se o vazio existe, então a matéria não existe por si mesma, logo recebeu a existência de uma causa livre. Se a matéria gravita, como está demonstrado, não gravita por sua natureza do mesmo modo como é extensa por natureza: logo ela recebeu de Deus a gravitação. Se os planetas giram num sentido em vez de outro, num espaço não-resistente, a mão do seu Criador dirigiu, portanto, seu curso neste sentido com uma liberdade absoluta¹⁴³.

Para o caráter filosófico da ideia de Deus, na conceituação de Voltaire, a liberdade estará presente em todas as coisas criadas, ou melhor, o seu desígnio livre é a prova incontestada de sua existência. E, antes mesmo de pensar o homem em suas diferentes espécies, a origem de suas ideias, a existência ou não de distinção entre corpo e alma etc., Voltaire, no capítulo II do *Tratado de metafísica*, preza pela questão: se “existe ou não existe um Deus?”¹⁴⁴. Admitindo a ideia de Deus, esta não é necessária, pois não nascemos tendo essa noção precisa e desconhecemos essa existência por boa parte de nossas vidas; contudo, a ideia é inescusável quando contemplamos a ordem do

Voltaire, por exemplo, usa a palavra **Teísmo**. Nota-se, porém, que no tocante ao conceito de Deus não eram consensuais algumas posições deístas. Enquanto os ingleses atribuíam a Deus não só o governo do mundo e a garantia de sua ordem, também o atribuía o governo do mundo moral; enquanto que os franceses, a começar por Voltaire, negam que Deus se ocupe dos homens e lhe atribuem a mais radical indiferença quanto a seu destino.” (ABBAGNANO, 2000, p. 238). Enquanto ao simples conceito Voltaire utiliza-se o Teísmo com o mesmo significado dado ao Deísmo por outros iluministas com que “afirmando que Deus governa o mundo e na retribuição do mal e do bem na vida futura. Porém, quanto à concepção de Deus nem todos os deístas comungam da mesma ideia. Enquanto os deístas ingleses atribuem a Deus o governo do mundo físico e do mundo moral, os deístas franceses, a começar por Voltaire, negam o governo do mundo moral, por isso, que a história é uma questão dos homens, inclusive o mal” (REALE, 2005, p.257).

¹⁴³ VOLTAIRE. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. de Maria das Graças S. do Nascimento. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p.26.

¹⁴⁴ VOLTAIRE. *Tratado de Metafísica*. In: Os Pensadores. XXIII. Op.cit. p.69.

universo e a finalidade com que cada coisa interage entre si. Aí está para o filósofo a berlinda pela qual não se escapa em admitir a ideia de um Ser que preside o universo.

A manifestação de Deus no Teísmo de Voltaire não está nas epifanias das revelações históricas, mas, exclusivamente, na razão, o que significa que negar a sua existência é negar a própria capacidade racional e crítica do homem. Assim sendo, a razão, após arrastar-se entre dúvidas e conclusões, deve encarar, segundo o filósofo,

a proposição *Existe um Deus* como a coisa mais verossímil que os homens possam pensar, e após ter visto que a proposição contrária é uma das mais absurdas, parece natural pesquisar qual a relação existente entre Deus e nós; ver se Deus estabeleceu leis para os seres pensantes (...); examinar se existe uma moral e o que pode ser; se há uma religião estabelecida pelo próprio Deus¹⁴⁵.

O lugar comum da oposição entre o Teísmo (Deísmo) e o materialismo, segundo Brandão¹⁴⁶, é a oposição da verossimilhança contra uma questão que esbarra em problemas, inclusive, na própria concepção da eternidade da matéria que, para o pesquisador, representa mais dogmática do que o estatuto da crença na existência de Deus do deísmo. Mesmo que esta crença não tenha um valor de verdade assentado no critério matemático de demonstração, é importante observar que a questão epistemológica de certeza ganha no texto de Voltaire um teor moral e “militante”.

A moral passa a ser o grande divisor de águas do Teísmo voltairiano, pois Deus em nada se relaciona a um determinismo moral para a humanidade, mas, por outro lado, inspira, na diversidade de línguas, costumes e leis positivas, uma subjacente moralidade que norteia, ainda que sem se especular sobre isso, os homens na presença do justo e do injusto. Para saber o que é um teísta segundo Voltaire, talvez seja estratégico começar pela conceituação do artigo do *Dicionário*:

O teísta é um homem firmemente persuadido da existência de um Ente supremo tão bom como poderoso que formou todos os seres extensos, vegetativos, sensitivos e reflexivos; que perpetua as espécies, que castiga sem crueldade os crimes e recompensa com bondade as ações virtuosas¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.74.

¹⁴⁶ Cf.: BRANDÃO, Rodrigo. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire* (tese de Doutorado), 2008, p.52-53.

¹⁴⁷ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Teístas), 1973. Op.cit. p.294.

Ele não age tendo por base uma religião ou crença, confusa e insegura, ou introjetada essencialmente, mas sua base é uma convicção racional, fincada na persuasão de um espírito livre e, por isso, capaz de refletir. O teísta, aqui ressaltado no advérbio *firmemente*, pelo destaque dado por Voltaire, merece uma especial atenção. O ser supremo não será aquele das igrejas, nem aquele da presença exigida pelos materialistas, ao contrário, será um Deus cuja forma é irrepresentável e, assim, revelando-se pelos seus atributos de bondade e de poder. Logo, Deus não será um puro princípio de inteligibilidade, mas fonte de uma Providência que faz os homens se reportarem a ele com o reconhecimento e a admiração necessários.

Menos que um raciocínio religioso de um crente estupefato e resignado em sua fé com os desígnios insondáveis de seu Deus e, apenas podendo dirigir-se a ele numa linguagem lírica e distante, o teísta verifica que a escala dos seres segue uma canônica ordem fixada na própria matéria que deixa sobressalente a dupla eficácia da ação divina, tal seja: o seu poder, demonstrado na manutenção da ordem física do mundo e sua bondade correspondendo à conservação da ordem moral. Poder e bondade são dois princípios que são assentados ao Deus do teísmo cuja prova está em se impor, muito mais do que gerar qualquer tipo de especulação: é necessária uma sanção moral transcendente, ou seja, uma justiça exterior. Se não houver entre as ações dos “seres reflexivos” esta sanção a elencar os delitos e as penas humanas, o Ser Supremo não poderá exercer o seu poder, que significa dizer sua bondade que é manifestamente sua justiça. Todas as opiniões e ritos surgidos e colecionados pelo gênero humano, salvo se eles não contradisserem à moral, escapam ao olhar divino. Este Ser não se agrada com a invenção de cultos e dogmas, mas sua bondade restaura uma unidade moral seccionada pelas inúmeras denominações religiosas.

O teísta não sabe como Deus castiga, como favorece, como perdoa; pois não é assaz temerário para se gabar de conhecer a maneira de agir de Deus; mas sabe que Deus age e que é justo. As dificuldades contra a Providência não abalam a sua fé, pois são apenas grandes dificuldades que não constituem provas¹⁴⁸.

A posição do teísmo apresentado por Voltaire é a da modéstia, diferente, contudo, da atitude das confissões religiosas que, a todo tempo, buscam provar como Deus age, como pensa com a intenção de corroborar seu discurso. O arquétipo desse

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.295.

discurso é o animalículo de boné quadrado do *Micrômegas*, numa clara referência aos eclesiásticos na utilização de seu barrete, que

Cortou a palavra de todos os animalículos filósofos. Ele disse que sabia todo o segredo, que estava tudo na Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino; olhou de alto a baixo os dois habitantes celestes e lhe explicou que suas pessoas, seus mundos, seus sóis, suas estrelas, tudo, enfim, era feito exclusivamente para o homem¹⁴⁹.

A consequente atitude do filósofo é a do riso sarcástico e irônico, peculiar a Voltaire, que confirma sua atitude como racional e teísta que restaura o elo entre criatura e criador, capaz de mostrar a natureza mesma da religião natural, própria a desqualificar toda religião dogmática e toda pretensão à possessão exclusivista de Deus, pois o teísmo é mais exatamente a face religiosa da filosofia. O filósofo teísta tem em conta que sua relação com divindade deve transparecer como sincera, ou seja, reconhecer “as grandes dificuldades” de tal noção sem que jamais as tomem como provas. Dito de outro modo, a fé teísta, sem ser aquela que presta reverência às fábulas colecionadas pelo vulgo, assenta-se sobre uma incapacidade ontológica do ser humano que não o habilita a penetrar os primeiros princípios. Esta fé supõe uma indução e, ao mesmo tempo, uma total submissão a um ordenamento racional que, em parte, é incompreensível, mas, por outro lado, é justo, universal e eterno.

O teísta, segundo a última citação do verbete em análise do *Dicionário filosófico*, não é nem proprietário nem negador de Deus, é a medida pela qual se combinam as concepções de Deus, de homem e de razão, de limpar, de pacificar, de moralizar e, sobretudo, universalizar a religião. Em Voltaire, caminham *pari passu* a teoria do conhecimento, a religião e a moral. A história será a baliza pela qual virão as demandas da humanidade sobre uma questão: como restaurar a ideia de Deus entre os homens sem que os destrua ou divida? Surge, assim, a problemática do teísta contra os modelos que ensejaram a intolerância num vasto período da história.

Reunido nestes princípios a todo o resto do universo, não abraça qualquer das seitas que unanimemente se contradizem. A sua religião é a mais antiga e a de maior extensão, pois a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas do mundo. Fala uma língua que todos os povos entendem, ao passo que não se entendem entre si. (...) Crê que a religião não consiste nas opiniões de uma metafísica ininteligível nem em vãos artefatos mas na

¹⁴⁹ VOLTAIRE. *Micrômegas: uma história filosófica*. Trad. Maria Valéria Rezende. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 59.

adoração e na justiça. Fazer bem, eis o seu culto; submeter-se a Deus, eis sua doutrina¹⁵⁰.

O caráter implícito do teísmo, calcado em linhas gerais na explicação do filósofo, desdobra-se agora numa intenção militante e polêmica, porque a compreensão da Providência incide com maior abrangência em “todos os lugares e todos os séculos” e não apenas na divisão sectária das religiões, ritos, dogmas e sacerdotes. O teísmo apresenta-se como um longo processo de reunificação dos homens sob a presciência de um Deus; e, por ser universal, engloba a Antiguidade desde a adoração simples da *phýsis*, seja nos princípios hilozoístas dos gregos, seja nas potências naturais (árvore, serpente) das fábulas judaico-cristãs, afirmações quase unânimes entre os diferentes povos e estendendo-se também aos incontáveis cultos que colecionou a Modernidade. Mas, mais do que torná-la prestigiada por sua antiguidade, julga-se que sua autenticidade esteja num outro aspecto, isto é, quanto mais antiga, tanto mais natural e, por isso, universal e acessível desde os simples aos sábios. O teísmo purifica sua doutrina de uma metafísica ininteligível depurando a uma “adoração e justiça”. Essa redução à adoração e à justiça fazem, contrariamente, a religião encontrar a universalidade do Deus e da condição humana na ótica teísta que nada mais é do que conceber a moral como concurso de todos os homens.

Esse Deus não lança luz sobre o princípio das coisas, contudo, não deixa nada ignorar que há princípios nas coisas no mesmo grau em que há princípios de ações necessárias ao convívio social. É, em todo caso, impressionante notar que no texto de Voltaire sobre este Deus, longe de admitir um arcabouço litúrgico que englobasse curas e cultos de determinada igreja, insiste na expressão de um impulso interior capaz de dar autenticidade à religião e à moral. O filósofo purifica ao máximo sua concepção teísta: sai da condição de escritor espectador das reações de suas ideias, um literato propriamente dito, para transformar-se num militante reativo pelos desdobramentos de sua religião natural.

Com efeito, a pergunta que sempre se impõe com ou sem razão é: Voltaire crê realmente em Deus? Voltaire tem ou não tem fé? Sobre o filósofo se demanda uma grande questão dialética, pois seu Deus e sua fé jamais serão como nas religiões reveladas pelo simples fato de serem apenas fragmentos da divindade. E, muito mais,

¹⁵⁰ VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (Verbetes Teístas). Op.cit.p. 295.

porque estes fragmentos, dado o modo de verdade, geram a doença, que Voltaire busca ao máximo extirpar, ou seja, o fanatismo que na composição traz ainda a superstição e a ignorância. O primeiro passo na direção da demonstração de sua fé é, antes de tudo, destruir o poder eclesiástico no qual a intolerância em grande monta fincara suas raízes. E aí se vê o traçado de muitas críticas ao Judaísmo e ao Cristianismo, principalmente, sob a égide católica.

Ao impasse da crença ou não crença de Voltaire sabe-se, contudo, que ele não é nem cristão e nem ateu; é um ardente e convicto teísta, pois, como conclui René Pomeau: “o teísta professa um credo mais extenso do que o deísta, ele aceita que um culto seja feito à divindade”¹⁵¹.

Enquanto a moralidade radicava no terreno das confissões religiosas atreladas, exclusivamente, à revelação e aos dogmas, os homens caminhavam sob uma perspectiva imutável. O ateísmo, por sua vez, fragmentava a unidade social, pois, descrente da existência de um deus, também o seria de outras entidades como as leis e a moral; como resultado, não se admitiria a vida coletiva e fácil seria ludibriar a justiça humana.

A extensão do teísmo de Voltaire não se compara a um panteísmo nem, contudo, a uma total descrença; ao contrário, sua crença em Deus depende, exclusivamente, de um esforço da razão, assim como é nas verdades matemáticas e metafísicas, para buscar as provas convincentes de sua existência.

¹⁵¹ POMEAU, René. *La Religion de Voltaire*. Op.cit. p.422.

CONCLUSÃO

Para Voltaire, é fundamental que a tolerância seja bem repartida entre os homens, até mesmo porque os judeus a praticaram. Em sua pesquisa historiográfica, é isto que sempre buscou estabelecer. O filósofo não mais insiste nos paradoxos e contingências humanas; adverso, ele se volta a um outro interlocutor: Deus. É a Ele que, de agora em diante, vai interpelar, em tom bem coloquial e sem as deferências de tratamento que as religiões costumavam fazer.

Todavia, jamais se esquece dos homens que, mesmo “pequenas formigas em torno de seu formigueiro”, contudo, homens, dotados pelo Ser dos Seres de braços para cultivar a terra e, sobretudo, de uma centelha de razão que os conduz a uma compaixão, caminho para a solidariedade uns para com os outros suportando suas próprias vidas. Isso é o que há de mais divino sem que jamais o furor do fanatismo o substitua.

Há uma espécie de imanência na natureza própria da racionalidade que fez Voltaire procurar, a todo custo, encontrar nela as bases seguras de qualquer empreendimento conceitual e investigativo; é ela que desvenda uma metafísica, que se encontra por detrás do desenrolar histórico, sobrepunhando, pouco a pouco, as oposições e se revelando, assim, não na razão e na humanidade enquanto tais, mas na exteriorização da realidade empírico-objetiva. Portanto, “se ele se volta ao passado, não é pelo passado em si, mas no interesse do presente e do futuro. A história para ele não é um fim mas um meio, um instrumento de educação e de instrução do espírito humano”

152

Mais de três séculos depois, o que pensar com um filósofo que faz uma *prece a Deus*? O nosso mundo não é mais o mundo do filósofo, encetados pelos “decretos imutáveis e eternos” da rigidez de Deus recolhido através dos estudos de Newton, dito de outro modo, uma divindade organizadora. A ideia que vigora, segundo René Pomeau, é a de um *big bang* desenvolvendo a imagem de um universo em construção¹⁵³ que depende, sobremaneira, do agir do homem em busca da fraternidade humana, da tolerância.

¹⁵² CASSIRER, Ernest. *Filosofia do Iluminismo*. Op.cit. p.296.

¹⁵³ POMEAU, René. La “Prière à Dieu”: Théisme et tolérance. In: *Etudes sur le Traité sur la tolerance de Voltaire*. Op.cit.p.5.

A título de conclusão, o presente trabalho trata o problema que alimentou toda a pesquisa: a partir das investidas filosóficas de Voltaire, quais as estratégias utilizadas com a finalidade de formar a opinião a partir do debate associado entre História, Religião e Tolerância impulsionado pelo *Tratado*? A dissertação buscou apresentar essa correlação encontrada em grande monta no Tratado, mas, também, na “arqueologia” do conceito em outras obras da autoria de Voltaire.

Desse modo, é possível deparar-se com boa parte de seus escritos envolvida em disputas intelectuais; elas o guiam não só para o debate filosófico, como também o incitam a formar outras interpretações filosóficas, mesmo que por contraposição. Pode-se, portanto, encontrar filosofia em Voltaire e, o exposto quis demonstrar isso, principalmente na proposta que ele impõe ao modo de conceber o debate acerca da tolerância a reconstrução dos fatos visando a elucidar os povos, porque a sua análise tem um efeito propositivo, qual seja a de contribuir para o esclarecimento dos povos e a autonomia do sujeito que analisa o passado e se torna sujeito do seu presente a fim de construir seu futuro, não mais atrelado à superstição e ao fanatismo.

Quando Voltaire dirige o pensamento para a temática da tolerância, a análise e as proposições que surgem dessa direção, sem dúvida, são investidas filosóficas que se revelam com maior intensidade. Não será admissível, portanto, que não se entenda o esforço filosófico com que o autor empreende as suas obras para afirmar, analisar e explicar uma ordem sem os parâmetros da verdade revelada, mas somente com a capacidade de o homem agir livremente no seu processo de autonomia e na construção subjetiva e objetiva da civilização.

A presente pesquisa terá realizado seu intento se para o leitor ficar claro que essa análise buscou recompor uma das investidas filosóficas de Voltaire a partir da construção do conceito de tolerância civil. Ao fim dessa investigação, tendo caminhado com o auxílio racional do filósofo, compreendendo o valor dos costumes e a própria ação de se fazer filosofia, filosofia propriamente moderna, ela terá o efeito propositivo de não deixar secar o “jardim do mundo”, ou seja, cultivá-lo sempre.¹⁵⁴ Assim, apontar para todos que o leem e investigam a exigência da razão, de encontrar sempre mais um apelo à tolerância longe dos dogmas e mais perto dos homens.

¹⁵⁴ Cf. VOLTAIRE. *Cândido*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.163.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE VOLTAIRE:

VOLTAIRE. *Cândido*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Correspondência*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958.

_____. *Dicionário filosófico*. Trad. de Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. *Elementos da filosofia de Newton*. Trad. de Maria das Graças S. do Nascimento. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

_____. *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. Trad. de J. Brito Broca. In: Clássicos Jackson. XXXII. Voltaire. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958.

_____. *Essai sur les mœurs*. Paris: Garnier, 1963.

_____. *Filosofia da História*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Lettres philosophiques*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *Micrômegas: uma história filosófica*. Trad. Maria Valéria Rezende. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Oxford: Voltaire Foundation, 62 ,1766-1767.

_____. *O filósofo ignorante*. In: Os Pensadores. XXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *O pirronismo da história*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O túmulo do fanatismo*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Questions sur l'Encyclopédie. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions Moland, 1879, Tomo XX.

_____. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS:

BAYLE, Pierre. *De la tolérance: commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrains-les d’entrer”*, Paris: Presses Pocket, 1992.

BEDÊ, Ana Luiza Reis. *Estratégia de uma mise-en-scène: Correspondências (1762-1765) e Traité sur la tolérance (1763) de Voltaire*. (Tese de doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BINOCHE, Bertrand. Religião privada, opinião pública. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.

BOKOBZA-KAHAN, Michèle. Impartial mais sensible: l’ethos dans le Traité sur la tolerance. In: *Qu’est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D’étude du XVIIIe siècle, 2002.

BRANDÃO, R. *Voltaire filósofo: metafísica e filosofia inglesa na formação filosófica de Voltaire* (Dissertação de Mestrado), 2004.

BRANDÃO, Rodrigo. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire* (tese de Doutorado), 2008.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*, Trad. Álvaro Cabral, Campinas, Ed. da UNICAMP, 1994.

COTONI, M-H. *L’exegèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, in: “Studies on Voltaire”, The Voltaire Foundation, Oxford, 1984.

CRONK, Nicholas. *Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Voltaire Foundation, Oxford, (2000).

_____. *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.

CRUGTEN-ANDRÉ, Valérie van. *Le traité sur la tolérance de Voltaire um Champion des lumières contre le fanatisme*, Paris, Champion, 1999.

DAGEN, Jean. Rousseau, Voltaire et la composition du Traité. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation Oxford, 2000.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GOLDZINK, Jean. *Voltaire*. Col. Portraits littéraires. Paris: Hachette Supérieur, 1994.

- GRANDEROUTE, Robert. *L'affaire Calas, les mémoires voltariens et le "Traité sur la tolérance"*. In: Etudes sur Le Traité sur la tolérance de Voltaire, 2000.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.
- HEYD, Michael. La tolérance et ses limites. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney: Centre International D'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- LABROUE, Henri. *Voltaire antijuif*. Paris: AAARGH, 2009.
- LANSON, G. *Voltaire*. Paris: Librairie Hachette, 1960.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70.
- MAGNAN, André. "Ces véritables voix humaines...: Voltaire en histrion d'une tolérance théiste", *Qu'est-ce que la tolérance? Perspectives sur Voltaire*, Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- MAGNAN, André. Voltaire en histrion. In: *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- MARTIN-HAAG, Éliane. *Voltaire: du cartésianisme aux Lumières*. Paris: J. Vrin, 2002.
- MARKOVITS, Francine. "Entre croire et savoir", *La Tolérance : pour un humanisme hérétique*, sous la direction de Claude Sahel, Paris, Autrement, 1991.
- MENEZES, E. História e humanidade: Voltaire, crítico Bossuet. *Cad. Hist. Fil.Ci.*, Campinas, Série 3, v.12, n.1-2, p.369, jan.-dez.2002.
- MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. *Processo histórico e noção de vida civilizada em Voltaire*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Campinas, Campinas, (1998).
- MOTA, Vladimir de Oliva. Consciência moral e tolerância religiosa no Sermão dos Cinquenta, de Voltaire. In: *O outro como problema: o surgimento da tolerância na modernidade*. São Paulo: Alameda, 2010.
- _____. *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.

- NASCIMENTO, Maria das Graças S. do. *Voltaire a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993.
- POMEAU, René. La Prière à Dieu: théisme et tolérance. In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation Oxford, 2000.
- POLIAKOV, Léon. *Histoire de l'Antisémitisme, III: De Voltaire à Wagner*. Paris: Calmann-Lévy, 1968.
- POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1969.
- PORSET, Charles. *Voltaire humaniste* (Cap. Tolérance), Éditions Maçoniques de France, Paris, 2002.
- PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. *O ateísmo na filosofia de Pierre Bayle*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2008.
- RENEWICK, John. *Voltaire la tolérance et la justice*, Paris, Édition Peeters, 2011.
- _____. Voltaire e a política da tolerância. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. Editado por Nicholas Cronk. Trad. de Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.
- SANTOS, A.C. *A via de mão dupla: tolerância e política em Montesquieu*. Ijuí: Ed. Unijuí; São Cristóvão: EDUFS, 2006.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- SIESS, Jürgen. *Qu'est-ce que la tolerance? Perspectives sur Voltaire*. Ferney, Centre International d'étude du XVIIIe siècle, 2002.
- TRITTER, J-Louis. *Traité sur la tolérance*, Paris, Ellipse, 1999.
- TROUSSON, Raymond et al (dir.). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (L'article Socrate), Paris: Honoré Champion, 2006.
- _____. *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience em face du mythe*, Paris, 1967.
- VOLPILHAC-AUGER, Catherine. "Saint Socrate, ou la tolérance selon les Grecs". In: *Etudes sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*.