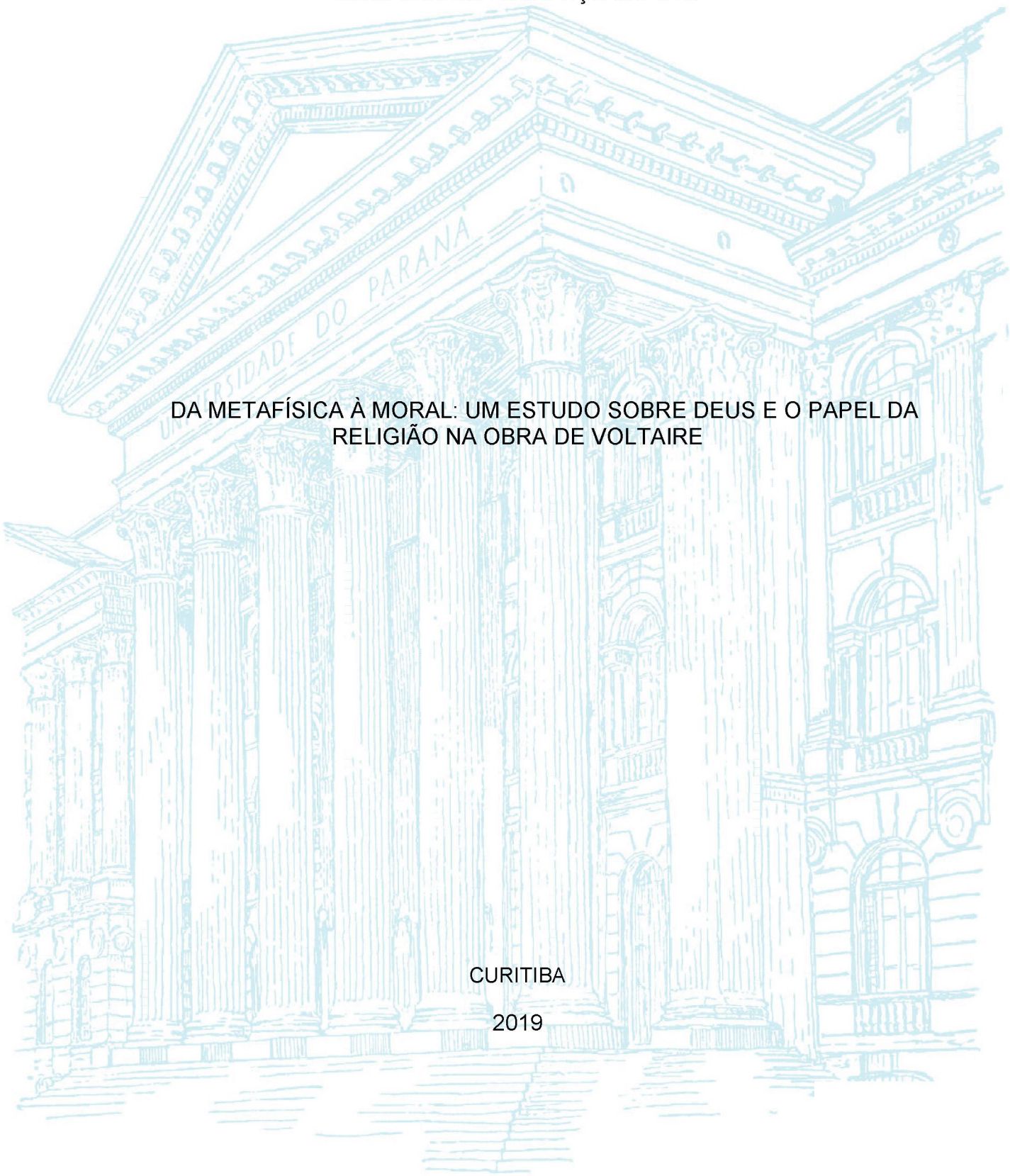
UNIVERERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO CARLOS LOURENÇO CAPUTO



DA METAFÍSICA À MORAL: UM ESTUDO SOBRE DEUS E O PAPEL DA RELIGIÃO NA OBRA DE VOLTAIRE

CURITIBA

2019

JOÃO CARLOS LOURENÇO CAPUTO

DA METAFÍSICA À MORAL: UM ESTUDO SOBRE DEUS E O PAPEL DA RELIGIÃO NA OBRA DE VOLTAIRE

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Brandão

CURITIBA
2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Elda Lopes Lira – CRB 9/1295

Caputo, João Carlos Lourenço
Da metafísica à moral : um estudo sobre Deus e o papel da religião na obra de Voltaire. / João Carlos Lourenço Caputo – Curitiba, 2019.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.
Orientador : Prof. Dr. Rodrigo Brandão

1. Voltaire, 1694 -1778 – Crítica e interpretação. 2. Deus. 3. Metafísica. 4. Moral (Filosofia). 5. Iluminismo. I. Título.

CDD – 194

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR SETOR DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **JOAO CARLOS LOURENCO CAPUTO**, intitulada: **DA METAFÍSICA À MORAL: UM ESTUDO SOBRE DEUS E O PAPEL DA RELIGIÃO NA OBRA DE VOLTAIRE**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.
A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 29 de Abril de 2019.

RODRIGO BRANDÃO
Presidente da Banca Examinadora

MARIA DAS GRACAS DE SOUZA
Avaliador Externo (USP) p/ skype

FRANCISCO VERARDI BOCCA
Avaliador Externo (PUCPR)

RONEI CLECIO MOCELLIN
Avaliador Interno (UFPR)

PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Interno (UFPR)

AGRADECIMENTOS

À CAPES e à Fundação Araucária, pelo financiamento integral da minha pesquisa.

Ao professor Rodrigo Brandão, pela orientação ininterrupta durante meus últimos 8 anos de trabalho como pesquisador, bem como aos professores Paulo Vieira Neto, leitor e avaliador de todas as fases da minha pesquisa, e Ronei Clécio Mocelin pelas valiosas contribuições na minha banca de qualificação. Ao professor Francisco Verardi Bocca e à Professora Maria das Graças de Souza pelas contribuições em minha banca de defesa da tese.

À minha irmã, Bianca, e aos meus pais, Jaelson e Miriam, pelo constante apoio e suporte.

À Daniele, meu porto seguro, pelo amor e pela presença essencial em minha vida.

Aos membros do Grupo de Estudo das Luzes da UFPR, ambiente de amadurecimento e debate de minhas ideias.

À Daniele.

É fácil para o filósofo justificar a morte: que se deva precitipitar nas trevas é uma das coisas mais claras deste mundo. O que aflige o filósofo não é a naturalidade do fim; é o mistério do início. Podemos desinteressar-nos da eternidade que virá depois de nós, mas não podemos subtrair-nos da angustiante questão a respeito de qual eternidade foi aquela que nos precedeu: a eternidade da matéria ou a eternidade de Deus?

Umberto Eco, *A ilha do dia anterior.*

RESUMO

O objetivo da presente tese será analisar o conceito de Deus e suas relações com a metafísica e com a moral, bem como o papel da religião na obra de Voltaire. Veremos em nossa análise como tal conceito, fundamental na metafísica do autor, se divide em duas abordagens possíveis, gerando uma espécie de dupla doutrina, uma de viés metafísico e outra histórico-moral, que serão responsáveis por formar distintos aspectos deste mesmo conceito, ao mesmo tempo em que possibilitarão uma abordagem histórica e social do uso da religião através da análise do problema do mal, que simbolizará um ponto de intersecção entre estes dois campos (o metafísico e o moral), unindo-os e representando a fronteira entre eles.

Palavras chave: Iluminismo. Deus. Religião. Metafísica.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to analyze the concept of God and its relations with metaphysics and morals, as well as the role of religion in Voltaire's work. We will see in our analysis how such a concept, fundamental in the author's metaphysics, is divided into two possible approaches, generating a kind of double doctrine, one metaphysical and another historical-moral. These approaches will be responsible for forming different aspects of the concept, and at the same time they will enable a historical and social approach to the use of religion through the analysis of the problem of evil, which will symbolize a point of intersection between these two fields (the metaphysical and the moral), uniting them and representing the border between them.

Keywords: Enlightenmtent. God. Religion. Metaphysics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....11

2 O DEUS DOS PRIMEIROS ESCRITOS.....20

2.1 O MÉTODO.....20

2.2 O CONCEITO.....27

3 UM PASSO ATRÁS: MALEBRANCHE E A VISÃO EM DEUS OU O SUBSTITUTO DE NEWTON.....32

3.1 A INVERSÃO PROPORCIONAL.....32

3.2 BREVE ESBOÇO DE *A BUSCA DA VERDADE*.....45

3.2.1 Dos erros do entendimento e do espírito em si mesmo.....54

4 O DEUS DOS ÚLTIMOS ESCRITOS.....67

4.1 AFASTAMENTOS DE VOLTAIRE EM RELAÇÃO A MALEBRANCHE NO *TOUT EN DIEU*.....73

5 O PROBLEMA DO MAL E A UTILIDADE DO DEUS VINGADOR. 97

6 CRÍTICA ÀS RELIGIÕES E O TEÍSMO: A FONTE PURA.....120

6.1 UM BREVE PANORAMA HISTÓRICO.....123

6.2 A CRÍTICA DE VOLTAIRE.....136

6.3 A SOLUÇÃO TEÍSTA.....167

7 CONCLUSÃO.....194

REFERÊNCIAS.....201

1 INTRODUÇÃO

"*Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo*" (VOLTAIRE, 1771 p.45). Esta frase, presente no poema *Epístola ao autor do livro Os três impostores*, muito conhecida e até mesmo um pouco batida sempre ressurge quando o assunto é a importância do conceito de Deus no pensamento de Voltaire. Entretanto, nos parece conveniente começar esta tese com ela, pois ela expressa bem o que pretendemos tratar aqui. Esta frase deixa bem marcada a importância que Voltaire dava a Deus como princípio metafísico e como elemento de fundamentação moral. Para ele, é algo certo que Deus existe, mas, caso ele não existisse, seria preciso inventá-lo. Podemos nos perguntar, então, por que seria preciso inventá-lo? A existência de Deus é urgente na filosofia de Voltaire, pois ela fundamenta grande parte de sua metafísica, dando possibilidade ao autor de fundar também uma moral laica, o que representará uma finalidade para a metafísica, tornando-a algo útil ao gênero humano e, por isso, justificando alguma investigação teórica abstrata. A utilidade deste tipo de investigação será justamente um dos critérios que permitem ao nosso autor distinguir a metafísica que ele leva a cabo daquela de sistemas do século XVII, tão criticada por ele.[1] Nesta busca por resultados úteis ao homem ao invés de meras divagações vazias de sentido, o conceito de Deus se apresentará como um primeiro passo que deve ser dado, como uma investigação preambular para que se possa progredir para questões epistemológicas e morais.

Deste modo, a frase de Voltaire com a qual abrimos esta tese é extremamente emblemática e possui um sentido profundo e, talvez, ainda pouco analisado, apesar de sua extrema fama. A frase, em seus dois momentos, expressa o cerne de tudo o

1 Tivemos oportunidade, em nossa dissertação de mestrado, de estudar os elementos que formam e delineiam a metafísica de Voltaire. Estes elementos são 1) a ausência de sistemas; 2) o caráter empírico/experimental; 3) a ausência de demonstração e 4) a utilidade. Este último ponto é o que leva o *philosophe* a buscar uma finalidade útil aos homens para toda investigação teórica metafísica, não devendo constituir tais discussões, aos seus olhos, meros debates teóricos, mas sim devendo desembocar em algum elemento moral efetivo. *Cf.* CAPUTO, 2014, p.70.

que iremos desenvolver aqui, podendo ser considerada o lema ou a divisa de nossa pesquisa. As duas orações que a compõem carregam, respectivamente, um sentido metafísico e um sentido moral. *Se Deus não existisse*, ou seja, ele existe, e isso será garantido pela via metafísica, *seria preciso inventá-lo*, pois a moral assim o exige, de modo que a precisão de Deus no campo da moral é algo extremamente importante. Ora, ao colocarmos lado a lado os dois momentos da frase podemos ver como ela reúne em sua aparente simplicidade elementos extremamente importantes e problemáticos da filosofia de Voltaire, revelando-se a antecipação da garantia metafísica da existência do ser supremo e seu papel como elemento fundamental de uma moral.

Podemos afirmar, então, que Deus é um dos principais conceitos (ou, quem sabe, o principal) da filosofia de Voltaire, sobretudo no que diz respeito às questões que se relacionam ou transitam entre os campos da metafísica e da moral. Esta *precisão* de Deus (e usamos o termo 'precisão' ao invés de 'necessidade' pois cremos que deste modo não confundiremos a precisão de Deus com algum tipo de necessidade lógica, o que não é o caso) pode ser dividida em dois campos: uma precisão metafísica e uma precisão moral.

Em primeiro lugar, esta precisão de Deus no campo da metafísica poderá ser notada em algumas passagens, como no capítulo II do *Tratado de Metafísica*, por exemplo, onde o estudo de Deus se mostra como anterior a várias outras questões epistemológicas ou morais[2]. Frisamos acima que Deus não se apresenta na obra de Voltaire como uma necessidade lógica. Isso significa que as chamadas "provas" da existência do Ser supremo serão de uma natureza distinta daquelas da lógica e da matemática. Deus será para Voltaire tão certo como uma verdade histórica, ou seja, o critério para prová-lo será a verossimilhança[3] e não a demonstração rigorosa, mas,

2 "*Devemos examinar o que é a faculdade de pensar nessas diferentes espécies de homem, como lhes vêm as ideias, se têm uma alma distinta do corpo, se essa alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios etc. Entretanto, a maioria dessas noções depende da existência ou da não-existência de um Deus.*" (VOLTAIRE, 1973 D p. 69)

3 Neste sentido, é correto afirmar que as provas de Deus na obra de Voltaire levam sempre a uma crença, e não à fé. No verbete *fé* do Dicionário Filosófico, por exemplo, o autor se pergunta: "*O que é a fé? É acreditarmos naquilo que parece evidente? Não: é evidente que há um ser necessário, eterno, supremo, inteligente; mas isso não é artigo de fé, mas, sim, da razão.* (...) *A fé consiste*

ainda assim, é preciso prová-lo, visto que tal ideia não é inata e nem auto evidente. Além dos textos jovens, como é o caso do *Tratado de metafísica*, pretendemos mostrar que também em seus textos de maturidade Deus permanece como um conceito metafisicamente importante, sobretudo como garantia da ordem do mundo. Veremos, neste caso, como uma noção de um Deus do qual tudo emana permanece como elemento que permite a Voltaire se esquivar de uma identificação da ordem com o acaso, apesar de uma forte ameaça ateia.[4]

Em segundo lugar, pretendemos analisar também o outro aspecto desta precisão de Deus, que é sua urgência no campo da moral. Deus será apresentado por nosso autor, em um segundo momento de seus escritos, como possuidor de um conjunto de atributos advindos de um viés histórico e possuindo uma finalidade moral bem específica, ainda que distinta daquela dita acima, de viés metafísico (que diz respeito à ordem do mundo): servir de elemento de coesão social e garantir as boas ações daqueles que não são filósofos. Poderemos distinguir, portanto, além destes dois usos ou campos de atuação da ideia Deus, dois tipos de fundamentos morais garantidos por Ele e que podemos chamar, utilizando a nomenclatura de Domenech, de fundamento princípio e fundamento garantia:

> *Ainsi peut-on distinguer des fondements-principes, motifs avant l"acte, comme l"intérêt bien compris et le sentiment; ces notions représentent des principes moteurs de la morale. (...) Les fondements-garanties jouent un rôle préventif, dissuasif, mais aussi incitatif: la force de dissuasion des lois, naturelles ou sociales brandit la menace d"un châtiment terrestre, d"une punition infligée par la nature ou par la société.* (DOMENECH, 1989 p.33)[5]

---

em acreditarmos, não naquilo que nos parece verdadeiro, mas naquilo que se apresenta como errado e falso ao nosso entendimento." (VOLTAIRE, 1973 B p.190). Esta crença será, por sua vez, afastada de qualquer possibilidade de demonstração, será sustentada pela verossimilhança sem que, com isso, diminua sua evidência, visto que a existência de Deus apresentará, como veremos a diante, razões muito fortes. Aqui, a verossimilhança deverá ser entendida não como uma mera probabilidade, mas como um critério que se baseia na escolha de alguma posição teórica que se sustenta com o menor número de dificuldades, o que pode ser estabelecido após o confronto de posições contrárias.

4 Tal questão será tratada, principalmente na obra *Dieu: réponse au système de la nature,* que analisaremos mais a frente.

5 *Assim podemos distinguir os fundamentos princípios, motivos antes do ato, como o interesse bem compreendido e o sentimentos; estas noções representam os princípios motores da moral.* (...) *Os fundamentos garantia desenpenham um papel preventivo, dissuasivo, mas também incitativo: a força de dissuasão das leis naturais ou sociais brandem a ameaça de um*

Esta dualidade de fundamentação moral é um dos pontos centrais da obra *L'éthique des lumières* de Domenech, tema que merece mais alguns comentários. Dirigindo-se a um debate sobre a construção de um fundamento seguro para a moral, debate este que ocupou grande parte dos filósofos do século XVIII, Domenech irá desenvolver sua tese tentando especificar qual seja este fundamento ao mesmo tempo em que mostra que ele não se apresentará de forma unívoca. O que há de comum entre grande parte dos pensadores das luzes é que "*Partisans des Lumières et apologistes de la religion révélée s'accordent pour fonder la morale sur la vertu*[6]*"* (Ibid. p.09), mas, pergunta-se Domenech "*Quelle vertu? et surtout quel fondement de la morale?*"[7] (Ibid. Id.). Por mais que exista um ponto em comum entre os *philosophes* e os apologistas, a saber, a vinculação do fundamento da moral à uma noção de virtude, o estudo de Domenech nos mostrará que estes elementos se apresentam de forma muito variada no pensamento francês do século das luzes.

Não vem ao caso aqui adentrar em todos os meandros da discussão apresentada por Domenech. Gostaríamos apenas de frisar que ao apresentar de forma problemática a questão do fundamento moral no século XVIII e sua relação com a noção de virtude, o autor da *Éthique des lumières* opõe dois grandes campos nesta discussão: os apologistas e os *philosophes.* Estes dois campos, por sua vez, nos levam a pensar em uma oposição de tais fundamentos propriamente ditos, ou seja, Domenech nos leva a encarar a questão, de forma geral, como um debate entre uma moral cujos fundamentos se encontram na religião e uma moral cujos fundamentos são *laicos*. Deste modo, para o uso que desejamos fazer deste tema na presente tese, nos direcionaremos mais para a noção de um fundamento laico, que deve ser entendido, de acordo com o próprio autor em questão, do seguinte modo:

> *Etre laïque au siècle des Lumières, c'est d'abord rejeter toute morale confessionnelle. Ecrivains et philosophes des Lumières s'emploient à faire la preuve qu'il est à la fois nécessaire et possible de fonder une*

---

castigo terrestre, de uma punição infligida pela natureza ou pela sociedade.
Todas as traduções apresentadas em notas de rodapé são de nossa autoria.
6 *Partidários das Luzes e apologistas da religião revelada concordam ao fundar a moral na virtude.*
7 *Qual virtude? E sobretudo, qual fundamento da virtude?*

morale indépendante des dogmes religieux, ne recourant à aucune révélation.[8] (Ibid. p.11)[9]

Uma posição que recuse qualquer fundamentação confessional, que se negue a recorrer à fé ou a qualquer tipo de revelação é o que deve ser considerado laico no contexto das Luzes. As tentativas de fundamentação de uma moral laica deverão, portanto, apresentar uma ideia de virtude que não se vincule à virtude religiosa. Será justamente aqui, na laicidade, que veremos o afastamento entre os apologistas e os *philosophes*, sobretudo se considerarmos que ambos lançam mão de uma noção de virtude como elemento necessário à discussão moral. O caráter laico da moral exigido pelos *philosophes* irá fazer com que tais autores recorram à um fundamento humano e natural ao invés de recorrer aos livros sagrados ou a doutrinas religiosas.

A busca por um fundamento laico, natural e humano, que não recorra a nenhum tipo de elemento religioso ou revelado apresenta algumas limitações aos olhos dos apologistas. Exemplo de tais limites nos é dado por Domenech através das palavras de Dom Chaudon. Para este apologista da religião um fundamento laico "*ne peut donc tout au plus que proposer de bonnes règles, donner de bons préxeptes ou plutôt de bons conseils; mais elle ne saurait offrir que de faibles* ***motifs***"[10] (CHAUDON, *apud* DOMENECH, 1989, p.33 - grifo nosso), ou seja, a tentativa de fundamentar a moral por um viés não religioso ofereceria apenas algumas boas regras e recomendações, mas não seria capaz de oferecer um fundamento firme que motive as boas ações e que as **garanta**. Assim, Domenech anuncia a dualidade de fundamentos que apresentamos acima: um fundamento princípio, que será o responsável pelos motivos anteriores ao ato moral, ou seja, os motores de tal ação, e um fundamento garantia, dissuasivo, incitativo e coercitivo, que garanta e assegure a ação moral.

---

8 *Ser laico no século das Luzes é, a princípio, rejeitar toda moral confessional. Escritores e filósofos das luzes se empregaram a provar que é ao mesmo tempo necessário e possível fundar uma moral independente de dogmas religiosos, não recorrendo a nenhuma revelação.*

9 Note-se que segundo esta definição do termo *laico*, apesar de natural e não dogmático, não existe uma exclusão de Deus como garantia da moral.

10 *Não pode mais que propor bons conselhos. mas ele saberia apenas oferecer motivos falíveis.*

Ainda sobre a distinção entre o fundamento princípio e o fundamento garantia, podemos recorrer ao artigo de Serge Leroux (1997), no qual o fundamento garantia é apresentado como elemento necessário à moral tendo em vista o caráter falho do fundamento princípio. Leroux sugere que existe uma vinculação por parte de Voltaire do fundamento princípio com a ideia de *amor próprio*, ou seja, será o amor de nós mesmos que impulsionará as ações que terão por fim o benefício do outro. O amor próprio será o fundamento princípio laico necessário à conservação das sociedades (LEROUX, 1997, p.748), mas ele poderá se desviar de modo a se tornar um "interesse mal compreendido" transfigurando-se em puro egoísmo. A ideia de um fundamento garantia da moral surgirá como solução para este tipo de desvio:

> *Si ce sentiment légitime et louable fai toutes les vertus, il fait aussi tous les vices. Ce ressort intérieur n'est donc pas suffisant pour s'assurer de la conduite humaine. Aussi, afin de rendre à la morale sa pleine efficacité, il est nécessaire d'en avoir une garantie extérieure qui exerce une pression agissante sur l'homme.* (...) *Pour Voltaire, cette garantie, c'est le Dieu rémunérateur et vengeur. La crainte des peines et l'espoir des récompenses que Dieu accorde sont seuls propres à raffermir les affections qui nous portent à la vertu.*[11] (Ibid. Id.)

Teremos, então, um fundamento moral laico, universal e acessível pela razão, de raiz metafísica, que será um fundamento princípio, mas que, como veremos ao desenvolver este tema a frente, ainda necessitará do apoio de outra espécie de fundamento, o fundamento garantia, que será representado pela ideia de um Deus com características morais, que pune e recompensa. No caso de Voltaire, Domenech (1989, p.34) dirá que o fundamento garantia representado por um Deus que pune e recompensa será, curiosamente, tornado laico, afastando-o dos apologistas. Entretanto, o que gostaríamos de mostrar é que o fundamento garantia presente na obra de Voltaire se relaciona diretamente com uma imagem de Deus e com um uso *religioso*. A diferença aqui será apenas que a religião proposta ao final da discussão, através de uma sugestão de reforma no pensamento religioso, não se

11 *Se este sentimento legítimo e louvável fez todas as virtudes, ele fez também todos os vícios. Esta mola interior não é suficiente para assegurar a conduta humana. Assim, afim de render à moral sua pelan eficácia, é necessário ter uma garantia exterior que exerça uma pressão agente sobre o homem.* (...) *Para Voltaire, esta garantia é o Deus remunerador e vingador. A crença em penas e a esperança de recompensas que Deus oferece são as únicas próprias a firmar as afecções que nos levam à virtude.*

vincula a nenhum tipo de credo tradicional, mas encontra seu fundamento na razão e na história. Em outras palavras, apesar do fundamento garantia se apresentar como vinculado a um pensamento religioso na obra de Voltaire, tal fundamento não se mistura com nenhum tipo de revelação apesar de se propor como uma religião. Neste contexto, o problema do mal será importante em nossa análise, pois ele representará um ponto limite a partir do qual Voltaire passa a notar a utilidade de uma figura divina que possua atributos como punição e recompensa, bem como o papel da religião, através da consideração de um elemento que orbita em torno do mal: o sofrimento do indivíduo.

Na tentativa de considerar estes pontos e as relações entre eles, pretendemos seguir o seguinte percurso: 1) Iniciaremos tratando do conceito de Deus apresentada nos textos mais jovens de Voltaire, como o *Tratado de Metafísica*, os *Elementos da Filosofia de Newton* e as *Cartas Inglesas*, e mostraremos, em linhas gerais, o papel da metafísica na obra de Voltaire. Nosso próximo passo será analisar este mesmo conceito nos últimos textos sobre Deus, conjunto composto pelos textos escritos durante a velhice de Voltaire[12]. No entanto, visto que neste ponto Malebranche se apresenta como um interlocutor direto de Voltaire, fornecendo muitos elementos teóricos para o Patriarca de Ferney, se fará necessário "um passo atrás": 2) analisaremos a teoria da visão em Deus de Malebranche para só então, depois desta análise, passarmos ao que será nosso terceiro ponto, a saber, 3) Deus nos textos de velhice de Voltaire. Tendo, finalmente trabalhado o conceito de Deus, pretendemos mostrar 4) como o problema do mal se insere nesta discussão representando a fronteira entre a metafísica e a moral. Veremos neste ponto como o problema do mal é abordado pelo autor, como ele se relaciona com a imagem de Deus apresentada em seus textos de velhice e como o sofrimento do indivíduo se mostra como uma questão paralela a tal problemática, fazendo-se necessário recorrer a noções históricas que irão compor um segundo conjunto de atributos divinos, como por exemplo, as noções de punição e recompensa. 5) No último

12 Os principais textos aos quais nos referimos aqui quando falamos dos últimos escritos de Voltaire sobre Deus são o *Tout en Dieu: Commentaire sur Malebranche, Dieu: réponse au systeme de la nature, Il faut prendre un parti, ou le principe d'action* e as *Lettres de Memmius à Cicéron,* publicados, respectivamente, em 1768, 1770, 1775 e 1771.

movimento de nossa tese, pretendemos trabalhar principalmente com alguns textos de Voltaire sobre história da religião, textos nos quais podemos ver como o autor realiza uma crítica às religiões tradicionais, como o cristianismo e o judaísmo por exemplo, ao mesmo tempo em que veremos como o conceito *teísmo* surge como solução aos impasses destas críticas, ao representar uma saída alternativa às religiões tradicionais para resolver o problema envolvido na questão do mal.

Tendo em vista estes pontos, iremos fazer uma breve análise do conceito de Deus dividindo-o nos campos da metafísica e da moral. Acreditamos poder mostrar ao fim de nossa exposição que Voltaire lança mão de uma espécie de dupla doutrina ao falar sobre Deus, ou seja, acreditamos que o *philosophe* se vale de dois níveis de discurso que refletem dois modos de tratar o conceito: de um lado um Deus que visa garantir a ordem da natureza, de cunho metafísico, e de outro lado um Deus de cunho moral, histórico e religioso, servindo de fundamento garantia. Pensamos ser importante salientar também que em nossa tese usaremos um conjunto de textos de Voltaire ainda pouco discutidos e pouco conhecidos, que optamos por denominar, seguindo o título utilizado por Gerard Stenger em sua edição francesa[13] dos textos em questão, de *Últimos escritos sobre Deus.*

Nosso método de trabalho se desenvolverá a partir de uma análise comparativa entre este conjunto de textos e os textos mais jovens de Voltaire, nuançando as mudanças conceituais realizadas de um período a outro por nosso autor, bem como os pontos que permaneceram semelhantes. Tendo por objetivo investigar a relação entre metafísica e moral na obra do filósofo, o desenvolvimento do tema se dará partindo da análise e comparação entre estes dois momentos distintos da vida e da produção filosófica de Voltaire nos quais podemos identificar semelhanças e, sobretudo, diferenças na concepção que o autor apresenta de Deus. Neste movimento comparativo entre estes dois momentos, veremos como nosso autor se vale das ideias de Newton para construir sua teoria em seus textos mais jovens e como, posteriormente, Newton é suplantado por Malebranche e pela noção de visão em Deus.

13 STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006.

Através deste movimento comparativo veremos como o conceito de Deus se relaciona com noções morais e religiosas e então, em um segundo momento de nosso trabalho, nos focaremos em textos sobre história e de crítica à religião escritos por Voltaire, mostrando como as religiões tradicionais servem de mecanismo de controle e atuam como fundamento garantia da moral, de viés histórico, muitas vezes conflitante com aquele obtido de uma análise de conceitos metafísicos como Deus, alma e o mal. Além disso, os textos sobre história de nosso autor servirão também de material para trabalharmos um ponto importante que nos servirá de hipótese de trabalho: a análise da noção de Deus resultará em uma dupla imagem deste conceito, que chamaremos de dupla doutrina. Em primeiro lugar teremos o Deus metafísico, que servirá de fundamento moral laico e, em segundo lugar, teremos a noção de um Deus vingador que servirá como fundamento garantia da moral através do estabelecimento e do uso social das religiões. Teremos assim uma dupla via de fundamentação moral, uma que envereda pela metafísica e parece fornecer uma postura deísta e outra que lança mão de noções de punição e recompensa divinas que pode ser compreendida através de uma análise histórica das religiões e dos costumes, o que levará Voltaire a substituir o deísmo pelo teísmo. Veremos que as religiões entendidas da forma que propomos aqui, não se apresentarão sem problemas, visto que carregam com elas, além deste caráter de garantia moral, um conjunto de dogmas e abusos que levam a vários tipos de barbáries. Esta tensão do uso das religiões tradicionais poderá ser resolvida justamente com o uso e formalização do conceito de teísmo ao ser apresentado como substituto ao deísmo, representando uma religião purificada baseada em uma proposta de reforma.

2 O DEUS DOS PRIMEIROS ESCRITOS

2.1 O MÉTODO

O conceito de Deus se apresenta na obra de Voltaire como um dos seus principais núcleos, sendo um ponto fundamental e preambular em relação às outras questões que importaram ao nosso autor. A metafísica, sendo o campo no qual ele desenvolve suas investigações sobre Deus, apresentará um estatuto bem específico, que será mantido até mesmo em seus textos de velhice. Tivemos a oportunidade de tratar desta questão, em todos os seus pormenores, em nossa dissertação de mestrado[14], portanto, caberá aqui fazermos apenas um breve apanhado dos elementos que caracterizam o método de investigação metafísica voltairiano para que se possa dar sentido ao que será desenvolvido posteriormente.

Toda questão metafísica investigada de forma séria por Voltaire será sempre apresentada como oposta às famigeradas filosofias de sistema do século XVII, que representam as perfeitas antagonistas do método proposto por nosso autor. De modo geral, a metafísica do Patriarca de Ferney será pautada nestes quatro elementos: ausência de sistema, o caráter empírico-experimental, a verossimilhança como critério de seleção das teorias e a utilidade da investigação.

Em primeiro lugar, a ausência de sistemas será reflexo da filiação a Newton e Locke em detrimento de Descartes. Enquanto Newton desenvolve uma investigação que tem por regra a síntese, que parte dos dados gerais coletados pela experiência para formar, a partir deles, conceitos universais, Descartes, filósofo de gabinete, fará justamente o caminho inverso, o caminho da análise: de um conceito geral, universal, ele poderá construir sua árvore do conhecimento através de seu sistema, tendo a metafísica como raiz e as ciências particulares como os ramos. A oposição entre a filosofia inglesa, baseada no empirismo e na análise, em relação à filosofia francesa, tendo Descartes como o grande representante, nos é apresentada nas

14 *Cf.* CAPUTO, J. C. L. **O ESTATUTO DA METAFÍSICA NA OBRA DE VOLTAIRE: DEUS E ALMA NO ILUMINISMO FRANCÊS.** 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

Cartas inglesas, sobretudo nas cartas XIII e XIV, nas quais Voltaire trata, respectivamente de Locke e de Newton/Descartes. Opondo os ingleses ao francês, a filosofia cartesiana será apresentada como fantasiosa, imaginativa, como o *romance da alma* (VOLTAIRE, 1973 A, p.26), enquanto que Locke escreveria sua história. Esta primeira crítica de Voltaire contra aqueles que escreveram o *romance* da alma fará mais sentido se considerarmos, sobretudo, a comparação apresentada por Jacques Van den Heuvel dos três principais gêneros de escrita no século XVIII, nos quais não consta o romance e que são "*le sublime, qui requiert la noblesse dans le choix du sujet, le temperé, dont le principe fondamental est l'amenité, le simple, enfin – le naturel - , qui s'exerçant dans la narration pura, recherche la vérité et bannit les ornements*"[15] (HEUVEL, 1967 p.15). O romance, apesar de sua popularidade, será frequentemente identificado como um *"genre inférieur, indigne même d'être codifié, une manière de sous-épopée en prose*" (Ibid. p.16), de modo que ao identificar a filosofia de Descartes como o *romance* da alma, seguindo a chave de leitura proposta por Van den Heuvel, podemos entender qual a intenção de Voltaire: criticar a filosofia cartesiana ao apresentá-la como tendo por base a imaginação e a fantasia, ao invés de fundamentos mais sólidos, como é o caso da observação, guia dos ingleses.

O *espírito de sistema*, que é utilizado por Descartes, será negado por Voltaire, mas sem abandono do *espírito sistemático*, e esta negação possuirá reflexos tanto no conteúdo quanto no método de sua investigação, pois, como nos diz Cassirer sobre a filosofia do Iluminismo:

> *Em vez de se fechar nos limites de um edifício doutrinal definitivo, em vez de restringir-se à tarefa de deduzir verdades da cadeia de axiomas fixados de uma vez por todas, a filosofia deve tomar livremente o seu impulso e assumir em seu movimento imanente a forma fundamental da realidade, forma de toda existência, tanto natural quanto espiritual.* (CASSIRER, 1994, prefácio)

Ainda sobre a modificação no método das luzes em relação aos sistemas do século anterior, Mota nos dirá que

---

15 *O sublime, que requer a nobreza na escolha do assunto, o temperado, cujo princípio fundamental é a amenidade, o simples, enfim - o natural - que se exerce na narração pura, busca a verdade e bane os ornamentos.*

> *(...) no século XVIII, buscou-se uma outra concepção de verdade e de filosofia que possibilitou mais amplitude, mais liberdade, mais mobilidade, mais concretude e mais vivacidade, tanto à ideia de verdade quanto à noção de filosofia, renunciando a forma de dedução, derivação e explicação sistemática. O Iluminismo não se apoiou em Descartes para formar seu ideal de doutrina filosófica, mas em Newton cuja via de investigação não é a da dedução, e sim a da análise. É exatamente o newtonianismo que sustentará em grande medida o pensamento voltairiano. Voltaire confessa ver na filosofia de Newton uma doutrina filosófica passível de sofrer alterações, mas não de ser refutada."* (MOTA, 2010 p.28)

Um dos principais elementos que acompanham esta mudança de método representada pela escolha de uma filosofia livre, sistemática, mas não de sistema, é a exigência de um caráter empírico-experimental das investigações metafísicas. É óbvio que Deus, propriamente falando, não é um conceito empírico, mas tal ideia só poderá ser obtida, segundo Voltaire, tendo por princípio, a empiria, ou seja, através de uma observação meticulosa do mundo e da natureza.

Se Newton foi fundamental para a derrocada dos sistemas filosóficos, Locke será o porta voz de uma filosofia empirista que permitirá a Voltaire rejeitar as ideias inatas e construir uma metafísica pautada na observação do mundo. Por mais certa que seja para Voltaire a existência de Deus, ela não é algo óbvio ou auto evidente: Deus precisa ser provado e estas provas devem ser provas sensíveis, visto que Voltaire evita recorrer a qualquer tipo de argumento *a priori*, afirmando que só adquirimos as ideias "*quando meus órgãos começam a desenvolver-se*" (VOLTAIRE, 1973 C p. 305), ou seja, nossas ideias dependem por completo de nossos sentidos e de nossa constituição física. A influência de Locke é algo patente nos textos em que Voltaire confirma sua filiação empirista. Voltaire dirá que Locke[16]

> *Confirma a opinião que sempre tive: que nada penetra em nosso entendimento sem ter passado por nossos sentidos.*
>
> *Que não há noções inatas.*
>
> *Que não podemos ter ideia nem de um espaço infinito, nem de um número infinito.* (VOLTAIRE, 1973 C p. 321)

16 Para compreender melhor a opção de Voltaire por Locke ao invés de Descartes, cf. *Cartas Inglesas*, sobretudo as cartas 13, 14 e 15.

Aceitando os sentidos como fonte principal de nossas ideias, a ideia de Deus só pode surgir em nosso entendimento, portanto, por esta mesma via. Far-se-á necessária, então, uma espécie de teologia baseada na observação através da qual deveremos buscar no mundo e na experiência as provas que garantam Deus. No *Dialogue du Douteur et de l'Adorateur*, o *Douteur* pergunta ao outro como se prova Deus e obtém a seguinte resposta: *"Comme on prouve l'existence du soleil, en ouvrant les yeux."*[17] (VOLTAIRE, 1961 A p.671). A simples contemplação da natureza feita por um olhar atento e filosófico serve a Voltaire como prova da existência de Deus. Esta contemplação atenta deverá nos fornecer os elementos essenciais que o autor usará em seu principal argumento a favor da divindade: a ordem e a finalidade. Assim como as obras humanas refletem algo da inteligência de quem as projetou, o mundo, considerado como criação, refletirá a inteligência divina em sua ordenação e nas finalidades.

Neste ponto devemos voltar nossa atenção à noção de finalidades, ou causas finais. O verbete *Fim, Causas finais* do Dicionário Filosófico esclarece o que pode parecer obscuro em alguns aspectos. Lemos logo no início do verbete:

> *Parece que se há de ser de feitio muito arrebatado para negar que os estômagos foram feitos para digerir, os olhos para ver, as orelhas para ouvir. Por outro lado, será preciso ter um amor extraordinário pelas causas finais para garantir que a pedra foi formada para construir casas e que os bichos da seda nasçam na China a fim de termos cetim na Europa.* (VOLTAIRE, 1973 B p. 197).

A passagem acima esclarece como devemos entender a noção de *finalidade* usada no argumento de Voltaire. Observa-se que na natureza certas causas produzem sempre, e em qualquer lugar, um mesmo efeito. Um estômago, usado como exemplo na citação, enquanto for um estômago, terá sempre como fim digerir, assim como os olhos sempre servirão para ver. Esta invariabilidade de efeitos parecerá a Voltaire como algo derivado de uma inteligência ordenadora, ou para usar um termo mais específico, será fruto de um design[18] do mundo. A ressalva feita

17 *Como provamos a existência de Deus: abrindo os olhos.*

18 O termo design se refere a argumentos semelhantes ao usado aqui por Voltaire, argumentos que se utilizam de noções de ordem do mundo e finalidades para provar Deus e um plano inteligente da criação, fugindo da noção de acaso.

pelo autor no verbete do *Dicionário Filosófico* serve para que não se crie confusões com a noção de finalidade a ponto de afirmarmos absurdos como o do exemplo do bicho da seda, ou algo com um caráter antropocêntrico, como afirmações de que o mundo foi criado para que os homens desfrutem dele ou ainda, como faz o professor Panglos no *Cândido*, afirmar que o nariz foi feito para sustentar os óculos.

De todo modo, ressalvas feitas, o que devemos atentar neste argumento é que Voltaire nota que existem na natureza certas leis e finalidades, certa regularidade, elementos estes que para o autor não poderiam jamais ser frutos do acaso, de onde se segue que alguma inteligência os criou e os ordenou de tal forma[19]. Ao mesmo tempo em que o design do mundo serve como prova da existência de Deus, a ordem e a finalidade presentes na natureza servirão como elementos a partir dos quais podemos perceber os atributos da figura divina. Lembremos que para Voltaire a fonte de elementos para se falar sobre Deus deve ser a empiria, e que neste ponto ele pode ser considerado um discípulo de Locke. Devemos, portanto, tirar da prova sensível do design os atributos divinos. Sendo o mundo ordenado, pode-se afirmar que Deus deve ser inteligente. Além da inteligência divina, Voltaire aceitará também sua eternidade ao considerá-lo como primeiro princípio, no entanto, tal atributo não pode ser retirado da prova do design. Ele virá de um segundo argumento a favor da existência de Deus: a cadeia de criação[20].

Argumento simplista, limitado e capaz de fornecer apenas probabilidades razoáveis – e Voltaire tinha consciência destes limites do argumento - podemos afirmar que além da ordem e dos fins, observamos no mundo uma cadeia na qual um ser deriva do outro. Nesta cadeia nenhum efeito é sem causa e, deste modo, podemos criar uma espécie de genealogia das causas na qual deverá existir uma causa primeira, pois sem ela não haveria criação alguma. Esta causa primeira será Deus. Note-se aqui que a conclusão deste argumento é que Deus será esta causa primeira, independente do que ela seja.

---

19 Note-se que o que Voltaire apresenta neste argumento é uma noção de natureza que, além de ordenada tendo em vista certos fins, é fixa, ou seja, longe da noção de evolução, que seria desenvolvida de forma coerente apenas no século XIX, a natureza para nosso autor não evolui e obedece sempre as mesmas regras e os mesmos padrões.

20 Sobre o desenvolvimento da ideia de cadeia do ser, ver *A grande cadeia do ser*, de Arthur Lovejoy, ed. Palíndromo: São Paulo 2005.

Vejamos este argumento na própria letra de Voltaire:

> *Existo, portanto alguma coisa existe. Se algo existe, existiu desde toda a eternidade, pois aquilo que é, ou é por si mesmo ou recebeu seu ser de outro. Se é por si mesmo, é necessariamente, sempre foi necessariamente e é Deus. Se recebeu seu ser de outro, e este segundo de um terceiro, aquele de quem este último recebeu seu* ser *deve ser necessariamente Deus, pois não podeis conceber um ser que dê o ser a um outro se não tiver o poder de criar.* (...)
>
> *Dessa maneira sinto-me reduzido a confessar que há um ser que existe necessariamente por si mesmo desde toda a eternidade, sendo a origem de todos os outros seres.*" (VOLTAIRE, 1973 D p. 70).

A observação do mundo nos fornece, portanto, os elementos constituintes do conceito de Deus, mas, no entanto, este processo não é demonstrativo. Devemos então dirigir nossa atenção para o critério de seleção de teorias no âmbito metafísico, o terceiro ponto que caracteriza a metafísica voltairiana. Conhecimentos demonstrativos serão apenas aqueles da lógica e da matemática, mas o caráter não demonstrativo de algo não basta para que não possamos sustentar este algo com certa segurança. Podemos ler no verbete *Certo, certeza* do Dicionário Filosófico o seguinte:

> (...) *'então não tendes a certeza de que Pequim existe? Não tendes já visto sedas de Pequim? Pessoas de diferentes países, de diferentes opiniões, e que escreveram com violência umas contra as outras, proclamando todos a verdade de Pequim, não vos asseguram a existência dessa cidade?' Responderei que é coisa extremamente provável que haja agora uma cidade de Pequim...* (VOLTAIRE, 1973 B, p. 124)

O caráter *extremamente provável* de uma crença ou, em outras palavras, sua verossimilhança, servirá de critério para aquelas questões que não são passíveis de demonstração, como as questões históricas e as metafísicas. A verossimilhança será obtida através de um embate entre posições contrárias, no qual cada lado deverá mostrar seus argumentos, que serão confrontados. Este método de seleção de teorias pode ser observado em várias passagens das obras de Voltaire, mas podemos ver tal método atuando de forma clara no capítulo II do Tratado de Metafísica, sobre a existência de Deus, onde podemos analisar *sumários das razões*

a favor e contra a existência de Deus, onde são confrontados os argumentos contrários e a favor da existência de Deus, sendo escolhidos como válidos aqueles que se sustentam com menor número de dificuldades. [21] Devemos entender, portanto, por *verossimilhança* em Voltaire um critério baseado, não em um certeza demonstrada ou em uma mera escolha simplista do que é mais fácil, mas em uma razoabilidade derivada de uma análise comparativa entre posições teóricas distintas, de modo que o lado do embate que se mostre com o menor número de dificuldades para se sustentar, ou seja, o mais plausível, deve ser visto como aquele mais verossímil e, portanto, como o que deve ser escolhido.

Temos, deste modo, uma metafísica bem mais restrita, seguindo um método específico e possuindo um estatuto mais preciso. No entanto, ainda resta o último ponto delimitador da metafísica de Voltaire, que é a utilidade da investigação: por que fazer metafísica? Existe alguma razão para tais discussões? Se considerarmos que Voltaire escreveu sobre temas metafísicos durante toda sua vida poderemos afirmar, de início, que ele se preocupou de fato com a metafísica e não apenas apresentou-a com o intuito de criticá-la.

Se as metafísicas do século XVII e da escolástica soam a Voltaire como meros devaneios fantasiosos e romanescos, com debates teológicos tão ridículos como aqueles "*dos franciscanos sobre o formato de sua manga e de seu capuz"* (VOLTAIRE, 1973 A p.29), os temas metafísicos desenvolvidos por ele terão um ponto em comum que está diretamente relacionado à questão da sua utilidade: todos eles desembocam em questões morais. Quais as questões metafísicas que

21 O método de investigação de Voltaire e a forma pela qual ele sustenta as conclusões sobre a existência de Deus em muito se aproximam do procedimento cético, sobretudo se levarmos em conta a oposição de argumentos a favor e contra que é frequentemente apresentada em suas obras e que pode ser vista, de modo muito claro, no capítulo II do *Tratado de metafísica* (1973 D, p.69), onde vemos um suário das razões a favor e contra a existência de Deus. Entretanto, e é aqui que Voltaire se afasta dos céticos, tal discussão não sugere e nem termina com a suspensão do juízo e nem com a negação total de um critério de escolha de uma posição teórica, mas aceita, justamente pela verossimilhança, uma posição específica da discussão. Sobre o papel do ceticismo no pensamento de Voltaire ver BRANDÃO, R. Can a Skeptic Be a Reformer? Skepticism in **Morals an Politics during the Enlightenmente**: The case of Voltaire in Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Toronto: University of Toronto in association with the UCLA Center for Seventeenth and Eighteenth Century Studies and William Andrews Clark Memorial Library, 2015.

Voltaire considera de forma mais séria? São elas Deus, a alma, o mal e a liberdade. Podemos notar aqui que as conclusões das disputas sobre a alma, o mal e a liberdade agem diretamente sobre a construção de futuras teorias morais, ao mesmo tempo em que a questão sobre Deus se coloca como preliminar e anterior às três últimas[22]. O fim e o objetivo último da metafísica para Voltaire será a moral, será o bem do próprio homem. Eis ai a razão de se fazer metafísica.

De acordo com esta breve análise que fizemos, podemos apresentar a metafísica inserida em limites determinados, bem como seu método e seu estatuto. A empiria e a ausência de sistemas serão elementos que dirigirão seu método juntamente com seu critério de seleção de teorias, a verossimilhança. Somando-se a estes pontos a utilidade advinda de seu fim moral, podemos dar à metafísica sua razão de ser. Dentre seus temas, a investigação sobre Deus, como já adiantamos desde o início e esperamos ter-se feito mais claro no que foi dito até aqui, é uma das mais importantes por seu papel preambular e decisivo nas conclusões das outras questões. Acreditamos que agora, tendo estabelecido estes pontos, podemos passar à análise de alguns aspectos mais específicos de Deus.

2.2 O CONCEITO

Através deste breve esboço que fizemos sobre o método da metafísica usado por Voltaire, conseguimos nos encaminhar para um ponto mais específico e que nos importa no momento, a saber, o próprio conceito de Deus. Vimos que duas provas são usadas pelo autor para garantir a existência do ser supremo: a prova do design e a prova da cadeia de criação. Do argumento da cadeia de criação podemos extrair a eternidade de Deus e da prova do design do mundo extraímos a inteligência divina. Como Deus é a primeira causa, não tendo nada anterior a ele, ele deve ser também livre, pois nada poderia determinar suas ações a não ser sua própria vontade[23]. Livre, eterno e inteligente: eis a divindade Voltairiana tão magra quanto o

22 *Cf.* nota 2.

23 Gostaria de salientar, neste ponto, que a liberdade divina só se aplica como atributo se considerarmos a criação *ex nihil*. Ao analisarmos a figura divina conforme é apresentada nos textos de velhice de Voltaire, o que será

próprio autor. Da observação da natureza ele extrai elementos que podem compor o conceito de Deus de forma limitada, o que pode causar certo estranhamento visto que um dos atributos que geralmente é conjugado à noção de divindade não está presente aqui. Não podemos, segundo esta linha de raciocínio, afirmar a moralidade divina. Metafisicamente, pela via da observação, não podemos dizer que Deus é bom ou mau. "*Ora, a ideia de justiça, sendo somente uma ideia da relação homem a homem, não pode ter analogia alguma com Deus. É tão absurdo, nesse sentido, dizer que Deus é justo ou injusto, quanto dizer que é azul ou quadrado.*" (VOLTAIRE, 1973 D p.73).

O Deus metafísico de Voltaire será o criador e ordenador do mundo, mas destes atributos poderá derivar apenas uma ideia primitiva de moralidade vinculada à noção de *ordem,* que não se relaciona, necessariamente, com bondade ou justiça. Exemplo disso nos é dado, de forma literária, na descrição do professor Panglos, no Cândido, de como seu contágio pela sífilis é perfeitamente ordenado, explicando a genealogia da doença desde Colombo até sua amante, ou então, ainda no Cândido, como Voltaire retrata a absoluta ordenação de dois exércitos em batalha como um dos piores espetáculos possíveis.

Ora, como poderá, então, um Deus que não possui atributos morais servir de fundamento de alguma moral? A resposta se encontra no próprio homem: Deus teria impresso nele uma espécie de instinto, uma tendência à preservação que funcionará como uma moral primitiva, ou antes, como fundamento princípio das ações morais. Retomando a passagem em que Domenech distingue o fundamento princípio do fundamento garantia, vemos que o primeiro se caracteriza como "*motifs avant l'acte, comme l'intérêt bien compris et le sentiment; ces notions représentent des principes moteurs de la morale*"[24] (DOMENECH, op. cit.). O fundamento princípio, portanto, seria todo impulso primordial das ações morais. Lembremos agora que, ao falar do absurdo de considerar Deus como justo ou injusto, Voltaire nos alerta que tais

---

feito mais a frente, veremos que afirmar a liberdade de Deus baseando-se na criação torna-se algo extremamente problemático, sendo este atributo, talvez, aquele que mais radicalmente se modifica quando fazemos a passagem de períodos de produção filosófica de nosso autor.

24 *motivos antes do ato, como o interesse bem compreendido e o sentimento; estas noções representam os princípios motores da moral.*

noções dizem respeito a relações entre homens, ou seja, será considerado justo aquilo for útil à sociedade. Pois bem, podemos ler no capítulo IX do *Tratado de metafísica*, capitulo chamado propriamente *Da virtude e do Vício,* a seguinte passagem:

> *Na verdade, Deus não disse aos homens 'Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por elas' Mas fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e se alimentam juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, previstas por Ele como forma de convivência humana. A benevolência por nossa espécie, por exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo.* (VOLTAIRE, 1973 D p.87)

Existe então, segundo Voltaire, um instinto gravado no homem que serve como uma moral primitiva que nada mais é, a nosso ver, do que o fundamento princípio da moral tal qual exposto por Domenech. Este fundamento é laico, pois independe de preceitos religiosos tradicionais, é também natural e universal, visto que se estende a todos os homens. Temos aqui um elemento fundamental do *deísmo* de Voltaire: um fundamento moral de viés metafísico, derivado da imagem de Deus através de sua racionalidade visando a ordem da natureza e sua conservação. Esta moral primitiva impressa no homem por Deus não será, no entanto, perfeita nem infalível, como já nos adianta a passagem do *Tratado de Metafísica* citada acima. A moral primitiva funciona bem "*a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la*". Para resolver este problema, torna-se necessário, então, um fundamento garantia que desempenhará *"un rôle préventif, dissuasif, mais aussi incitatif."*[25] (DOMENECH, op cit.).

A distinção de fundamentos para a moral anuncia um movimento que será realizado por Voltaire no sentido de substituir o seu *deísmo* pelo *teísmo*. Se analisarmos o que foi apresentado neste capítulo, veremos que o deísmo surge a partir de uma visada metafísica do conceito de Deus e se apresenta através de uma concepção de divindade ordenadora, inteligente e criadora, podendo servir de

25 *um papel preventivo, dissuasivo, mas também incitativo.*

fundamento moral apenas no que diz respeito a este impulso para a conservação de si e dos outros. Entretanto, ao passarmos para a leitura dos texto de maturidade do nosso autor, o que será feito em capítulo específico de nossa tese, veremos que a concepção de Deus será modificada, de modo a apresentar atributos morais como *recompensador* e *vingador*. Ora, esta modificação será amparada, principalmente em uma análise histórica das religiões e dos costumes e se fará necessária pois, como veremos, o deísmo não será suficiente para garantir a moral da forma que ela exigirá.

O fundamento garantia, necessário tendo em vista o limite do fundamento princípio, será apresentado por Voltaire a partir de um viés histórico. Veremos como as religiões, tanto as tradicionais como o teísmo, se articularam na obra do filósofo possibilitando o fundamento garantia exigido. Tal uso das religiões depende de um Deus que apresente atributos morais que, como vimos acima, não estão presentes ainda numa visada apenas metafísica deste conceito. Por ora, o que gostaríamos de realizar é uma comparação entre a forma pela qual Deus é conceituado nos textos mais jovens de Voltaire com os textos de sua velhice para, através desta comparação, identificarmos as diferenças e semelhanças presentes no desenvolvimento da imagem do Deus metafísico através de sua produção filosófica. No entanto, para que possamos realizar tal empreita, será necessário um recuo, um passo atrás. Como Malebranche passa a ter um papel importante nos textos de velhice de nosso autor, acreditamos ser de grande valia uma análise, mesmo que breve, de sua filosofia, para que possamos frisar os usos que Voltaire faz dela e os motivos que levam o autor do *Cândido* a se utilizar deste novo recurso em seus textos tardios. Entretanto, antes de se filiar a uma leitura de Malebranche, o autor que mais estava presente no pensamento de Voltaire e que mais o serviu para construir seu conceito de Deus é Newton que, apesar de ser o principal mentor do seu período mais jovem, não levou o *philosophe* a apresentar um Deus newtoniano. Queremos dizer com isso que, apesar de Voltaire recorrer frequentemente à filosofia e à física de Newton para corroborar suas afirmações e construir seu conceito de Deus, o resultado final deste processo apresenta uma divindade que não é a mesma apresentada pelo próprio Newton. Para que possamos entender melhor esta

característica de sua produção filosófica, iniciaremos, pois, o próximo capítulo mostrando a relação da teoria de Newton com o pensamento voltairiano e como se deu a transição de Newton para Malebranche como principal mentor do patriarca de Ferney.

3 UM PASSO ATRÁS: MALEBRANCHE E A VISÃO EM DEUS OU O SUBSTITUTO DE NEWTON

3.1 A INVERSÃO PROPORCIONAL

Apesar de ser, juntamente com Émilie Du Chatêlet, um dos maiores divulgadores franceses da física de Newton, Voltaire não foi de todo fiel ao pensamento do Inglês, sobretudo no que diz respeito às suas consequências metafísicas, fazendo, muitas vezes, distorções ou deslocamentos nelas. No entanto, tais distorções feitas por Voltaire no pensamento do físico não foram sem propósito ou frutos de uma má leitura. O espírito crítico de Voltaire acabou por adequar certas consequências do pensamento do inglês a alguns de seus anseios metafísicos. Estes deslocamentos feitos por Voltaire, como veremos, farão com que ele se afaste das conclusões metafísicas de Newton durante o período em que ele era mais lido e comentado pelo francês, ou seja, durante o período de Cirey. Por outro lado, veremos também que durante o período de velhice de nosso autor, quando a presença de Newton em seus textos era suplantada pela de Malebranche, as consequências de sua metafísica serão mais próximas das de Newton do que se podia esperar.

Tendo estes pontos em vista, devemos investigar neste capítulo como as leituras e usos que Voltaire faz da filosofia de Malebranche influenciam sua metafísica. Nesta investigação veremos quais usos Voltaire faz de Newton e, posteriormente, como Malebranche surge como substituto do inglês nos textos de velhice de Voltaire. Através desta comparação poderemos notar a curiosa inversão proporcional feita por Voltaire: quanto mais usos de Newton, menor a aproximação de Voltaire em relação às consequências metafísicas da teoria do inglês, construindo um deísmo que se apresenta como newtoniano sem o ser de fato. Tomaremos como textos chave de Voltaire para nossa análise, neste momento, os *Elementos da Filosofia de Newton* e o *Tratado de Metafísica*, ambos escritos no período de Cirey e também *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche* e o *Il faut prendre un parti ou le principe de action*, ambos textos de velhice de nosso autor.

Segundo Pomeau, Voltaire inicia seu contato com a física de Newton durante seu exílio inglês, em 1726 (1974 p.191). Até então dedicado à poesia e ao teatro, Voltaire é iniciado nos temas newtonianos, fato este que mudará por completo a sua trajetória intelectual. A teoria da gravitação desenvolvida por Newton ainda encontrava resistência na academia de ciências francesa, na qual reinava a física dos turbilhões de Descartes representada por Fontenelle, provavelmente o último cartesiano em física de seu tempo, juntamente com o clã dos Cassini, ferrenhos opositores de Maupertuis, intelectual que lidera uma expedição à Lapônia com o intuito de fazer medições que comprovem o achatamento dos polos, corroborando a física newtoniana em oposição à cartesiana.[26].

Newton era acusado de recair em noções medievais já ultrapassadas ao lançar mão da gravidade, que era encarada como uma qualidade oculta da matéria. Se, por um lado, a física mecanicista cartesiana era fundada na noção de turbilhões de matéria sutil nos quais os planetas e corpos celestes flutuavam e se movimentavam através do impulso desta matéria, por outro lado a física newtoniana lançava mão de uma espécie de força que não era totalmente conhecida, mas que podia ser demonstrada matematicamente e dava conta de explicar certos problemas que a física dos turbilhões não resolvia. Ou seja, a física de Descartes propunha um modelo explicativo do movimento do mundo totalmente mecânico, vinculado ao impulso e ao contato de uma matéria sutil com os planetas e outros corpos celestes, matéria esta que era um postulado teórico, enquanto que o modelo newtoniano, apesar de ser matematicamente plausível e demonstrável, tinha a característica de operar com a noção de *força*, que aos olhos dos cientistas franceses da época soava como o recurso às qualidades ocultas das ciências medievais, uma vez que se dirigia para algo distinto da mecânica e do contato físico e direto entre os corpos. Entretanto, a física cartesiana teria alguns problemas. Voltaire dirá, problematizando a física dos turbilhões:

> *O espaço é pleno, preenchido por uma matéria muito sutil, já que não a percebemos. Essa matéria vai do ocidente para o oriente, visto que*

26 Sobre o debate a respeito da introdução da física newtoniana na academia de ciência francesa e sobre a expedição e as disputas de Maupertuis, ver *As paixões intelectuais*, vol. I de Elisabeth Badinter, ed. Civilização Brasileira, 2007.

> *todos os planetas vão nessa direção. Assim, de suposição em suposição, de verossimilhança em verossimilhança, imaginou-se um vasto turbilhão de matéria sutil, que arrasta os planetas à volta do Sol. Criou-se também um turbilhão particular, flutuando no grande, e girando diariamente em torno do planeta – julgando-se que o peso depende desse movimento diário. Supondo-se que a matéria sutil que gira em torno de nosso pequeno turbilhão deve possuir uma velocidade dezessete vezes maior do que a da Terra, nesse caso, sua força centrífuga é maior e deve empurrar todos os corpos para a Terra. Eis a causa do peso no sistema cartesiano.* (VOLTAIRE, 1973 A p.31)

No entanto

> *Está provado que o pretenso pequeno turbilhão da Terra deve perder seu movimento pouco a pouco. Está provado que se a Terra boia num fluído, este deve possuir a mesma densidade que aquela e neste caso todos os corpos que removemos devem oferecer uma extrema resistência – ou seja: seria preciso uma alavanca do comprimento da Terra para levantar um peso de uma libra.* (Ibid. p.32)

Percebe-se nesta crítica de Voltaire que ele se pauta em observações e experiências de física para tentar refutar a hipótese dos turbilhões de Descartes, ou seja, através de dados derivados da experiência e da física, como é o caso da consideração da densidade dos fluídos, Voltaire coloca em questão o modelo mecânico cartesiano. Neste sentido, a crítica apresentada por Voltaire não se limitará a questões conceituais de física, mas irá de encontro ao próprio método de investigação de Descartes, que parte de hipóteses abstratas gerais para tentar explicar fenômenos individuais do mundo, enquanto Newton lança mão da análise dos individuais para, a partir dela, chegar a princípios universais[27]. O caminho é inverso, pois passa da dedução à análise, além de se pautar em elementos que Descartes não considerava, uma vez que para o autor das *Meditações metafísicas*, o ponto central para construir seu modelo de explicação da natureza não é a

27 Tal característica faz parte do conjunto de elementos que formam a metafísica considerada sadia por Voltaire, que comentamos no capítulo anterior. Neste ponto em especial, quando Voltaire se esforça para combater a física cartesiana, vemos atuando a recusa dos sistemas e a primazia de uma investigação de raiz empírica ao invés de uma que parta de princípios *a priori*. Interessante notar que os critérios utilizados por Voltaire vão além da metafísica, tocando até mesmo assuntos pertinentes à física e às ciências em geral.

observação e a empiria, mas sim uma cadeia dedutiva que se baseia em elementos *a priori*.

Além dos problemas físicos e metodológicos da teoria dos turbilhões existe outro ponto problemático que para Voltaire é muito mais grave: a física cartesiana e a noção de mundo pleno levam, inevitavelmente, ao ateísmo. A física dos turbilhões exige que o universo seja considerado materialmente pleno, totalmente preenchido de matéria sem que o vazio seja possível. Se a matéria está necessariamente em toda parte, ela é necessária, não poderia não existir e, portanto, caímos em um materialismo que nega a criação divina. Como diz Voltaire:

> *A partir do momento em que estivermos persuadidos, assim como Descartes, de que é impossível que o mundo seja finito, de que o movimento mantenha sempre a mesma quantidade e que se ouse dizer: dai-me o movimento e farei um mundo, então é preciso confessar que estas ideias parecem excluir, por consequência muito correta, a ideia de um único autor do movimento, único autor da organização das substâncias.* (VOLTAIRE, 1996 p.26)

O mundo newtoniano, por outro lado, não apresenta e nem exige tal plenitude material, de onde pode-se afirmar, com Voltaire, que a matéria não é necessária. Além disso, pelo fato de o movimento cessar no sistema físico do inglês, torna-se possível uma ação contínua de Deus no mundo sempre renovando seu movimento para que ele não cesse de todo. Ehrard nos dirá que

> *Le monde de Newton n'est pas régi par le principe de la conservation de l'énregie, préfiguré au contraire dans le systéme de Descartes par le principe de la conservation du mouvement* (...) *Abandonnée à elle-même, la nature tendrait donc irrésistiblement au repos et à la mort.*[28] (EHRARD, 1970 p.78)

Neste ponto pode-se pensar que a solução newtoniana a qual Voltaire parece se filiar seria uma saída frágil com uma noção *Deus ex machina*, no entanto, podemos perceber que esta discussão vai mais a fundo e se embrenha, de certa forma, em um dos principais problemas da metafísica de Newton. Como explicar a noção de movimento inserida na teoria da gravitação? Newton parece, de fato,

28 *O mundo de Newton não é regido pelo princípio de conservação de energia, prefigurado ao contrário no sistema de Descartes pelo princípio de conservação do movimento* (...) *Abandonada a si mesma, a natureza tenderia, então, irresistivelmente ao repouso e à morte.*

reduzir a matéria a um conjunto de atributos mecânicos e geométricos, algo semelhante ao que o próprio Descartes fez, mas, ao mesmo tempo, a noção da ação a distância dos corpos no vazio parece exigir uma espécie de atividade direta na própria matéria, visto que ela, sendo inerte, não poderia ser a causa de seu próprio movimento. Como nota Barra "*O problema de Newton pode ser, então, resumido ao problema de encontrar uma explicação para a atividade no universo material, uma vez que a matéria não pode incorporar à sua essência nenhum 'princípio ativo'.*" (2012 p.78). Uma saída que incorpore uma ação voluntária de Deus parece reduzir a importância de sua filosofia natural "*fazendo-a sucumbir numa explicação Deus ex machina generalizada*". (ibid. p.79).

Seguindo ainda a interpretação de Barra, podemos notar que Voltaire se utiliza de um recurso explicativo para fugir a essa acusação. A vontade livre de Deus pode ser inserida como princípio criador de movimento na tentativa de solucionar o problema metafísico presente na teoria newtoniana e Voltaire lista duas possibilidades de uso deste tipo de solução: a primeira seria recorrer à vontade divina para explicar certos fenômenos físicos que poderiam muito bem ser explicados pela via da análise e da observação. Nesse caso, se tento explicar tais fenômenos dizendo que são assim pois "*Deus assim determinou, sou um ignorante*"(VOLTAIRE, apud. Barra, ibid. p.82) mas, ao me referir aos primeiros princípios, com é o caso do problema aqui tratado, ignorante seria aquele que não recorre a Deus através de uma teologia natural para solucionar tais problemas.

Ao contrário de Descartes que considerava que o movimento no mundo é mantido por Deus sempre idêntico em quantidade ao momento da criação, a teoria física de Newton aceita o vazio e aceita que o movimento cessa, sendo necessária uma ação constante de Deus no sentido de recriar o movimento perdido. Esta ação de Deus no mundo torna-O senhor e governante do mundo, como vemos no Escólio Geral dos *Principia*, onde Newton diz que "*Esse Ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo* Senhor Deus Pantokrátor, *ou* Soberano Universal" (NEWTON, 1974 p.26). Dessa forma, vemos que o Deus newtoniano possui um vínculo estreito com o mundo criado por Ele agindo, de certo modo, de forma constante, afinal "*um*

deus sem domínio, providência e causas finais não é nada além de Destino e Natureza." (Ibid. Id.).

A filiação de Voltaire à física de Newton, como dito anteriormente, não foi uma filiação "pura", mas efetuou algumas alterações na doutrina do físico inglês. Ao contrário do Deus newtoniano, o de Voltaire será um deus mais frio e menos governante. Tendo em vista a famosa analogia do Deus relojoeiro, podemos notar em que sentido o Deus de Voltaire é afastado do mundo.

A título de recapitulação, a analogia é a seguinte: toda obra mostra um obreiro. Quando vejo um relógio, que funciona seguindo uma certa ordem e tendo uma finalidade, posso afirmar que ele foi feito por um ser inteligente que o ordenou daquela forma tendo em vista seu fim. Encontramos ordem e finalidades no mundo físico, de onde se segue, por analogia, que uma inteligência o criou e o ordenou. Este argumento é uma das provas que Voltaire usa para garantir a existência de Deus e, para ele, tal prova é a mais convincente por ser a mais sensível[29]. Outra prova usada por Voltaire para garantir a existência de Deus é a prova pela cadeia de criação, concepção que podemos derivar da existência de qualquer ser no mundo, pois se algo existe, ou esse algo existiu desde sempre, portanto é Deus, ou recebeu a existência de outro ser, que por sua vez, ou existiu desde sempre ou foi criado, etc. Vemos que esta cadeia não pode regredir ao infinito, pois dessa forma não teríamos uma causa primeira e não haveria criação alguma. Disso resulta a necessidade de aceitarmos uma causa incausada. Este segundo argumento para provar a existência de Deus será para nosso autor um argumento "*... mais metafísico, menos apto para a compreensão dos espíritos rudes*." (VOLTAIRE, 1973 D p.70).

Destas duas provas expostas por Voltaire, como já discutimos mais detalhadamente acima, percebemos que um pequeno número de atributos divinos pode ser derivado delas. Se o mundo é ordenado e apresenta fins, podemos dizer que Deus é inteligente. Da cadeia de criação, que parece garantir a criação *ex nihilo*, pode-se afirmar a eternidade de Deus. Além destes dois atributos Voltaire ainda aceitará a liberdade divina, pois, sendo Deus a primeira causa, ele não pode ter sido determinado por nada a não ser sua própria vontade. Este Deus relojoeiro, de

29 *Cf.* VOLTAIRE, 1996 p.26 e 1973 D p.69.

acordo com esta caracterização feita por Voltaire, será o Ser que cria, ordena e é a causa primeira do mundo, mas, ao que parece, não há a necessidade de reorganizar ou agir no mundo novamente após sua criação, como há para Newton.

Note-se que Voltaire utiliza a física newtoniana como um recurso para fundamentar sua argumentação a favor da existência de Deus ao aceitar a possibilidade do vazio, de forma semelhante a que o próprio Newton vê sua teoria como capaz de garantir a existência de um ser supremo, no entanto, o Deus relojoeiro de Voltaire está muito distante do Deus de Newton, caracterizado no *escólio geral* como um governante soberano. Basta ver a nomenclatura utilizada pelo inglês ao se referir a Deus (*Senhor de tudo,* Senhor Deus Pantokrátor, Soberano Universal). O Deus que Newton extrai de sua física parece ser muito mais ativo e vinculado ao mundo do que o de Voltaire. Enquanto o primeiro é o Soberano Universal, que rege e administra o universo, o segundo é um ser livre, inteligente, eterno que cria[30] e organiza a matéria através de leis universais, imutáveis e que se bastam a si próprias. As características do Deus de Voltaire não estão excluídas do Deus de Newton, mas, parece-nos, Newton dá um passo além ao laçar mão de adjetivos como os vistos acima e a considerar que Deus governa o mundo a todo instante. Podemos afirmar que o que há de newtoniano no Deus de Voltaire é apenas o caráter contingente da criação amparado na noção de vazio, ou seja, uma vez que a física de Newton não considera um mundo plenamente preenchido de matéria, tal qual a física cartesiana exige, a matéria é contingente, e não necessária, de onde pode-se afirmar que Deus criou o mundo de forma livre. Teremos então uma "*séduisante synthèse de ce qu'il* (Voltaire) *présente comme* la *position anglaise*"[31] (STENGER, 2006, p.40), ou seja, teremos um conjunto teórico com elementos newtonianos e lockeanos que irá compor os primeiros textos de Voltaire que apresentará uma *metafísica newtoniana* adaptada aos interesses e à leitura que o *philosophe* fez dos ingleses.

---

30 Como veremos , nos textos de velhice de Voltaire a ideia da criação sofrerá uma mudança radical em sua concepção, deixando de ser tão problemática como era nos texto do período de Cirey.

31 *sedutora síntese do que ele* (Voltaire) *apresenta como* a *posição inglesa.*

Apesar de Voltaire aceitar esta imagem de Deus durante muitos anos, ela não se mantém a mesma em toda sua obra. Nos textos tardios, escritos durante a velhice do autor vemos uma mudança radical na caracterização do ser supremo e, sobretudo, no seu *modus operandi*. Veremos que a ação divina será muito mais direta e constante do que a do Deus relojoeiro, apresentado como newtoniano, e a relação entre Ele e os homens será muito mais íntima. Esta reviravolta no pensamento de Voltaire será amparada na leitura de Malebranche e em sua teoria da visão em Deus, como veremos a seguir.

No *Il faut prendre un parti* e no *Tout en Dieu*, ambos textos do período de velhice de Voltaire, a sua estratégia para se filiar a Malebranche é semelhante. Em dado momento dos textos surge a questão: como é possível a mim executar ações e ter ideias de forma absolutamente independente de minha própria vontade? Aqui, o que está em jogo são ações como as dos órgãos e as ações reflexas, além da maioria das nossas ideias que se formam em nossa mente sem que empreguemos alguma indústria nisso. Vejamos na própria letra de Voltaire este argumento nos dois textos referidos acima.

No *Tout en Dieu* Voltaire coloca o problema:

> *On avoue que nous faisons une infinité de mouvements sans le secours de ce tiers. Nos yeux qui se ferment rapidement au subit éclat d'une lumiére imprévue, nos bras et nos jambes qui s'arrangent en équilibre par la crainte d'une chute, mille autres opérations démontrent au moins qu'un tiers ne préside pas toujours à l'action de nos organes.*[32] (VOLTAIRE, 2006 A p.516)

Além da parte propriamente fisiológica "*Il est sur que nous ne pouvons nous donner aucune sensation; nous ne pouvons même en imaginer au-delá de celles que nous avons éprouvées.*"[33] (ibid. p 518) Mas, apesar disso, temos ideias novas.

---

32 *Concordamos que nós fazemos uma infinidade de movimentos sem o recurso deste terceiro. Nossos olhos que se fecham rapidamente ao súbito clarão de uma luz imprevista, nossos braços e nossas pernas que se arranjam em equilíbrio pela crença de uma queda, mil outras operações demonstram ao menos que um terceiro não preside sempre a ação de nossos orgãos.*
33 *É certo que nós não podemos nos dar nenhuma sensação; não podemos nem mesmo imaginar além daquelas que nós provamos.*

Como é possível pensarmos algo que não havíamos pensado antes, ou melhor, como criamos uma ideia sem ter consciência dela antes de sua concepção? Para Voltaire "*Malebranche, malgré toutes ses erreurs, a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes dans Dieu, et que nous voyons tout dans Dieu.*"[34] (ibid. p.519). Neste sentido, ver tudo em Deus significa que não somos nós, em última instância, que criamos nossas ideias e sensações, mas sim Deus que as cria em nós.

De forma semelhante, mas sem referência direta a Malebranche, Voltaire coloca o mesmo problema e propõe a mesma solução no *Il faut prende un parti*. Duas provas são elencadas para garantir que nossas ideias, nossas sensações e nossas vontades não pertencem, de fato, a nós. A primeira prova é que ninguém pode saber qual ideia, qual vontade ou qual sensação surgirá em nós no instante seguinte e, além disso, varias ideias e sensações se apresentam a nós em sonho, momento no qual não temos controle de nosso pensamento, o que constitui a segunda prova.[35] Ambos os casos expressam, segundo Voltaire, uma completa passividade do homem, passividade que vem acompanhada de uma submissão ao princípio universal de ação, que move o mundo, ou seja, Deus. Nosso autor conclui, por fim, que "*le principe universel d'action fait tout en vous*"[36] (VOLTAIRE, 2006 D p.606)

Em ambos os casos, no *Tout en Dieu* e no *Il faut prendre un parti*, a partir da passividade e submissão do homem no que diz respeito à criação de ideias, sensações e vontades, Voltaire se filia à noção malebranchista da visão em Deus e, com isso, tenta estabelecer um vínculo mais estreito entre Deus e os homens. A ação de Deus passa a ser mais direta, íntima e constante, desfazendo a concepção anterior do Deus relojoeiro. O Ser supremo passa a ser, como sugere o subtítulo do *Il faut prendre un parti*, um princípio de ação eterno que possui, por essência a característica de agir sempre no mundo[37], ou seja, aqui já estamos considerando

34 *Malebranche, apesar de todos os seus erros, tem, portanto, razão em dizer filosoficamente que nós somos em Deus e que nós vemos tudo em Deus.*

35 *Cf.* VOLTAIRE, 2006 D, p.605.

36 *o princípio universal de ação faz tudo em vós.*

37 Como adiantamos acima, nos textos de velhice de Voltaire a noção da criação *ex nihil* também sofre uma modificação. Se no período de Cirey ainda existia a necessidade de aceitar a criação da matéria a partir do nada, pois, caso isso não fosse concebido, ela seria eterna e, portanto, seria Deus, quando vemos os textos tardios podemos notar que passa a ser aceitável que

uma outra concepção de divindade muito distinta daquela dos texto de juventude de Voltaire. Apesar de propor uma relação íntima entre este Deus e os homens, veremos adiante que ela possui características muito peculiares, impossibilitando uma noção de providência individual ou pessoal.

No entanto, até que ponto a posição de Voltaire é idêntica a de Malebranche? Teria ele também alterado o pensamento do autor da *Recherche sur la veritè* tendo em vista seus interesses metafísicos assim como fez com Newton? Faremos a seguir uma breve retomada da doutrina da visão em Deus, como exposta na obra *A busca da verdade* de Malebranche para que possamos fazer a comparação entre os dois autores com mais segurança.

É importante salientar, entretanto, ainda alguns pontos sobre o papel de Malebranche nesta época da produção filosófica de Voltaire. Em 1768, década em que veio a público o *Tout en Dieu,* Voltaire via-se ainda na responsabilidade de lutar contra duas frentes teóricas radicalmente opostas: por um lado a infame, ou seja, a igreja e suas vertentes geradoras de intolerância e, de outro lado, o ateísmo. Sobre este último, vimos que no período em que Voltaire redigia o seu *Tratado de Metafísica*, o grande inimigo ateu contra o qual ele se atirava era a física de Descartes e seus eventuais desdobramentos em relação à noção de vazio e da necessidade da matéria. Ora, na década de 60 a frente ateia dos *philosophes* contra os quais Voltaire dialoga é outra. Representada pelo grupo liderado por d'Holbach, a nova geração de filósofos ateus representa um novo desafio às convicções deístas de Voltaire.

---

a matéria exista desde sempre. Mas como? Ora, no *Il faut prendre un parti* Deus é visto como o eterno princípio de ação tendo como característica a própria ação. Deus deve, pois, ter agido desde sempre visto que "*Que pourrait-on imaginer en effet de plus contradictoire qu'un Être essentiellement agissant qui n'aurait pas agi pendant une éternité* (...) *?*" (VOLTAIRE, 2006 D p. 600). Ou seja, Deus criou a matéria desde sempre. Ela é co-eterna a ele mas, deve-se fazer esta ressalva – ela só existe em Sua dependência.

O *Système de la Nature* de d'Holbach[38] representa um novo monumento ateu que se estabelece e ganha força no meio filosófico francês da segunda metade do século XVIII e que não se mostra suscetível aos ataques que cabiam bem contra a física de Descartes, já superada neste período. Vercruysse e Stenger nos dizem que

> *Lorsque le* Système de la Nature *de Paul-Henri Thiry d'Holbach se répand ver la fin de 1769, il suscite une forte curiosité: chez les uns, les plus nombreux, il provoque une forte aversion pour ses thèses radicales matérialistes; il est accueilli par quelques autres avec une admiration et une estime prudentes. L'ouvrage détonne par son ambition – il substitue à la foi et à ses dogmes une philosophie, une morale et une politique – et par son radicalisme, dans la mesure où il ne fait même pas de concession au deísme des Lumières. Premier grand traité matérialiste depuis lAntiquité, il rompt délibérément avec les déguisements et les artífices habituels dans l'expression de la pensée subversive, et présente une somme de tous les arguments que la philosophie matérialiste est capable de produire à cette époque.*[39] (VERCRUYSSE e STENGER, 2011 p.128)

Um materialismo bem construído, bem estruturado, representando o "*primeiro grande tratado materialista desde a antiguidade"* exige um combate pesado, também bem estruturado[40]. Neste sentido, recorrer à física de Newton já não será mais

38 Ficará claro ao leitor que a voz de d'Holbach está praticamente ausente em nossa tese. Não queríamos, entretanto, que tal ausência significasse algum tipo de injustiça pra com o autor do *Sistema da natureza* e nem algum tipo de estratégia no sentido de favorecer a argumentação de Voltaire ao abafar a de d'Holbach. Não pretendemos aqui apresentar o mérito do embate entre os dois autores, visto que nosso ponto não reside, por assim dizer, em saber quem vence o combate. Nosso foco aqui é apresentar a resposta de Voltaire para que possamos analisar nela os mecanismos pelos quais o autor opera suas modificações no conceito de Deus, este sim nosso principal ponto. Além disso, faremos justiça a d'Holbach em nossa próxima fase de pesquisa, na qual apresentaremos de forma pormenorizada a teoria materialista do barão.

39 *Enquanto o Sistema da Natureza de Paul-Henry Thiry d'Holbach se espalha no fim de 1769, ele suscita uma forte curiosidade: em uns, os mais numerosos, ele provoca uma forte aversão por suas teses radicais materialistas; ele é acolhido por alguns outros com uma admiração e uma estima prudentes. A obra destoa por sua ambição - ela oferece como substituto à fé e seus dogmas uma filosofia, uma moral e uma política - e por seus radicalismo, na medida em que ela não faz concessão nem mesmo ao deísmo das luzes. Primeiro grande tratado materialista desde a Antiguidade, ele rompe deliberadamente com os disfarces e com os artifícios habituais na expressão do pensamento subversivo, e apresenta uma soma de todos os argumentos que a filosofia materialista é capaz de produzir nesta época.*

40 A primeira alusão feita por Voltaire ao livro de d'Holbach aparece, segundo Mortier (1997, p.699), em uma carta de 7 de maio de 1770, na qual Voltaire mostra ainda conhecer muito pouco sobre a obra e o que ela representa. Entretanto, já em 1 de junho do mesmo ano Voltaire sugere em carta para o editor Cramer que uma resposta ao texto *Système de la nature* deve vir à luz com brevidade, sendo publicada sua *Réponse au Système de la nature* em

suficiente. A doutrina apresentada por d'Holbach não será facilmente combatida e obrigará Voltaire a recorrer às filosofias de Malebranche e Espinosa para dar conta desta nova empreitada. A figura de Newton começará, então, a desvanecer frente a esta nova ameaça do partido ateu. Na década de 60 "*le 'Dieu de Newton' et la métaphysique qui va avec reçoivent des corretifs importants: tout compte fait, reconnaît Voltaire, Newton n'était pas 'aussi bom métaphysicien que grand géometre'*"[41] (STENGER, 2011 p.XXIX).

Este ataque empreendido por Voltaire contra d'Holbach e seu *Sistema da natureza* possui ainda alguns elementos dignos de nota. Estando no auge de seu combate contra a infame, conforme nota Sasso (1978, p.279), Voltaire publica um grande número de textos e cartas de tom anti religioso o que, em certa medida, pode parecer uma postura que concordaria com o texto também anti religioso de d'Holbach que, por sua vez, inicia uma tomada de posição de destaque e até mesmo de concorrência com os textos de Voltaire. Entretanto, o surgimento do *Sistema da natureza* é mais do que Voltaire poderia suportar, fazendo com que o patriarca de Ferney desvie suas atenções da infame para o barão materialista. Sasso (1978, p.280) nos dará três principais razões para o forte combate que se seguirá por parte de Voltaire contra o *Sistema da natureza*: a primeira é, segundo o comentador, uma razão psicológica, ou seja, o texto de d'Holbach coloca em questão a própria fama de Voltaire e de seus textos ao representar um novo sucesso ou *moda* filosófico-literária. A segunda razão é uma razão de ordem tática ou política: reconhecendo o impacto e a fama da obra de d'Holbach e seu teor claramente ateu e materialista, Voltaire receia que esta obra irá despertar uma forte reação de censura e uma onda de interdições por parte do poder instituído contra todos os *philosophes*, incluindo-se ai os deístas e os teístas, o que de fato ocorre:

> *Finalement, tout le danger politique vient de ce que cette fois 'on ait poussé trop loin la philosophie' (B. 15730). L'équilibre précaire mais favorable qui s'était établi entre la propagande voltairienne et le Pouvoir est brusquement, et peut-être irrémédiableme, menacé. (...) les réactions cléricales sont bien réelles et elles ont provoqué la*

---

agosto.

41 *O 'Deus de Newton' e a metafísica que o acompanha recebem correções importantes: tudo considerado, reconhece Voltaire, Newton não era 'tão bom metafísico como era grande geômetra'.*

> *condamnation du* Système *et de six autres ouvrages, dont un de Voltaire*[42].[43] (Ibid. p. 288)

A terceira e última razão dada por Sasso para a reação de Voltaire é uma razão doutrinal ou filosófica, que é representada pela tentativa de manter sua posição teísta contra a posição ateia do Barão, ou seja, é uma razão propriamente teórica, que é a que mais nos importa e que ainda levanta algumas questões.

Como o texto de d'Holbach foi apresentado de forma anônima, a correspondência de Voltaire apresentada por Sasso nos mostra que o autor do *Cândido* estava confuso quanto a real autoria da obra ateia. Considerado como uma espécie de mecenas e protetor dos enciclopedistas, Voltaire não poderia adivinhar que d'Holbach seria o real autor do *Sistema da natureza* e, questionando-se ainda sobre a autoria da obra, Voltaire direciona sua atenção para seu conteúdo: "*Mais, finalement, le problème de l'auteur, résolu ou non pour Voltaire, n'est pas à ses yeux l'essentiel: 'Quel que soit l'auteur, écrit-il au duc de Richelieu, il faut l'ignorer*'"[44] (Ibid. p.283). É preciso, pois, ignorar o autor e combater a obra.

É interessante notar também que a resposta que Voltaire dirigirá contra o texto de d'Holbach apresenta-se de modo a atacar o que, segundo Goldzink são as duas asserções essenciais do ateísmo:

> *L'atheísme philosophique, argumenté, s'appuie selon Voltaire sur deux assertions essentielles. La première affirme l'éternité autocréatrice de la matière, capable de produire d'elle-même le mouvement e la pensée sans le secours inintelligible d'un Dieu créateur.* (...) *Acculés dans les cordes par les causes finales de 'l'éternel architecte', les athées du philosophe déiste se jetten alors - deuxième et dernier recours - dans la réfutation de l'existence de Dieu par l'existence du mal physiqye et moral. Le spectacle de la nature change alors de face, et ne chante plus la gloire de Dieu*[45] (GOLDZINK, 1994, p.37-38).

---

42 A obra de Voltaire que foi condenada é *Deus e os homens.*

43 *Finalmente, todo o perigo político vem do fato de que desta vez 'nós levamos a filosofia longe demais' (B. 15730). O equilíbrio precários mas favorável que se estabeleceu entre a propaganda voltairiana e o poder é bruscamente, e talvez irremediavelmtente, ameaçada* (...) *as reações clericais são bem reais e provocaram a condenação do Sistema e de seis outras obras, das quais uma é de Voltaire.*

44 *Mas, finalmente, o problema do autor, resolvido ou não por Voltaire, não é a seus olhos o essencial: 'Qualquer que seja o autor, escreve ele ao duque Richelieu, é preciso o ignorar'.*

45 *O ateísmo filosófico, argumentado, se apoia segundo Voltaire sobre duas asserções essenciais. A primeira afirma a eternidade autocriadora da matéria,*

Os que são, segundo Goldzink, os dois principais pilalres do ateísmo podem ser vistos na resposta de Voltaire contra o barão, ou seja, veremos uma argumentação que se dirigirá diretamente contra uma noção de natureza eterna e que se auto organiza e contra um posição que afirma o mal do mundo como argumento contrário à divindade.

Neste ímpeto de combater o *Sistema da natureza,* Newton, o grande mentor inglês de Voltaire, encontra seus limites. Estabelecida e comprovada sua física, a metafísica que derivaria dela não é a ferramenta adequada para que o autor dos *Elementos da filosofia de Newton* dê conta de seu novo problema. Assim, tendo delineado as novas intenções e recursos de Voltaire, passemos a análise da teoria de Malebranche que será utilizada pelo nosso autor, para que, tendo-a bem estabelecida, possamos notar suas relações com Espinosa, seus usos e eventuais modificações no combate contra d'Holbach.

3.2 BREVE ESBOÇO DE *A BUSCA DA VERDADE.*

Vimos que durante o período em que ia a público obras como o *Tratado de Metafísica* e os *Elementos da filosofia de Newton* Voltaire se dedicava a atacar a física cartesiana para evitar cair no risco de ateísmo que a leitura de tal teoria fazia vir a tona. Apesar de não encontrarmos declarações textuais de Descartes afirmando alguma forma de materialismo ateu, a análise que Voltaire propõe mostra-nos uma espécie de incoerência entre a metafísica das *Meditações*, que se esforça em provar a existência de Deus, e as consequências da física elaborada por Descartes, amparada em uma noção de mundo pleno. Neste sentido, vimos que a física newtoniana servia bem a Voltaire como fornecedora de um arsenal conceitual

---

capaz de produzir por si mesma o movimento e o pensamento sem o recurso ininteligível de um Deus criador (...) Acoados nas cordas pelas causas finais do 'eterno arquiteto', os ateus do filósofo deísta se jogam então - segundo e último recurso - na refutação da existência de Deus pela existência do mal físico e moral. O espetáculo da natureza munda então de face, e não canta mais a glória de Deus.

de oposição à física dos turbilhões. Ora, com a superação da física de Descartes a ameaça do ateísmo, que sempre ronda Voltaire, se reapresenta tomando uma forma diferente que, com já adiantamos, tem com seu principal porta voz o *Sistema da Natureza de d'Holbach.*

Neste momento de nossa tese, o que pretendemos é apresentar um breve esboço da teoria de Malebranche, tal qual nos é apresentada na obra *A busca da verdade*. Gostaríamos de justificar este ponto não apenas como um capítulo de mera erudição ou curiosidade filosófica, mas dando-lhe sua real importância e seu devido papel em nosso trabalho, a saber, a possibilidade de, a partir deste esboço, podermos comparar com a forma que Voltaire apresenta esta teoria e o modo pelo qual ele se apropria dela.

Malebranche desenvolve a noção da visão em Deus no livro III de sua *Recherche de la vérité*, ao problematizar o processo de percepção das coisas de fora, ou seja, o processo pelo qual nosso espírito tem acesso a ideias que não são modificações feitas por ele mesmo, como são as ideias da reflexão. Para desenvolver tal noção, como veremos adiante, serão necessários dois pressupostos principais: 1) Deus possui em si as ideias de todas as coisas e 2) Deus está unido a nosso espírito assim como o espaço está unido às coisas materiais.

Cinco maneiras de conceber as ideias são apresentas por Malebranche e apenas uma será aceita pelo autor como capaz de explicar a formação das ideias, a saber, a noção da visão em Deus. As quatro outras maneiras (que o espírito basta a si mesmo para conceber as coisas de fora como modificação de si; que as ideias das coisas de fora são inatas; que a alma produz suas próprias ideias; e que os objetos de fora causam "impressões" em nosso espírito) são rejeitadas uma a uma pelo autor, e a teoria da visão em Deus como solução do problema da percepção parece bastar para Malebranche. Tal solução consiste em considerar que Deus, tendo em si todas as ideias e agindo intimamente em nós, pode nos fornecer as ideias das coisas de fora, driblando as dificuldades que as outras quatro hipóteses apresentam. Vejamos em linhas gerais como Malebranche desenvolve este tema.

Georges Lyon, na introdução à edição da *Recherche sur la verité* de 1885, dirá que a noção cartesiana de clareza e distinção "*fut recue par le XVII siecle entier*

comme le précepte initiel de toute logique et de toute ontologie"[46] (MALEBRANCHE, 1885 p.6), frisando a incontestável importância e influência que o autor do *Discurso do Método* teria no século XVII e que se refletiria ainda no século seguinte. No entanto, apesar da autoridade de Descartes e da importância de sua filosofia, sua doutrina apresentará problemas teóricos centrais. A diferença essencial entre extensão e pensamento, duas noções primordiais na filosofia cartesiana, faz com que as duas substâncias que elas representam sejam também essencialmente opostas e contrastantes. Entre as duas nenhuma continuidade ou transição parece ser possível e o progresso de Descartes, a partir deste pressuposto, seguindo uma cadeia de deduções, como frisa ainda Lyon, podia satisfazer o lógico, mas deixava em aberto problemas ao metafísico: se tudo que conhecemos é atributo ou modalidade destas duas substâncias, o que elas representam uma a outra? Ou, em outras palavras, qual a relação entre elas e como seria possível tal relação?

Esta problemática contrapôs grupos de cartesianos com interpretações distintas sobre este tema visto que, ao que parece, o próprio Descartes não deixou uma solução satisfatória sobre ele. Lyon irá sugerir três possibilidades de resposta: I) um dualismo que aceita um Deus transcendente agindo ao mesmo tempo nas duas substâncias; II) a posição de Espinosa ou III) a primazia da *res cogitans* como o real, aceitando o cogito como o "2+2=4" cartesiano, ou seja, como o princípio lógico-metafísico mais fundamental da doutrina de Descartes , desenhando-se, nas palavras de Lyon, um monismo idealista (Ibid. p.8), que será a posição escolhida por Malebranche, mesmo que implicitamente.

Começando pela análise do funcionamento dos sentidos, a *Recherche* se apresentará como uma obra que, em última instância, surge na tentativa de resolver um problema cartesiano: o problema da relação entre as substâncias. Como adiantamos com a introdução de Lyon, Malebranche partirá de uma oposição radical entre matéria e pensamento que impossibilitará qualquer relação entre eles. A crença instintiva na realidade dos objetos de nossos sentidos é para Malebranche o preconceito mais pernicioso e que nunca foi abatido adequadamente. O mundo exterior coloca-se, então como algo problemático e, ao mesmo tempo, secundário,

46 *Foi recebido pelo século XVII inteiro como o preceito inicial de toda a lógica e de toda a ontologia.*

visto que é muito difícil prová-lo e não é propriamente dele que se nutrem suas investigações, mas sim das ideias que a ele se referem (dai considerar a posição de Malebranche, como Lyon o faz, um monismo idealista).

Todo o livro I da *Recherche* será uma tentativa de mostrar os problemas envolvidos na percepção e na tomada dela como critério de conhecimento. Malebranche irá problematizar a concordância entre o mundo exterior e aquilo que percebemos pelos sentidos. Existirá semelhança entre eles? Ou, como questiona Lyon, "*pourquoi, demande-t-il, jugerons-nous positivement qu'il y a au dehors un monde materiel semblable au monde inteligible que nous voyons*?"[47] (MALEBRANCHE, 1885 p.9)

No cartesianismo este problema é resolvido ao fim das meditações com a intervenção e garantia de um Deus bom que não poderia nos enganar sobre as coisas que percebemos clara e distintamente. Malebranche, no entanto, não pensa que podemos recorrer à veracidade divina para esclarecer este ponto, afastando-se de Descartes. O argumento que afirma que há um Deus justo e verdadeiro que não nos engana e que Sua perfeição nos atesta a verdade de nossas ideias claras e distintas não será aceito por Malebranche, pois para ele, apesar da premissa maior (que há um Deus justo e verdadeiro) ser verdadeira, o argumento ainda depende de uma outra premissa: conhecemos clara e distintamente o mundo material, que não será considerada verdadeira pelo autor. Não há nada que nos garanta a clareza e distinção de nossa percepção do mundo exterior, e tal dificuldade se mostra justamente pelo caráter falho de nossos sentidos. O critério obtido por Descartes ao fim do percurso de suas *Meditações* não será suficiente para convencer o autor da *Recherche.* Malebranche buscará alhures o ponto seguro que sirva de base ao conhecimento.

Plínio Smith, na introdução que fez à versão em português de trechos selecionados da *Busca da Verdade* nos indica para onde a argumentação de Malebranche se dirigirá para resolver este problema:

---

47 *por que, pergunta ele, julgamos positivamente que há fora um mundo material semelhante ao mundo inteligível que nós vemos?*

> *Malebranche sustenta que* nossa percepção de objetos está mediada pela ideia de extensão, que está presente em Deus. (...) *Assim, para ele, quando percebemos um objeto, por exemplo, uma árvore, olhamos para ela, isto é, nossos olhos estão voltados para um certo objeto extenso, a árvore, e vemos, com os 'olhos' de nossa alma, uma árvore espiritual. Malebranche traça aí uma importante distinção entre olhar, um evento puramente físico, e ver, um ato puramente espiritual.* (MALEBRANCHE, 2004, p.20)

A distinção entre o olhar, físico, e o ver, espiritual, será fundamental para que a teoria da visão em Deus possa ser formulada. A visão em Deus será um ato realizado a partir de ideias, sobretudo a partir da ideia de extensão, e não a partir de afecções sensíveis como aquelas resultadas do choque dos raios de luz com nossos olhos. Através da união de nossa alma com Deus (um dos pressupostos da teoria, como dito acima) poderemos ver Nele, em Deus, através da ideia de extensão, as ideias de todas as coisas materiais sem que haja nem mesmo a necessidade de que os corpos estejam de fato presentes a nós. Para que tal ideia fique mais clara, sigamos a argumentação de Malebranche.

"*O erro é a causa da miséria dos homens, é o princípio sinistro que produziu o mal no mundo, é o que fez nascer e sustenta, em nossa alma, todos os males que nos afligem* (...)" (MALEBRANCHE, 2004 p.59). Com estas palavras Malebranche inicia o capítulo I do livro I no qual ele tratará dos sentidos. Temos, nestas linhas, anunciada a preocupação principal que irá permear toda a obra *A Busca da Verdade*, que consistirá, em última análise, na construção de um método seguro para fugirmos dos erros, e o primeiro passo será dado em relação à principal fonte de erros: os sentidos.

Malebranche partirá da consideração das qualidades da matéria e da extensão para, a partir delas, passar à consideração do espírito. Isso se dá não porque a matéria seja superior ou possua alguma anterioridade em relação ao espírito, mas tão somente por questões didáticas, uma vez que a matéria é mais acessível e presente a nós. Em comparação à matéria poderemos, então, melhor compreender as considerações sobre o espírito. Veremos, ao percorrer o capítulo da *Recherche* sobre os sentidos, que Malebranche irá contrapor elementos do espírito a elementos da matéria, ou seja, o tema será apresentado de forma 'espelhada' através de uma

comparação entre as características da matéria e as características equivalentes no espírito para que, tendo em vista o nível de abstração do assunto, o entendimento se dê de forma mais adequada. Nos dirá o autor que

> *essas ideias são muito abstratas e não estão dentro do escopo da imaginação, parece adequado exprimi-las com relação às propriedades que convêm à matéria, as quais, podendo facilmente ser imaginadas, tornarão as noções atribuídas a essas duas palavras,* entendimento *e* vontade*, mais distintas e, mesmo, mais familiares. Deve-se notar que essas relações do espírito e da matéria não são inteiramente justas, e essas duas coisas são comparadas somente para tornar o espírito mais atento e como que ilustrar aos outros o que eu quero dizer*. (Ibid. p.62)

De início, veremos que a matéria possui duas características principais: a de receber diferentes figuras e a de ser movida. O equivalente a estas características da matéria no espírito são o entendimento, que é a capacidade de receber diferentes ideias e a vontade, que é a faculdade de querer, que move o espírito:

> *A matéria, ou a extensão, encerra nela duas propriedades ou duas faculdades. A primeira é a de receber diferentes figuras, e a segunda é a capacidade de ser movida. Do mesmo modo, o espírito do homem encerra duas faculdades: a primeira, que é o* entendimento*, tem a propriedade de receber várias ideias, isto é, de perceber várias coisas; a segunda, que é a* vontade *é a faculdade que recebe várias* inclinações*, ou quer diferentes coisas.* (Ibid. Id.)

Sobre estas modificações da própria alma, as diferentes figuras que a modificam são as ideias, e possuem ainda como semelhança em relação às configurações dos corpos o fato de que ambas são características passivas, ou seja, tanto a alma como a matéria *recebem* suas modificações, não são produzidas por elas. No caso da alma, esta faculdade passiva será chamada por Malebranche de *entendimento*. Será apenas ele que conhece, de onde se pode concluir que conhecer um objeto é percebê-lo pelo entendimento, ou seja, conhecer é o processo de modificação da alma a partir da *percepção* de ideias, que é o próprio sentir.[48] Neste sentido, o grande problema que será analisado por Malebranche se dirigirá a esta noção de percepção, ou seja, tendo em vista que a definição de conhecimento

48 *Cf.* Ibid. p.65

se relaciona com a modificação da alma, isto é, perceber pelo entendimento, como percebemos? Esta questão mostra-se problemática, sobretudo se considerarmos o fato de que, apesar de ser o entendimento que percebe, "*quando sentimos dor ou outra coisa, esta é percebida de ordinário pelo intermédio dos órgãos dos sentidos, os homens dizem comumente que são os sentidos que a percebem, sem saber distintamente o que entendem pelo termo 'sentidos'*" (Ibid. Id.), ou seja, o senso comum apresenta uma noção de percepção que não condiz com a noção apresentada por Malebranche que vincula a percepção com o entendimento puro.

Ainda de modo semelhante à matéria, além de receber diversas formas a alma pode ser *movida*, por assim dizer, por intermédio da faculdade que a impulsiona para diferentes *inclinações*. Tal faculdade será chamada por Malebranche de *vontade*: *"De maneira que, por essa palavra VONTADE, ou capacidade que tem a alma de amar diferentes bens, pretendo designar a* impressão *ou o* movimento natural que nos leva em direção ao bem indeterminado e em geral" (Ibid. p.68).

Pelo que foi dito podemos afirmar, portanto, que o entendimento não julga, apenas percebe. O que julga é a *vontade* ao aceitar ou não voluntariamente aquilo que o entendimento percebe e apresenta. O entendimento, portanto, será capaz de perceber ideias *simples e sem relações*. As relações entre as ideias se darão a partir dos julgamentos, e as relações entre relações se darão, por fim, pelos *raciocínios*. O entendimento, sendo passivo, opera apenas com percepções puras. Malebranche dirá:

> *Quando percebemos duas vezes dois ou quatro, isso é somente uma simples percepção. Quando julgamos que duas vezes dois é igual a quatro ou que duas vezes dois não é igual a cinco, o entendimento, ainda, percebe somente a relação de igualdade que existe entre duas vezes dois e quatro, ou a relação de desigualdade que existe entre duas vezes dois e cinco. Assim, o* julgamento *da parte do entendimento é somente a percepção da relação que existe entre duas ou várias coisas. Mas o raciocínio é a percepção da relação que existe, não entre duas ou várias coisas, pois isso seria um julgamento, mas é a percepção da relação que existe entre duas ou várias relações de duas ou várias coisas.* (MALEBRANCHE, 2004 p.72)

Temos, então, o conhecimento (diferentemente de juízo, ou raciocínio) caracterizado como uma faculdade passiva da alma, que opera com percepções e fornece, por assim dizer, os elementos que formarão os juízos propriamente ditos. Os julgamentos, por sua vez, serão fruto da operação da *vontade*, e aqui pode surgir uma confusão: quando algo muito evidente se apresenta a nós, temos a impressão de que aceitamos a verdade deste algo evidente sem o uso da vontade, ou seja, temos a impressão de que aderimos a esta verdade de forma involuntária, como se fôssemos constrangidos a isso de forma inevitável. Malebranche dirá que, na verdade, o que ocorre é que no caso das verdades muito evidentes o entendimento já considerou a ideia em todas as suas perspectivas possíveis, de onde se segue que a vontade não pode mais agir sobre o entendimento pedindo a ele mais apresentações sobre a coisa para julgá-la. Quando a ideia apresentada é evidente *"a vontade está, portanto, obrigada a repousar no que o entendimento já representou e a cessar de agitá-lo e de aplicá-lo em considerações inúteis, e é esse repouso que é, propriamente, o que chamamos de 'julgamento' e 'raciocínio'"* (MALEBRANCHE, 2004 p.73). Este tipo de julgamento não será livre (pois não podemos não concordar com uma verdade evidente), mas será voluntário, fruto da vontade. O mesmo não ocorre em relação às ideias obscuras, pois a vontade ainda pode solicitar ao entendimento que ele se aplique a elas.

A evidência será então a característica daquelas ideias que se apresentam a nós de forma que nossa vontade sempre conduza nosso julgamento a um assentimento em relação a elas. Lembremos que apesar de não ser um assentimento livre em sentido absoluto, visto que a vontade não tem a liberdade de não concordar com o evidente, ainda assim é um assentimento voluntário, uma vez que é resultado de um processo da própria vontade. Ora, o evidente, além destas características, ainda se apresentará no livro I da *Busca da Verdade* como um elemento central da principal regra para se encontrar o verdadeiro:

> *Eis a primeira regra que concerne às ciências:* não devemos jamais dar consentimento inteiro senão às proposições que parecem tão evidentemente verdadeiras, que não o possamos recusar-lhes, sem sentir uma dor interior e censuras íntimas da razão; *quer dizer que conhecemos claramente que faremos mau uso de nossa liberdade, se não quisermos consentir ou se quisermos estender seu poder a*

coisas sobre as quais ela não o tem mais. (MALEBRANCHE, 2004 p. 79).

Malebranche estabelece deste modo a principal regra para a busca da verdade e a fuga do erro: só dar consentimento àquilo que se mostra evidente, ou seja, àquilo que foi considerado sobre todos os aspectos possíveis pelo entendimento e sobre o que a vontade torna-se incapaz de exigir mais considerações. Aquela verdade que aceitamos voluntariamente, uma vez que foi julgada, mas da qual não temos a liberdade de não aquiescer será o ponto seguro que se mostrou anteriormente necessário ao rejeitar a segunda premissa do argumento cartesiano (o caráter claro e distinto do mundo exterior). A evidência para Malebranche, podemos dizer, será fruto de um ato espiritual, do ver, e não do olhar, fenômeno físico (e, portanto, não pode residir no mundo exterior), se quisermos retomar a passagem de Plínio Smith citada acima, e terá seu conteúdo fornecido pela alma, que percebe pelo entendimento, de forma passiva e que fornece ideias das coisas espirituais, universais e noções comuns, mas ela, a alma, também perceberá pela imaginação, que fornecerá ideias quando seus objetos estiverem ausentes e, por fim, pelos sentidos, que lhe fornecem as sensações dos objetos presentes à alma, mas que não são em si mesmos evidentes.

O autor da *Recherche* consegue, então, se esquivar da solução cartesiana combatida por ele ao sugerir uma nova concepção de evidência baseada em atividades puramente intelectuais, uma vez que a evidência da percepção do mundo exterior, obtida ao final do percurso das *Meditações Metafísicas* de Descartes, não será aceita por Malebranche. Devemos lembrar ainda, como o próprio autor adverte[49] ,que quando se fala em *evidência,* tal conceito não se aplica nem às questões de fé e nem a verdades históricas ou contingentes. Sobre as verdades da fé, elas não podem ser consideradas evidentes, pois sobre estes assuntos não temos ideias claras como as da ciência. Os mistérios da fé serão, para Malebranche, participantes da ordem sobrenatural. Já as verdades contingentes não podem ser consideradas evidentes, pois não são necessárias nem demonstrativas, mas nem

49 *Cf.* MALEBRANCHE, 2004 p.87

por isso deixam de ser verdades, visto que a verossimilhança[50] não será descartada como critério pelo autor, tendo inclusive "*tanta força para convencer, quanto demonstrações muito evidentes*" (MALEBRANCHE, 2004 p.90).

3.2.1 - Dos erros do entendimento e do espírito em si mesmo.

Apesar de existirem três modos de a alma perceber (a imaginação, os sentidos e o entendimento), os dois primeiros são fontes inesgotáveis de erros e obscuridades, sendo o conhecimento apenas a percepção pelo entendimento, que será também a origem mais segura de ideias, que como já vimos, será passivo. A imaginação irá perceber *"somente os seres materiais, quando, estando estes ausentes, ela os torna presentes ao formar, [por assim dizer], imagens deles no cérebro"* (Ibid. p.93), os sentidos irão perceber "*somente os objetos sensíveis e grosseiros, quando estes, estando presentes, impressionam os órgãos exteriores de seu corpo [e quando essa impressão se comunica até o cérebro ou, quando estando ausentes, o curso dos espíritos animais faz, no cérebro, uma impressão similar]."* (Ibid. Id.). Será o entendimento, por fim, que percebe *"as coisas espirituais, as universais, as noções comuns, a ideia da perfeição, aquela de um ser infinitamente perfeito e, geralmente, todos os seus pensamentos, quando ela os conhece pela reflexão que faz sobre si."* (Ibid. p.92).

No entanto, o entendimento também não estará isento de erros e, por isso, Malebranche desenvolverá no livro III uma análise que terá como objetivo identificar as principais fontes de erro do espírito. Para tanto, ele será considerado em si mesmo, sem relação com o corpo. O estudo do espírito considerado apenas em si mesmo, sem nenhuma relação com o corpo pode ser, segundo as palavras do

---

50 Devemos lembrar que para Voltaire, a verossimilhança também terá um papel importante, pois servirá de critério para as questões históricas, morais e mesmo as metafísicas, pois tais questões não se apresentam a ele como demonstrativas. Para Malebranche, por outro lado, apesar dele também não excluir a verossimilhança como critério, a metafísica se apresentará como passível de demonstração. O autor da *Recherche*, apesar de divergir de Descartes em alguns pontos, concorda com ele no uso da dedução geométrica como processo de investigação metafísica, e se vale dela para obter demonstrações.

próprio Malebranche, um pouco *seco e estéril* (Ibid. p. 157), mas é importante proceder desta forma para que se possa identificar aqueles erros que são próprios ao espírito e somente a ele.

Tendo estabelecido a forma pela qual será feita a análise em busca dos erros inerentes ao entendimento, Malebranche prosseguirá no Livro III da *Busca da Verdade* reafirmando a divisão cartesiana entre matéria e espírito, tendo o espírito o pensamento por essência e, como era de se esperar, a essência da matéria será a extensão. [51] Mantendo ainda a comparação entre matéria e espírito com fins didáticos, veremos que as diferentes disposições do espírito que o fazem querer ou imaginar serão equivalentes às disposições diferentes da matéria que fazem a água, o fogo, etc. Tais modos específicos do espírito serão, assim como os modos da matéria, acidentais. Apenas o pensamento é essencial e, apesar de os próprios modos serem pensamentos, isso não os torna, cada um em sua individualidade, essenciais, da mesma forma que o ser terra ou o ser fogo são acidentes na matéria, sendo essencial apenas a sua extensão e sua capacidade de receber diversas formas.

Os diferentes modos do espírito serão modificações do próprio espírito, modificações estas que não podemos conhecer em sua totalidade, ou seja, não podemos conhecer todas as modificações às quais o espírito está sujeito, nem mesmo aquelas da matéria. Essa limitação fica mais clara se considerarmos que cada ideia do espírito é uma modificação nele. No entanto, apesar do grande número de modificações possíveis, este número não deve ser ilimitado, pois qualquer modificação da alma será sempre dependente da união íntima entre ela e nosso corpo.[52].

Temos até aqui um quadro ainda um tanto obscuro do espírito entendido em si mesmo e de seus modos ou modificações. Sabemos apenas que não temos acesso à totalidade das modificações ou modos do espírito ao mesmo tempo em que seu número se apresenta limitado pela união dele com o corpo. Isso quer dizer que o

---

51 MALEBRANCHE, 2004 p.159
52 MALEBRANCHE, 2004 p.163

corpo surge como elemento limitante destas modificações a partir da união e dependência dele por parte do espírito. Malebranche dirá que

> *A matéria que compõe nosso corpo é capaz apenas de muito poucas modificações no tempo de nossa vida. Essa matéria pode ser transformada em terra e em vapor somente após nossa morte. No presente momento, não pode tornar-se ar, fogo, diamante, metal; ela não pode tornar-se redonda, quadrada, triangular: é preciso que ela seja carne, miolos, nervos e o resto do corpo de um homem, para que a alma esteja a ela unida. Passa-se o mesmo com nossa alma; é necessário que ela tenha as sensações de calor, de frio, de cor, de luz, de sons, de odores, de sabores e muitas outras modificações, para que permaneça unida a seu corpo.* (MALEBRANCHE, 2004 p.164)

A união entre o corpo e a alma limita o número de modificações às quais ambos estão passíveis durante a vida do indivíduo[53]. Após a morte, quando a união for dissolvida, tanto o corpo quanto a alma poderão ter acesso a novas modificações que tal união limitava. Podemos nos perguntar, então, o que seria talvez a questão que se segue naturalmente a esta exposição e que, ao mesmo tempo, podemos dizer que é a questão central da problemática que vimos tratando até aqui e que permitirá a Malebranche desenvolver a teoria da visão em Deus: Como se formam as ideias no espírito? Ou, em outros termos, como são possíveis, ou como se dão as modificações nele? Falemos, pois, da natureza das ideias segundo a *Recherche*.

Para Malebranche as ideias serão representações imediatas a nosso espírito das coisas de fora, e não tais coisas propriamente ditas. Em uma famosa passagem da *Busca da Verdade* o autor nos diz que *"Vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de objetos fora de nós, e não é provável que a alma saia do corpo e que vá, por assim dizer, passear pelos céus para naquele contemplar todos esses objetos."* (MALEBRANCHE, 2004 p. 166). Quando vemos um objeto, qualquer que seja, não é o próprio objeto que está presente em nossa mente, haja vista a distância entre nós e os astros, por exemplo, mas sim uma ideia. Esta presença da ideia a torna algo *"intimamente unida a nossa alma"* (Ibid. Id.). A ideia será, portanto, o objeto imediato

53 Lembremos que tais modificações na alma são as ideias e no corpo é sua própria figura.

em relação a nossa mente e que permite a ela perceber as coisas, será a representação delas, devendo, portanto, estar presente à alma no momento em que se dá a percepção de algo. Interessante notar aqui que tal caracterização da ideia não exige a presença do próprio objeto para que ele possa ser percebido, mas apenas de sua representação. Tal conclusão nos remete ao monismo idealista a que Lyon se referia na introdução da *Recherche* como sendo a opção de Malebranche. Neste sentido, a ideia é tomada como entidade real e efetiva em detrimento do material, desnecessário no processo de formação das ideias.

Malebranche ainda dividirá as percepções em dois tipos[54]: 1) do que está dentro da alma e 2) do que está fora. Percepções do primeiro tipo serão as percepções dos próprios pensamentos e modificações da alma, reflexões, coisas que ela percebe pelo sentimento interior. Tais conteúdos não precisam de ideias para ser percebidos, pois eles estão na alma mesma, ou antes, eles são a própria alma modificada, de modo que "*por essas palavras 'pensamento', 'maneira de pensar' ou 'modificação da alma', eu entendo geralmente todas as coisas que não podem estar na alma sem que ela as perceba pela sensação interior que tem de si mesma* (...)" (Ibid. p.168). Já as percepções do segundo tipo, das coisas de fora, estas sim precisarão recorrer às ideias para que possam ser percebidas, pois se remetem a coisas distintas da própria alma.

Para explicar, então, como são formadas as ideias das coisas de fora, veremos uma lista de possibilidades, várias delas falseadas por Malebranche, de como criamos ou percebemos tais ideias. O autor da *Recherche* irá refutar uma a uma as hipóteses de explicação do fenômeno da percepção das coisas materiais e restará apenas uma possibilidade aceita como plausível, a saber, a visão em Deus, ponto que de fato nos interessa em nossa discussão. Tal lista é composta por cinco possibilidades de explicação. São elas: a) os corpos materiais causam impressões em nossa alma; b) nossa alma produz por si mesma as ideias que representam as coisas; c) as ideias são inatas; d) a alma tem em si mesma todas as perfeições que percebe nos corpos e, por fim, e) a alma está unida a Deus, que contém em si as perfeições dos objetos e as fornece a nós. Iremos, portanto, apresentar de forma

54*Cf.* Ibid. p.168.

breve os motivos pelos quais cada hipótese é rejeitada para que possamos, por fim, nos focar na visão em Deus.

a) Os corpos materiais causam impressões em nossa alma

Esta será, para Malebranche, a opinião mais comum e será a primeira a ser rejeitada pelo autor. A hipótese que afirma que os corpos materiais causam impressões em nossa alma de modo a produzir as ideias será

> "*aquela dos peripatéticos, que pretendem que os objetos de fora enviam espécies que se lhes assemelham e que essas espécies são levadas pelos sentidos externos até o sentido comum; eles chamam essas especies de 'impressos', porque os objetos as imprimem nos sentidos externos*" (Ibid. p.172).

As ideias não podem ser formadas em nós pelos próprios corpos, por meio de impressões – como queria Aristóteles – pois os corpos são impenetráveis e eles só poderiam lançar impressões de natureza idêntica à sua. Como, então, as impressões (impenetráveis) dos corpos celestes transporiam o espaço que nos separa deles, sendo que este espaço é preenchido de matéria também impenetrável? *"Essas espécies impressas dos objetos são, portanto, corpos pequenos e não podem, assim, penetrar umas nas outras, nem todos os espaços que existem da terra até o céu, os quais devem estar todos preenchidos delas"* (Ibid. p.173). O caráter material das impressões acaba, portanto, por tornar problemática a hipótese que depende da movimentação destas espécies pelo espaço vazio, visto que se este fosse o caso tais espécies colidiriam e modificariam suas trajetórias, impossibilitando a percepção das coisas.

Uma outra razão ainda é colocada por Malebranche para recusar a hipótese das impressões sensíveis: "*É certo que, quanto mais próximo está um objeto, tanto maior deve ser a espécie, visto que vemos o objeto maior*" (Ibid. p.174). Qual mecanismo faria com que as espécies modifiquem seu tamanho? E nos casos das lentes de aumento, em que temos um objeto bem próximo com espécies pequenas que repentinamente aumentam de tamanho ao passar por esta ferramenta?

Outro problema envolvido nesta hipótese consiste em entender como um cubo perfeito pode ser apreendido por nós como tendo lados diferentes – como é o caso

quando o percebemos em determinada perspectiva – sendo que na realidade todos os seus lados são iguais. Considerando que as impressões vindas dele devem ser como ele e que os corpos lançam impressões de fato, nós nunca nos enganaríamos sobre eles, visto que as impressões devem ser como os corpos realmente são.

Tais objeções criam problemas que tornam a hipótese das espécies difícil de se sustentar, o que leva Malebranche a rejeitá-la.

b) Nossa alma produz por si as ideias que representam as coisas

Malebranche apresentará esta outra hipótese sobre a formação das ideias dizendo que "*A segunda opinião é a daqueles que creem que nossas almas têm a potência de produzir as ideias das coisas nas quais querem pensar e que as almas são excitadas a produzi-las pelas impressões que os objetos fazem sobre o corpo* (...)" (Ibid. p.175). Ou seja, esta hipótese considera que existe uma relação direta entre os objetos e o corpo e que, uma vez dada esta relação, a alma é levada a produzir por si mesma as ideias que se referem a estes objetos que acabaram de afetar o corpo.

Considerando que as ideias são entidades reais, ao mesmo tempo em que não são materiais, ou seja, são de natureza distinta dos objetos que representam e considerando também que o mundo espiritual deve ser mais perfeito que o material, afirmar que a alma cria ideias dá margem para afirmar que o homem cria coisas mais nobres e superiores do que as que deus criou (o mundo material), de modo que "*quando se afirma que os homens têm a potência de formar ideias tais como lhes apraz, arrisca-se a afirmar que eles têm a potência de fazer seres mais nobres e mais perfeitos que o mundo que Deus criou.*" (Ibid. p.176), o que parecerá absurdo aos olhos de Malebranche. Esta hipótese é postulada apenas pelo fato de que, quando o senso comum considera as ideias ele geralmente as concebe como não sendo nada de efetivamente real, como não sendo um *ser*, o que não é o caso de acordo com a teoria proposta pelo autor da *Busca da verdade.*

Outro elemento que corroborará a falsidade desta hipótese, é o fato de que um homem não pode representar nenhuma ideia que já não tenha concebido antes, assim, não poderia criar ideias novas:

> *Mas, se atribuíssemos ao espírito do homem uma potência soberana para aniquilar e para criar as ideias das coisas, ainda assim ele não a utilizaria nunca para produzi-las; pois, do mesmo modo que um pintor, ainda que hábil em sua arte, não pode representar um animal que jamais viu e do qual não tem nenhuma ideia,* (...) *assim também um homem não pode formar uma ideia de um objeto, se não o conhece de antemão, isto é, se já não tem deste a ideia, a qual não depende de sua vontade.* (Ibid. p. 178)

Por mais que o homem tivesse a capacidade de criar seres espirituais, as ideias, ainda assim tal capacidade encontraria limitação no fato de que esta criação dependeria de uma experiência prévia. Esta hipótese será, portanto, também rejeitada por Malebranche.

c) As ideias são inatas

A terceira opinião contra qual Malebranche irá dirigir seus argumentos é "*a daqueles que pretendem que todas as nossas ideias são inatas ou criadas conosco*" (Ibid. p.182), ou seja, aquela opinião que considera que todas as ideias que eventualmente percebemos já nasceram conosco.

O combate a esta hipótese se baseia em aceitar que existe uma infinidade de coisas no mundo das quais não temos ideias e, além disso, existe ainda uma infinidade de relações possíveis entre as coisas, como podemos ver pela geometria, para citar apenas um exemplo. Ora, não parece possível que tenhamos em nós todas estas ideias desde o nosso nascimento, pois, se fosse o caso, Deus teria que criar com o homem noções infinitas de relações infinitas entre infinitas figuras. Nas palavras de Malebranche, para que tal hipótese fosse possível o homem deveria ter em seu espírito, desde o seu nascimento, "*tantos números infinitos de ideias quantas forem as figuras diferentes, de modo que é preciso, para conhecer somente as figuras, que o espírito tenha uma infinidade de números infinitos de ideias, visto que há um número infinito de figuras diferentes.*" (Ibid. p.185). Além disso, por mais que aceitássemos que todas estas ideias já existem na alma no momento de nosso nascimento, como a alma operaria pra selecionar uma dentre tantas? Isso seria inexplicável para Malebranche. Tendo em vista,

portanto, que a presente hipótese também se mostra com vários ponto a resolver e difícil de se sustentar, ela também será rejeitada pelo autor.

É interessante notar que tal hipótese, a das ideias inatas, é a opção postulada por Descartes e que Malebranche irá negá-la através de razões menos contundentes, conforme nos mostra Plínio Smith em nota da edição em português da *Busca da verdade* que estamos utilizando:

> *Descartes não está errado porque sua explicação é absurda, insensata, contraditória ou porque enfrenta sérias objeções teóricas. Trata-se de uma hipótese bastante razoável, mas que deve ser rejeitada somente porque há uma outra hipótese (a de Malebranche) que resolve as dificuldades suscitadas pela explicação da percepção dos corpos materiais 'de uma maneira mais fácil e mais natural'.* (Ibid. p.183)

A opção de Malebranche se baseará, então, não necessariamente em uma hipótese demonstrada, mas sim no fato de que a visão em Deus parecerá ao autor uma saída que apresente menores dificuldades o que, não podemos deixar de notar, se assemelha em alguma medida ao método metafísico do próprio Voltaire, apesar da diferença de resultados aos quais se dirigem cada uma das teorias.

d) A alma tem em si mesma todas as perfeições que a permitem conhecer as coisas externas

A quarta hipótese a ser questionada e rejeitada por Malebranche consiste em afirmar que "*o espírito tem a necessidade somente de si mesmo para perceber os objetos e que ele pode, considerando-se a si mesmo e suas próprias perfeições, descobrir todas as coisas que estão no exterior*" (Ibid. p.186), ou seja, esta hipótese apresenta uma proposta explicativa à questão da formação das ideias que considera que o espírito possui em si mesmo determinadas perfeições ou características que o tornam auto suficiente para produzir toda e qualquer ideia percebida. Diferente da hipótese b que vimos acima, a presente hipótese não afirma que a alma *produz* todas as ideias por si mesma, mas sim que ela é capaz, sozinha, de conhecer a totalidade das coisas *externas*. A questão aqui será,

portanto, se a as percepções de coisas como objetos que estão fora da alma - e não suas próprias modificações - podem ser dadas considerando apenas a atividade dela própria, ou seja, se tais percepções são também modificações da própria alma, como o são os sentidos e percepções das reflexões internas. "*Em uma palavra, querem que a alma seja como que um mundo inteligível que compreende em si tudo o que compreende o mundo material e sensível, e mesmo infinitamente mais.*" (Ibid. p.188).

Considerar que as ideias das coisas de fora se equivalem a modificações da própria alma seria o mesmo que aceitar que a alma é capaz de conhecer a própria essência das coisas dentro de si, algo que, para Malebranche, pertence apenas a Deus. Neste sentido, a ideia de infinito entrará no contra argumento do autor para dar mais peso à negação da presente hipótese, afirmando que conhecemos o infinito apesar de não termos o infinito em nossa alma e de não sermos infinitos em nenhum sentido, ou seja, o homem percebe o infinito, mesmo que não o compreenda em sua totalidade ao mesmo tempo que ele, o homem, não é infinito, o que nos leva a crer que esta ideia não depende de uma perfeição previamente presente na alma que percebe.

Por fim, Malebranche ainda considera que durante o sonho o homem pensa e sente coisas relativas a momentos que ele nunca viveu ou que talvez nunca tenham existido, o que o leva a afirmar que é "*indubitável que não é em si mesmo, nem por si mesmo, que o espírito vê a existência das coisas, mas que ele depende de alguma outra coisa para isso*" (Ibid. p.190).

e) Vemos tudo em Deus

Tendo sido rejeitadas as quatro hipóteses anteriores – e cabe lembrar aqui que para Malebranche esta lista representa todas as hipóteses possíveis – resta-nos a quinta hipótese, aquela que será a única capaz de dar conta de explicar como as ideias de fora, do mundo material, se formam no espírito. A hipótese da visão em Deus, como já adiantamos, depende de dois pressupostos fundamentais: 1 – Deus possui em si todas as ideias dos seres criados, pois do contrário ele não os poderia

ter criado e 2 – nosso espírito está unido a Deus assim como as coisas materiais estão unidas ao espaço.

Tendo apresentado estes dois pressupostos, Malebranche anuncia a hipótese:

> *Supondo essas duas coisas, é certo que o espírito pode ver aquilo que, dentro de Deus, representa os seres criados, visto que isso é muito espiritual, muito inteligível e muito presente ao espírito. Assim, o espírito pode ver, em Deus, as obras de Deus, supondo que Deus queira revelar-lhe o que nele as representa.* (MALEBRANCHE, 2004 p.191).

Pelo fato de que nossos espíritos estão unidos a Deus e de que Ele possui as ideias de todas as coisas criadas, parece verossímil a Malebranche que vemos tais ideias em Deus. No entanto, surge mais um pressuposto na passagem citada acima: Deus precisa querer nos mostrar tais ideias. Este último pressuposto parece também garantido se levarmos em conta o princípio da economia da natureza, ou seja, a teoria da visão em Deus parece ser um caminho mais simples para atingir uma variedade maior de fins do que se fosse exigido que Deus criasse, uma a uma e a cada momento, todas as nossas ideias. O princípio da economia ainda irá fornecer um novo elemento desta teoria, a saber, que não devemos ver as ideias individuais todas em Deus, mas sim que devemos ver através apenas da ideia de extensão presente em Deus o elemento básico constituinte de nossas ideias das coisas de fora e, através desta ideia, constituir toda a variedade de ideias que efetivamente temos. O princípio de economia garante, pois, que Deus queira mostrar as ideias das coisas materiais através da ideia de extensão, e não as criando uma a uma. Devemos notar também que disso não se segue que possamos ver Deus em sua essência, pois o que Ele nos revela não é seu ser absoluto, mas apenas a ideia de extensão. Temos, assim, a quinta hipótese sobre a formação de nossas ideias das coisas materiais postulada e aceita como a mais provável. Note-se que o procedimento de Malebranche nos leva a aceitar a teoria da visão em Deus após rejeitarmos todas as outras possibilidades, ou seja, ele trabalha por eliminação levando em conta o princípio de economia.

> *O que caracteriza sua sabedoria e sua potência não é fazer pequenas coisas por grandes meios; isso é contra a razão e caracteriza uma inteligência limitada. Mas, ao contrário, é fazer grandes coisas por meios muito simples e muito fáceis. É assim que, somente com a extensão, ele produz tudo o que vemos de admirável*

> *na natureza* (...). *Visto, portanto, que Deus pode mostrar aos espíritos todas as coisas, ao querer simplesmente que eles vejam o que está no meio dele mesmo, isto é, o que há dentro dele mesmo que tem relação com essas coisas e que as representa, não há indício de que ele faça de outro modo e produza, para isso, tantas infinidades de números infinitos de ideias quantos espíritos há.* (Ibid. p.192)

Vemos tudo em Deus. Nossas ideias chegam a nós devido à união íntima de nossa alma com o ser supremo, que deseja nos revelar, não cada ideia em particular, mas sim uma ideia geral, forma básica de todas as ideias das coisas materiais. Ora, além da união que existe entre nossa alma e Deus ainda existe uma segunda união, que é aquela da nossa alma com nosso corpo. Da teoria da visão em Deus podemos concluir que não é necessário que os objetos materiais estejam, de fato, presentes a nós para que possamos formar as ideias deles, no entanto, nossos sentidos ainda operam, ainda percebem, ainda sentem. Qual o papel deles, então? Seriam criações inúteis de Deus? Ou, em outras palavras, como entender a dependência e a união da alma com o corpo, visto que os objetos materiais não são necessários para que as nossas ideias se formem? Dito ainda de outro modo, a questão que se coloca é a seguinte: se tudo o que sentimos e percebemos do mundo exterior depende única e exclusivamente de Deus, por que mantemos a falsa sensação de que a real causa das ideias são os objetos que continuamente afetam nosso corpo? A resposta a esta questão que deriva da teoria da visão em Deus pode ser encontrada, acreditamos, em outro quadro teórico importante que Malebranche nos apresenta: a noção do *ocasionalismo*.

O senso comum, dirá Malebranche, aceitará a noção segundo a qual vejo um objeto material qualquer e este objeto, de algum modo, cria sua ideia em minha mente. Ora, sabemos que, após a apresentação e discussão das cinco teorias sobre a formação de nossas ideias, a noção do senso comum é falsa, sendo a única explicação possível para o autor a teoria da *visão em Deus*, segundo a qual sabemos que quem cria as ideias e quem age, de fato, neste processo é Deus. Entretanto, a verdade da teoria da *visão em Deus* não é evidente, ou seja, apesar de verdadeira, a ação de Deus é uma ação oculta, não é explícita e só pode ser percebida com dificuldade através de uma investigação filosófica. A verdade da ação de Deus na formação das ideias se oculta e se afasta do homem, e a causa disso

será o pecado original, que, segundo a tradição religiosa, afasta o homem do conhecimento de Deus. Neste sentido, a confusão gerada pela *queda* do pecado original faz com que o homem acredite que as explicações causais do senso comum são as mais corretas sendo que, na verdade, a real causa do processo de formação das ideias se mantém oculta:

> *Desde o pecado do primeiro homem, o espírito espalha-se incessantemente, esquece-se de si mesmo e daquele que o ilumina e que o penetra, e deixando-se de tal maneira seduzir por seu corpo e por aqueles que o cercam, que imagina encontrar nesses corpos sua perfeição e sua felicidade. Deus, que é o único capaz de agir em nós, esconde-se, então, de nossos olhos, suas operações não têm nada de sensível, e, ainda que ele produza e conserve todos os seres, o espírito, que busca com tanto ardor a causa de todas as coisas, tem dificuldade em reconhecê-lo, ainda que o encontre a todo momento.* (...) *Sentindo-se pecador, o homem esconde-se, foge da luz, teme o encontro com Deus e prefere antes imaginar, nos corpos que o cercam, uma potência ou uma natureza cega com a qual possa se familiarizar* (...) (Ibid. p.323 - 324).

Não será uma conclusão falsa, portanto, afirmarmos que toda a relação causal que existe entre nossas ideias e os objetos materiais (cuja existência não é negada por Malebranche e, se relembrarmos o comentário de Lyon, nem é seu ponto central) é fruto de uma ilusão e erro inerentes à natureza do homem e à queda representada pelo pecado original. Estes elementos que corrompem a real percepção das coisas fazem com que o homem perceba de forma errônea a realidade da natureza e de suas relações, bem como a natureza do conhecimento, de modo que criam-se as falsas noções causais sendo que a causa real é Deus.

Neste quadro, a teoria ocasionalista virá à luz na tentativa de dar conta de explicar, não a relação, visto que não há causalidade, mas a simultaneidade do mundo físico com nossas ideias. Ora, afirmamos que as ideias são fruto direto da ação de Deus, não dependendo em nenhum aspecto da presença real dos objetos de fora que, entretanto, existem de fato. Lembremos também que, além disso, Malebranche aceita que nossa alma está unida ao nosso corpo e depende dele durante o período de nossa vida e que esta dependência gera uma limitação no conhecimento (nas formas que o entendimento pode assumir). Quando o corpo está próximo do fogo, entretanto, o calor emitido será sentido pelo corpo e, ao mesmo

tempo, a mente percebe ou conhece a ideia de calor sem que a ideia seja, de fato, efeito da causa "fogo". Malebranche dirá que o fogo real, efetivamente existente fora de nós, não é a causa da ideia, mas é *ocasião* da ação divina, que é, por sua vez, a verdadeira causa da ideia de calor, ou seja, a apresentação de um objeto qualquer a nossos sentidos e a sua ideia, presente em nossa mente, se dão simultaneamente, mas sem que exista relação causal entre os dois campos. A verdadeira causa da ideia é a ação divina.

Apesar de não fornecer os motivos e as razões da natureza ser desta forma, – o que seria o mesmo que se perguntar por que Deus criou o mundo deste modo e não de outro – o ocasionalismo oferece uma forma de entender *como* a ideia se apresenta e de onde vem a noção falsa de causalidade entre o mundo físico e nossas ideias. De todo modo, o breve esboço sobre a teoria de Malebranche que fizemos neste tópico servirá, principalmente, para que possamos balizar como Voltaire se apropria dela ao desenvolver sua teoria sobre Deus nos seus últimos escritos, sobretudo no *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche.* Já adiantamos que, assim como Newton, Malebranche será distorcido por Voltaire, o que podemos notar, já de início no título da obra de Voltaire: *Tout en Dieu,* enquanto a teoria de Malebranche leva o nome de *visão em Deus*. Veremos que a apropriação feita pelo patriarca de Ferney visa uma adequação com a sua noção de um Deus do qual tudo emana, conceituado como *princípio de ação*. Dentre as consequências mais radicais desta nova forma de apresentar a figura divina, veremos que Voltaire não poderá mais aceitar uma divindade livre e nem uma criação *ex nihil*, pois a matéria será coeterna a Deus. Vejamos, portanto, como Deus se apresenta nos últimos textos de nosso autor e como ele se utiliza e em que medida se afasta da teoria de Malebranche.

4 O DEUS DOS ÚLTIMOS ESCRITOS

O conjunto dos últimos textos de Voltaire que tratam sobre metafísica, sobretudo os textos *Tout* en *Dieu, commentaire sur Malebranche, Dieu: réponse au systeme de la nature, Il faut prendre un parti ou le principe d'action* e *Lettres de Memmius à Cíceron,* representa uma série de textos com características muito específicas. Não pretendemos fazer aqui algum tipo de análise biográfica no sentido de relacionar momentos da vida do autor com o espírito de sua produção, mas apenas, como tentamos fazer até agora, analisar a letra do texto e tentar sugerir chaves de leitura e interpretações para ele.

Podemos encontrar nesta série de obras tardias de Voltaire alguns elementos em comum entre elas: I – a imagem de Deus como essencialmente agente; II – a emanação divina substituindo a noção de criação e, por consequência, uma matéria coeterna a Deus[55]; III – a permanência da questão da alma como problemática; IV – o problema do mal apresentado como um elemento necessário da ação divina. Cada um destes pontos apresenta consequências que, algumas vezes, podem se chocar com textos mais jovens de Voltaire. Um destes casos mais marcantes se relaciona com os pontos I e II citados acima.

O que nos importa especificamente neste capítulo é mostrar como Deus será apresentado nestes últimos textos, quais atributos Ele terá, como esta nova conceituação de Deus dialoga com o problema moral do mal e como tal diálogo permite e dá margem *a um uso social da religião*, uso este que se insere no que chamamos, seguindo a interpretação de G. Stenger[56], de *Dupla Doutrina de Voltaire.* Devemos ter em mente que nosso objetivo central não é apenas mostrar o desenvolvimento do conceito *Deus* por si só, mas sim entender como tal conceito

---

55 Ao lermos textos como o *Tratado de metafísica,* por exemplo, fica claro que a criação *ex nihil* é apresentada com muitas ressalvas pelo autor, visto que a imagem de Deus deste texto aparece em paralelo com o absurdo da criação a partir do nada. Todavia, quando lemos nos textos tardios que toda criação emana de Deus e que tal emanação é essencial ao Ser supremo, a questão parece se resolver por um outro caminho. Iremos tratar deste ponto mais a frente.

56 *Cf.* STENGER, 2011, p.32.

nos permite afirmar a existência desta dupla doutrina na obra voltairiana, ou seja, como o estudo sobre Deus acaba por nos levar a uma duplicidade do fundamento da moral: um laico e um religioso inseridos em um duplo discurso.

Considerados estes pontos, podemos prosseguir em nossa análise tratando, em primeiro lugar, do texto que mais diretamente se relaciona com que trabalhamos até aqui, a saber, a participação de Malebranche no pensamento de Voltaire. Comecemos, pois, com o *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche.*

O primeiro ponto digno de nota sobre este texto é talvez o fato de que, além de Malebranche, temos outro filósofo presente nele, mas de forma velada, oculta: Espinosa. De fato, como nos sugere o próprio título de um artigo de G. Stenger sobre o assunto, *Un philosophe peut en cacher un autre*[57], e a presença discreta de Espinosa neste texto é reflexo de uma tentativa de Voltaire de corrigir a filosofia espinosana. Ainda segundo Stenger, "*Après avoir passé en revue différents systèmes philosophiques tous aussi absurdes les uns que les autres, Voltaire s'arrêt sur celui de Spinoza, le seul philosophe – en dehors de Locke – qu'il épargne de ses railleries.*"[58] (STENGER, 2017, p.50), o que nos leva a pensar que existia algo de interesse para o patriarca de Ferney na teoria espinosana. No entanto, apresentá-la por completo, de forma pura, na letra do próprio Espinosa, não bastaria para satisfazer Voltaire, que teve contato com argumentos, como os de Bayle, que mostravam a teoria sobre o Deus espinosano como algo absurdo.

Pudemos ver no que discutimos nos capítulos acima, que tal estratégia – distorcer o pensamento de um autor tendo em vista fins específicos – é comum na produção de Voltaire. Ao realizar o que chamamos de inversão proporcional, nosso autor apresenta uma versão propositadamente distorcida da filosofia de Newton com o intuito de enquadrá-la ou adaptá-la aos seus anseios metafísicos. Ora, no que diz respeito a Malebranche e Espinosa, a estratégia é muito semelhante. Sob o comentário a respeito do autor da *Busca da verdade* (Malebranche) Voltaire busca

57 CHARLES, S. e PUJOL, S. **Voltaire philosophe:** Regards croisés. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.
58 *Após ter passado em revista diferentes sistemas filosóficos tão absurdos uns quantos os outros, Voltaire se detém no de Espinosa, o único filósofo - além de Locke - que escapa de suas zombarias.*

corrigir elementos considerados problemáticos nas teses de Espinosa. Neste sentido, Voltaire utiliza Malebranche em comunhão com alguns elementos da metafísica newtoniana, sobretudo a noção de vazio, que como veremos mais a frente, surgem a partir de uma crítica realizada por Bayle. Comecemos, pois, sem perder nosso foco que é analisar a imagem de Deus nos últimos escritos de Voltaire, analisando o *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche.*

Voltaire inicia seu texto fazendo referência a uma passagem dos Atos dos Apóstolos, mais precisamente Atos 17,28, na qual Paulo diz, referindo-se a Deus: "*Pois nele vivemos, nos movemos e existimos* (...)" (Bíblia de Jerusalém, 2008 p. 1935), passagem esta que, na verdade, como o próprio autor afirma, é uma fala do poeta grego Aratus. A ideia de *viver, se mover* e *existir* em Deus será o mote para o desenvolvimento posterior do comentário a respeito de Malebranche.

A partir do esboço que fizemos no capítulo anterior, parece ficar claro que o uso que Malebranche faz da ideia da visão em Deus é bem restrito e específico, ou seja, não nos parece errado afirmar que, apesar da religiosidade do autor da *Busca da Verdade*, a teoria da visão em Deus tem, sobretudo, um papel epistemológico antes de teológico ou religioso. De todo modo, apesar disto, Voltaire insere o apóstolo Paulo em seu comentário, pois aqui, além das questões epistemológicas, subjazem ao texto de Voltaire preocupações metafísico-teológicas. Na verdade, a discussão epistemológica presente neste texto de Voltaire terá o papel de suporte para as conclusões metafísico-teológicas, não representando, a nosso ver, um objetivo central nesta obra.

Se aceitarmos que o *Commentaire sur Malebranche* é, na verdade, uma tentativa de correção da teoria de Espinosa, esta preocupação principal com a figura divina em detrimento às questões epistemológicas torna-se mais patente, visto que o que incomoda Voltaire no pensamento espinosano não é um ponto sobre a formação das ideias ou do pensamento humano, mas sim um problema em sua concepção de Deus. Qual é este problema, então?

A relação de Voltaire com Espinosa é cambiante a tal ponto que não nos parece ilícito perguntar com Hazard (1941, p.351) se Voltaire teria, de fato, bem

entendido o autor do *Tratado Teológico-político*. De início, ainda segundo Hazard (Ibid. id.), Espinosa começa a se fazer presente nos textos de Voltaire quando o debate gira em torno da velha questão do ateu virtuoso. Espinosa é retratado como claro exemplo de uma razão virtuosa que recusa Deus e que, ao mesmo tempo e de forma irônica, é alvo de Sua piedade. Espinosa possui, portanto, apenas um pequeno papel nas obras mais jovens de Voltaire, algo alegórico, pouco profundo e isento de uma análise mais detalhada, sendo sempre ao pensamento de Locke que Voltaire recorre. No entanto, a presença discreta de Espinosa em breve tomará maior vulto.

> *Et puis tout changea. Non contente de l'évoquer* (Espinosa), *Voltaire le retint, l'interrogea, fit effort pour le comprendre, le combattit comme un adversaire de choix, avec lequel il est à la fois difficile et tentant d'engager la lutte. (...) Constatons seulement qu'à partir de l'année 1765, Voltaire ayant soixant et onze ans, les textes où il est question de Spinoza se presente et se répèten dans son oeuvre avec une fréquence que tient de l'obsession*. [59](Ibid. p.353).

Espinosa passa a ser, como vemos na passagem acima, uma obsessão de Voltaire. Sua presença torna-se cada vez mais frequente em seus textos, suas ideias passam a ser mais comentadas, pensadas de forma mais profunda e se desenrolam para além da questão da virtude dos ateus. Espinosa passa a ser referido de forma mais séria e levado em conta em discussões metafísicas. A razão disso, devemos lembrar, é o surgimento de uma nova frente ateia que se apresenta como uma grande ameaça a Voltaire e que deve ser combatida. Nos referimos aqui, mais uma vez, ao *Sistema da Natureza* de *d'Holbach.*

---

59 *E em seguida tudo muda. Não contente em evocá-lo (Espinosa), Voltaire reteve-o, interrogou-o, fez esforço para compreendê-lo, combateu-o como um adversário à altura, com o qual é dificil e tentador engajar a luta.* (...) *Constatamos somente que a partir do ano 1765, Voltaire tento setenta e um anos, os textos nos quais Espinosa é questão se apresentam e se repetem em sua obra com uma frequência que tende à obsessão.*

Espinosa, antes retratado como um ateu virtuoso no poema *Ode sur le fanatisme*, de 1732[60] retorna em um primeiro momento d'*O filósofo ignorante* não mais como ateu:

> (...) *tendo passado por todas as regiões da metafísica e da loucura, quis, enfim, conhecer o sistema de Spinoza* (sic). (...)
>
> *Estabelece inicialmente uma verdade incontestável e luminosa: há alguma coisa, portanto existe eternamente um ser necessário. Este princípio é tão verdadeiro que o profundo Samuel Clarke dele se serviu para provar a existência de Deus.* (VOLTAIRE, 1973C p.316).

Espinosa passa a ser visto por Voltaire como um autor de uma teoria que tem por consequência, ou ao menos como possibilidade, uma prova da existência de Deus. Fruto da "obsessão" que Voltaire passa a demonstrar em relação à obra espinosana e, mais ainda, fruto de seus esforços em compreendê-la, uma investigação mais séria e duradoura vem à tona nos textos do patriarca de Ferney. No entanto, como adiantamos acima, parece-nos que tal investigação não dará conta de responder os anseios do *philosophe* da maneira que ele gostaria. Isso quer dizer que a obra de Espinosa, considerada em si mesma, mostra-se como problemática ao buscarmos uma garantia da divindade nela, e isso não passa despercebido a Voltaire.

Ora, a divindade exposta por Espinosa tem características muito peculiares. "*Esse ser deve encontrar-se em toda parte onde haja existência, pois, o que o limitaria? Esse ser necessário é, portanto, tudo o que existe. Só há, pois, realmente, uma única substância no universo.*" (VOLTAIRE, ibid. id.). No entanto, apresentar a divindade deste modo, exige sacrifícios que Voltaire não estava disposto a realizar. Lançar mão de uma divindade necessária tal qual a divindade espinosana, a partir da leitura de Voltaire, nos levaria a vê-la como possuidora de características pertencentes a seres inferiores, limitados, materiais.

---

60 "*On a vu souvent des athées / Estimables dans leurs erreurs; / Leurs opinions infectées / N'avaient pont corrompu leurs moeurs / Spinoza fut toujour fidèle / A la loi pure et naturelle / Du Dieu qu'il avait combattu (...)*" (VOLTAIRE *apud* HAZARD, 1941 p.351) *Vemos frequentemente ateus / Estimávies em seus erros / Suas opniões infectas / Não tendo corrompido seus costumes / Espinosa foi sempre fiel / À lei pura e natural / Do Deus que ele tinha combatido.*

É justamente este problema que é apresentado no argumento de Bayle contra Espinosa ao qual nos referimos acima. Voltaire dirá sobre tal argumento:

> *Censurou-se o sábio Bayle por haver atacado duramente Spinoza sem compreendê-lo. Duramente, convenho. Injustamente, não o creio. Seria estranho que Bayle não o houvesse compreendido. Descobriu facilmente o ponto fraco do castelo encantado. Viu que, efetivamente, Spinoza compõe seu Deus de partes, embora seja conduzido a desdizer-se, apavorado com seu próprio sistema. Bayle viu como é insensato fazer Deus astro e rã, pensamento e estrume, vencedor e vencido.* (VOLTAIRE, ibid. p. 317).

Não resta, portanto, nada a Voltaire além de voltar atrás e assumir que a filosofia de Espinosa conduz ao ateísmo.[61]. Entretanto, tal recuo não significa que a questão foi encerrada, muito pelo contrário. Reconhecer o ateísmo de Espinosa serve apenas de mote para que o autor das *Cartas Inglesas* inicie um processo de correção do pensamento espinosano, que será amparado em uma releitura da teoria de Malebranche associada a elementos newtonianos e que será necessário no combate contra o materialismo de d'Holbach. A teoria da *visão em Deus* apresentada na *Busca da Verdade* de Malebranche será, portanto, o elemento central desta correção. Gostaríamos de notar, a respeito desta releitura, que ela não reflete de forma fiel as ideias de Malebranche. Ao lermos o *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche*, escrito apenas três anos depois d'*O filósofo ignorante*, notamos vários pontos de afastamento, alguns mais problemáticos do que outros, entre Voltaire e Malebranche.

A titulo de recapitulação, devemos ter em mente que existem alguns pontos principais que se apresentam nos textos tardios de Voltaire, como é o caso do *Tout en Dieu.* Estes pontos são: I – a imagem de Deus como essencialmente agente; II – a noção de emanação divina e, por consequência, uma matéria coeterna a Deus; III – a permanência da questão da alma como problemática; IV – o problema do mal apresentado como uma derivação necessária de Deus. Tendo estes pontos como horizonte de nossa presente análise, poderemos notar, através de seu desenvolvimento, os afastamentos de Voltaire em relação à teoria malebranchista e

61 STENGER, 2017 p.50.

como o desenvolvimento destes temas servirá de correção ao pensamento espinosano.

4.1 - AFASTAMENTOS DE VOLTAIRE EM RELAÇÃO A MALEBRANCHE NO *TOUT EN DIEU.*

O *Tout en Dieu* se apresenta como um comentário a Malebranche, mas que, no fundo, esconde outras preocupações de Voltaire. Na tentativa de responder a tais preocupações, o texto apresenta a doutrina da *visão em Deus* de forma afastada da teoria original, presente na *Recherche sur la Verité.* O principal ponto de afastamento talvez seja o conflito entre a posição de Voltaire sobre a formação de nossas ideias e a posição exposta por Malebranche. Se por um lado, em Malebranche, teremos um espiritualismo de inspiração cartesiana e a construção de um *ocasionalismo*, o que impede qualquer viés empirista, em Voltaire veremos um malabarismo teórico na tentativa de sustentar a ação constante de Deus ao mesmo tempo em que um empirismo radical permanece como elemento central de explicação da formação de nossas ideias, apresentando um Malebranche quase lockeano.

Podemos afirmar, se pensarmos nas discussões sobre a alma, que Voltaire é um nominalista quando a questão é a formação das ideias, o que estabelece, logo de início, uma forte oposição entre os dois autores: o espiritualismo realista de Malebranche de um lado, e o nominalismo de Voltaire de outro. Esta oposição se apresenta, pois para Malebranche, partilhando algo com o cartesianismo, as ideias são possuidoras de propriedades reais e, portanto, possuidoras de um estatuto ontológico. Retomemos algumas passagens do texto de Malebranche para entender melhor este ponto.

No capítulo I da parte II do livro III da *Busca da Verdade*, intitulado propriamente *Da natureza das ideias*, Malebranche nos diz:

> *Creio que todo o mundo está de acordo em que nós não percebemos os objetos que estão fora de nós por eles mesmos.* (...) *o objeto imediato de nosso espírito, quando ele vê o sol, por exemplo, não é o sol, mas alguma coisa que está intimamente unida a nossa alma, e é o que eu chamo de ideia.* (MALEBRANCHE, 2004 p. 166)

É definida, então, a ideia como o objeto mais próximo e presente imediatamente ao espírito quando este percebe algo "de fora", uma vez que, como fica estabelecido no livro I da *Busca da verdade*, não pode ser a própria coisa que está presente em nosso espírito quando é percebida. Ora, é através da ideia, e não da própria coisa, que somos capazes de conhecer, de onde podemos concluir que a presença da ideia no espírito durante o processo de conhecimento é necessária. Desta forma de conceituar o conhecimento, Malebranche extrai, também, a seguinte consequência: existem ideias em nosso espírito de coisas que não existem de fato fora de nós, como é o caso das ficções em geral, ou seja, a ideia tem um estatuto ontológico superior ao das próprias coisas, sendo o pensamento contrário a isso apenas um erro e crença do hábito dos homens.

Desta superioridade da ideia em relação às coisas materiais, segue-se que as primeiras são entidades reais e necessárias no processo de conhecer. Podemos dizer o contrário das coisas materiais, e a prova disso é que as ficções, como é certo, não possuem um objeto externo ao qual elas se referem, apesar de suas ideias existirem de fato. Além disso, a presença real do próprio objeto não é necessária para que o conhecimento dele se dê, mas apenas das próprias ideias que, como vimos no capítulo anterior, são percebidas em Deus. Concluindo esta breve retomada, o que gostaríamos de frisar é que, segundo a argumentação de Malebranche, as ideias são entidades reais, distintas do sujeito, distintas dos objetos aos quais elas se referem e estão presentes em Deus. Voltaire, comentador de Malebranche, apresenta uma noção conflitante com esta, apesar de remeter sua análise à doutrina malebranchista. Vejamos.

No capítulo de abertura do *Tout en Dieu,* Voltaire dirá "*Mais qu'est-ce qu'une idée? Qu'est-ce qu'une sensation, une volonté, etc? C'est moi apercevant, moi*

sentant, moi voulant."[62] (VOLTAIRE, 2006 B p.307). Nesta curta definição apresentada pelo *philosophe* já podemos notar um afastamento em relação à definição de Malebranche. Se para este a ideia é um ser real, distinto do sujeito, para Voltaire a ideia é o próprio sujeito pensando, querendo, sentindo. Ou seja, a ideia é a *atividade* do sujeito, e não um ser distinto. Teremos, deste modo, uma leitura realizada por Voltaire da obra de Malebranche através de uma postura lockeana, ou seja, Voltaire irá vincular à noção da visão em Deus um empirismo radical que anula o estatuto ontológico das ideias presente em na *Recherche sur la verité* em detrimento a uma conceituação que identifica ideia com atividade, ou seja, *ideia* é apenas um nome, e não uma coisa.

Esta concepção de ideia, que podemos chamar de nominalista, será muito recorrente no *Tout en Dieu*. Algumas linhas a frente lemos: "*De même, il n'y a point d'être particulier nommé mémoire, imagination, jugement; mais nous nous souvenons, nous imaginons, nous jugeons.*"[63] (Ibid. id.). Voltaire parece querer reforçar a noção da ideia como atividade, como ação do próprio sujeito, e esta atividade se equivale em espécie a atividades como a de germinar, correr, crescer, etc. Não há no trigo um ser à parte chamado *vegetação*, no entanto, ele vegeta; não há no animal selvagem um ser à parte chamado *movimento,* no entanto, ele se move. Exemplos como estes, recorrentes na obra que estamos analisando, são reflexo da tentativa do autor expor a *Mecânica das ideias* e de apresentá-las como apenas nomes de atividades, e não como seres reais ou à parte, expondo uma concepção nominalista radical por parte de Voltaire.[64]

É inegável para Voltaire a presença de leis e finalidades na natureza. Isso, como vimos, é um indício ou prova da existência de Deus. Ora, tais leis naturais podem ser constatadas em várias atividades físicas percebidas na natureza. Devemos, então, conjecturar, afirma Voltaire, que existe uma outra lei segundo a

---

62 *Mas o que é uma ideia? O que é uma sensação, uma vontade, etc? Sou eu percebendo, eu sentindo, eu querendo.*

63 *Do mesmo modo, não há um ser particular nomeado memória, imaginação, julgamento; mas nós nos lembramos, imaginamos, julgamos.*

64 Este nominalismo radical reforça ainda mais as afirmações contra a existência da alma. O que os filósofoso espiritualistas, como é o caso de Malebranche, chama de *alma*, será para Voltaire apenas estas próprias atividades e faculdades, não uma outra coisa, diferente do sujeito.

qual formamos nossas ideias, ou seja, se há uma lei que se aplica ao movimento de um animal que busca alimento, deve haver uma lei que cria a ideia deste alimento no animal. Nas palavras de Voltaire, "*Dieu a fait dépendre de la mécanique toutes les actions de l'animal: donc Dieu a fait dépendre de la mécanique les sensations qui causent ses actions.*"[65] (VOLTAIRE, 2004 A. p.309), ou seja, o nominalismo e a postura empirista de Voltaire acabam por subsumir as ideias e as sensações às leis da física e da natureza. Uma visão ordenada e finalista, somada à noção de uma divindade que assim ordenou o mundo, leva nosso autor a postular uma homogeneidade das leis que atuam em vários âmbitos da natureza, ou seja, tanto na física quanto no campo epistemológico devem existir leis que regram e proporcionam os elementos destes dois campos e que são originadas em Deus.

As leis da mecânica, da ótica, da acústica, operam nos mecanismos físicos do ser que sente e que tem ideias, ou seja, os sentidos dependem das leis universais da natureza. Como a ideia, para Voltaire, não tem outra fonte a não ser os sentidos, elas, as ideias, dependem das leis da natureza para sua formação. Isso é constatado após uma análise do mecanismo de alguns de nossos órgãos, como o tímpano por exemplo. A constatação de uma mecânica natural tão fina e precisa – e, portanto, fruto de uma inteligência ordenadora – somada à noção de que Deus não faz nada em vão – finalidades da natureza – leva Voltaire a afirmar a dependência de nossas ideias em relação aos sentidos. Por que haveria essa mecânica tão fina e precisa se ela não servisse para nada? Se lembrarmos das palavras de Malebranche, veremos que aqui os dois autores já se encaminham para direções completamente opostas. As ideias, no *commentaire sur Malebranche*, não são entidades independentes das coisas às quais elas se referem, muito pelo contrário. As ideias são descritas por Voltaire como resultados de atividades dependentes de uma física dos órgãos dos sentidos e, por isso, dependentes das coisas de fora, ou seja, a mecânica das ideias mostra-se submetida à mecânica dos sentidos, o que nos leva a considerar a alma como completamente desnecessária neste processo, afinal:

---

65 *Deus fez depender da mecânica todas as ações do animal: portanto, Deus fez depender da mecânica as sensações que causam suas ações.*

> *L'Auteur de la nature aura-t-il disposé avec un art si divin ces instruments merveilleux, aura-t-il mis des rapports si étonnants entre les yeux et la lumière, entre l'air et les oreilles, pour qu'il ait encore besoin d'accomplir son ouvrage par un autre secours? La nature agit toujours par les voies les plus courtes: la longueur du procédé est une impuissance; la multiplicité des secours est une faiblesse*[66]. (VOLTAIRE, 2016 p.220)

Voltaire prossegue no seu comentário reforçando que, na verdade, não é necessário um terceiro, como uma alma ou um ser alojado no homem, para formar as ideias. Os órgãos dos sentidos e toda sua mecânica parecem dar conta disso. A alma, neste caso, perde sua função uma vez que pensar, sentir, querer, etc., são apenas nomes de ações, e não entidades. As ações reflexas ou automáticas dos corpos são também usadas como argumento contra a necessidade da alma. Mais ainda, o movimento dos órgãos internos, dos quais não temos controle, também servem a Voltaire como exemplo de movimentos ou ações do corpo que não dependem de nossa vontade, ou seja, se dão por conta própria. Não existe, pois, um terceiro, uma entidade alojada no sujeito – a alma – que seja a responsável pela vontade e pelas ações dos corpos ou que as comande, pois "*S'il y a évidemment des cas où ce tiers vous est inutile, n'est-il pas absurde au fond de l'admettre dans d'autres cas?*"[67] (ibid. p.222).

Se compararmos com os textos mais jovens, no *Commentaire sur Malebranche* Voltaire parece ser mais direto e objetivo em negar a existência da alma. Se relacionarmos tal texto com a *Carta sobre Locke,* por exemplo, veremos que nesta última o tema é tratado como hipótese, ou seja, Voltaire considera a hipótese da existência da alma e tira as suas conclusões que são, ao fim da discussão, muito semelhantes às do *Commentaire.* Veremos ao fazer esta comparação, que no *Commentaire* a alma é rejeitada, de fato, com mais veemência, como podemos ler

---

66 *O Autor da natureza teria disposto com uma arte tão divina estes instrumentos maravilhosos, teria colocado relações tão espantosas entre os olhos e a luz, entre o ar e as orelhas, para que ele ainda necessitasse completar sua obra com um outro recurso? A natureza age sempre pelas vias mais curtas: o comprimento do processo é uma impotência; a multiplicidade de recursos é uma fraqueza.*

67 *Se há evidentemente casos em que este terceiro vos é inútil, não é absurdo, na verdade, admití-lo em outros casos?*

na seguinte passagem, na qual Voltaire contraria a posição dos que postulam a alma:

> "*Si cela est, messieurs, à quoi bom l'auteur de la nature a-t-il pris tant de peine? Si ce petit être que vous logez dans le cervelet* (a alma) *ne peut, par sa nature, ni voir ni entendre, s'il n'y a nulle proportion entre les objets et lui, il ne fallait ni oeil ni oreille. Le tambour, le marteau, l'enclume, la cornée, l'uvée, l'humeur vitrée, la retine, étaient absolument inutiles."* [68](Ibid. p.223)

Ou seja, caso a alma tenha ideias sem sentir (que é próprio do corpo), quais as razões de Deus ter feito uma mecânica dos sentidos tão fina e precisa sem que haja nenhuma relação entre as ideias na alma e as percepções sensoriais, que são corpóreas? Ora, é o caso que a mecânica dos sentidos é extremamente precisa e serve, justamente, para perceber, portanto, parece absurdo a Voltaire postular ainda um terceiro, uma outra entidade que, além de ser extremamente problemática ainda não seria passível de nenhuma relação com esta mecânica tão precisa presente nos sentidos. Isto parece uma boa razão para nosso autor manter suas ressalvas sobre a existência ou a necessidade da alma e, além disso, representa um grande movimento de afastamento em relação à Malebranche apesar de o autor da *Recherche* estar sendo apresentado ainda como um recurso de Voltaire.

Em suma, a necessidade e o papel da alma serão anulados através das razões dadas por nosso autor. A mecânica fina dos sentidos, que se mostra ordenada e, por isso, fruto de um inteligência ordenadora, será a principal fonte de ideias e atuará em uníssono com as outras leis da natureza, sendo a principal via de formação das ideias; as ações involuntárias dos seres que não exigem um terceiro que comande o corpo e o pensamento farão com que a necessidade da alma soe absurda, visto que, se em alguns momentos ela é desnecessária, por que seria necessária em outros? Por fim, o nominalismo que afirma que, em realidade, o que existem são ações e não seres à parte levará Voltaire a considerar a afirmação da existência da

---

68 *Se é assim, senhores, para que o autor da natureza teria se preocupado tanto? Se este pequeno ser que vós alojais no cérebro não pode, por sua natureza, nem ver nem ouvir, se não há nenhuma proporção entre os objetos e ele, não precisaria nem do olho nem da orelha. O tambor, o martelo, a bigorna, a córnea, a úvea, o humor vítreo, a retina, seriam absolutamente inúteis.*

alma apenas um abuso de linguagem e nos dará um pouco mais de luz sobre o conceito de *ideia* proposto pelo autor.

Ao prosseguir a leitura do *Tout en Dieu* nos deparamos, no entanto, com um impasse[69]: se, por um lado, pensar, querer, sentir, etc, são apenas nomes de atividades dos seres e não seres à parte, por outro lado, os seres que pensam, que querem, que sentem, etc, não são auto suficientes para isso, ou seja, não podem fazer tais atividades por si mesmos apesar da mecânica dos sentidos e do caráter involuntário de determinadas ações. Isso quer dizer que o ser que pensa não tem em si uma entidade autônoma chamada pensamento – entenda-se: alma – mas executa uma ação chamada *pensar* que, ao mesmo tempo, não depende exclusivamente dele. É ai que a *visão em Deus* malebranchista entra no texto de Voltaire.

Apesar da inexistência de um terceiro, de uma alma ou ser alojado em nós e diferente de nós, ainda assim parece absurdo para Voltaire que possamos considerar a autossuficiência do sujeito na criação de suas ideias. Não é possível, seguindo a argumentação de nosso autor, pensar em nada além do que já tenhamos pensado antes, nem conceber nada que já não tenhamos presenciado ou experienciado antes mas, no entanto, temos ideias e sensações novas. Como resolver este impasse? Neste ponto o *tout en Dieu* serve a Voltaire como elemento para solucionar este problema, e dai o sentido dele afirmar que "*Malebranche, malgré toutes ses erreurs, a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes dans Dieu, et que nous voyons tout dans Dieu*"[70] (ibid. p.225).

Ver tudo em Deus, para Voltaire, significa que quando temos ideias, não somos nós, em última instância, que as criamos. Nem mesmo o movimento é fruto de nossa criação, pois é Deus que faz tudo em nós. Entretanto, esta pretensa solução não faz mais que apertar o nó da questão: *como* se daria a ação de Deus em nós, uma vez

69 "*Il est sûr que nous ne pouvons nous donner aucune sensation; nous ne pouvons même en imaginer au-delà de celles que nous avons éprouvées.* (...) *Nous ne pouvons donc rien purement par nous-mêmes, soit qu'il y ait un être invisible et intangible dans notre cervelet, soit qu'il n'y ait pas.*" (VOLTAIRE, 2016, p.224). *É certo que nós não podemos nos dar nenhuma sensação; nós não podemos nem mesmo imaginar além daquelas que ja provamos* (...) *Nós não podemos, portanto, nada puramente por nós mesmos, haja um ser invisível e intangível em nosso cérebro ou não.*

70 *Malebranche, apesar de todos os seus erros, tem então razão de dizer filosoficamente que nós somos em Deus e que nos vemos tudo em Deus.*

que as ideias tem um estatuto completamente diferente para Voltaire em relação a Malebranche? Lembremos que as ideias, as afecções, não são seres reais para o patriarca de Ferney, mas apenas nomes que damos às ações, estas sim reais. Qual o papel, então, de Deus neste processo? Este nó fica mais apertado se considerarmos a filiação empirista de Voltaire, que não é excluída dos seus textos tardios. Em Malebranche a ação de Deus exigida no processo de formação das ideias é apresentada como um ato puramente espiritual, que em nada conflita com a noção de ideia apresentada na *Busca da Verdade* nem com a exclusão do objeto como condição necessária para a ideia. Nos textos de Voltaire, ao contrário, a sensibilidade sempre será o primeiro passo para que a ideia se forme. Como se dará, afinal, a ação de Deus?

Para compreender este ponto, devemos ressaltar que o papel de Deus no mundo e na natureza se apresenta de forma distinta daquela que vimos nos textos mais jovens de Voltaire. Isso se refere aos pontos de distinção I e II que anunciamos no início deste tópico, a saber: I - Deus como essencialmente agente e II – a noção de emanação e a matéria como coeterna a Deus.

A divindade voltairiana é apresentada no *Commentaire* como uma causa que age sem cessar desde toda a eternidade e cuja ação abrange tudo o que existe, todo o ser, ou seja, Deus é o princípio do qual emana todo o ser, é essencialmente agente e, por ser eterno, age desde sempre. Esta característica divina é o núcleo de outro texto de maturidade de Voltaire chamado *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação.* Vejamos brevemente como esta característica divina é apresentada no *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação.*

Logo no início do texto, toda a natureza é apresentada como *ação.* Voltaire afirma que tudo no mundo é ação constante. "*Tudo é ação, a morte mesma é agente. Os cadáveres se decompõem, se metamorfoseiam em vegetais, alimentam os vivos que, por seu turno, alimentam outros. Qual é o princípio desta ação universal?*" (VOLTAIRE, 2014 p.74). A regularidade e a uniformidade das leis naturais nos levam a pensar que este princípio de ação é único e, seguem-se no texto[71], os mesmos argumentos já conhecidos – a ordem, os fins e a cadeia de

71 *Cf.* VOLTAIRE, 2014 p. 76.

criação – para provar a existência e os poucos atributos de Deus. Voltaire dirá que ele é eterno, inteligente, poderoso e necessário. No entanto, e é aqui que temos a nova característica divina que nos interessa, Deus não poderia não ter agido. Sendo eterno, inteligente, necessário e agente, *quando* Ele decidiu começar a agir? Quando a criação divina se iniciou? Voltaire dirá: desde sempre.

> *O princípio da natureza é necessário e eterno, e sua essência é agir. Ele, então, age sempre; pois mais uma vez, se ele não tivesse sido sempre o Deus agente, ele teria sido sempre o Deus indolente, o Deus de Epicuro, o Deus que não é bom para nada. Esta verdade me parece demonstrada com todo rigor.*
>
> *O mundo, sua obra, sob qualquer forma que apareça, é, pois, eterno como ele, do mesmo modo que a luz é tão antiga quanto o Sol, o movimento tão antigo quanto a matéria, os alimentos tão antigos quanto os animais; sem o que o sol, a matéria, os animais teriam sido não somente seres inúteis, mas seres contraditórios, quimeras.* (Ibid. p.80).

É contraditório aos olhos de Voltaire que um ser eterno e essencialmente agente não tivesse agido desde toda a eternidade, e a conclusão disso é que a matéria e tudo o que existe são tão eternos quanto Deus. Teríamos caído, por fim, em um materialismo geral e abrangente, apesar de Voltaire tanto tentar fugir dessa posição teórica? Cremos que não. Ora, se aceitarmos que esta conclusão exposta acima é materialista, qual o sentido de toda a investigação sobre Deus, seus atributos e a ferrenha defesa de nosso autor da ordem e dos fins da natureza? Seria tudo em vão ou fruto de uma má interpretação? Ou teria Voltaire apenas mudado de opinião? Parece-nos que Voltaire se mantém acreditando na existência de Deus e no seu papel de primeiro princípio e de condição necessária para a existência e ordenação de toda a natureza. Dizemos isto não apenas na tentativa de salvaguardar uma coerência nos textos do autor, mas, além disso, o argumento que apresenta Deus como essencialmente agente não dá à matéria nenhum tipo de *autonomia*, nem no que diz respeito à sua existência, nem no que diz respeito à sua ordenação. Ou seja, a matéria é apresentada pelo autor como *eterna*, mas esta eternidade só é devida à *eternidade Divina.* Deus, portanto, ainda se mantém como garantia e condição da existência do mundo, impedindo que aceitemos o materialismo como conclusão.

Além de apresentar Deus como um ser eterno, essencialmente agente e do qual tudo emana, o *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação* ainda apresenta a divindade como presente em toda a existência. Ao se perguntar *onde* está o princípio de ação, Voltaire aceitará que, sendo ele responsável por animar toda a existência, ele também deve estar presente em sua completude, ou seja, o Princípio de ação está em tudo aquilo que ele anima (Ibid. p.81)[72]. Todos os seres estão, portanto, submissos a sua ação constante e eterna, de modo que até mesmo os seres inanimados, ou insensíveis, também se apresentam neste texto como submetidos à ação constante de Deus, visto que todos estão inscritos nas mesmas leis eternas e invariáveis (Ibid. p.86), o que nos permite afirmar que as leis naturais podem ser entendidas aqui como a principal forma de ação de Deus.

Se nos voltarmos agora para as *Lettres de Memmius à Cicéron* veremos que ali Deus é apresentado de forma muito semelhante ao *Princípio de ação*. Através de cartas fictícias enviadas por Memmius, amigo de Lucrécio, a Cícero veremos uma discussão sobre a divindade, seus atributos, suas formas de ação através de um tratado escrito pelo primeiro personagem e enviado ao outro após suas primeiras cartas.

A princípio, vemos Memmius afirmando que "*je dis, malgré Lucrèce et Épicure, non pas qu'il y a des dieux, mais qu'il existe un Dieu*"[73] (VOLTAIRE, 2006 E, p.554), ou seja, vemos ai reafirmado uma constante da obra de Voltaire: a unicidade de Deus, que é anunciada através da leis fixas observadas na terra, nos astros, nos vegetais e nos animais, elementos que anunciam também a inteligência divina (Ibid.

---

72 Cabe aqui uma ressalva no sentido de distinguir a Eternidade de sua Infinitude, que é negada por Voltaire. Deus não poderá ser considerado infinito visto que ele estará em todo lugar que há algo, mas não onde não há nada: "*Mas não vejo nenhuma razão para que este ser necessário seja infinito. Sua natureza me parece estar em todo lugar em que há existência. Mas por que, e como, uma existência infinita? Newton demonstrou o vazio, que haviam apenas suposto até ele. Se há o vazio na natureza, ele pode estar fora dela. Qual a necessidade de que os seres se estendam ao infinito? O que seria o infinito extenso?* (...) *Deus está presente em tudo, diz Clarke. Sim, sem dúvida, mas em tudo em que há algo, e não onde não há nada. Estar presente a nada me parece uma contradição nos termos, um absurdo. Sou forçado a admitir uma eternidade, mas não sou forçado a admitir um infinito atual*" (VOLTAIRE, 2014, p.82-83).

73 *Eu digo, apesar de Lucrécio e Epicuro, não que há deuses, mas que existe um Deus.*

p.555). Temos, deste modo, nas *Lettres de Memmius à Cicéron* a inteligência e unicidade divinas apresentadas como os primeiros atributos de Deus, o que leva Voltaire a afirmar pela voz de Memmius que o acaso não se encontra presente em uma natureza ordenada, ou seja, "*Le hassar n'est rien; il n'est pont de hassard*" [74](Ibid. id.), de modo que *acaso* é apenas um termo utilizado para nomear causas desconhecidas. Será reafirmado no texto em questão, além destes atributos divinos vistos acima, também o poder divino, visto que as obras de Deus são muito superiores às obras dos homens - exatamente o mesmo argumento visto nos textos jovens de Voltaire.

Após ter introduzido, nas primeiras cartas da obra, estes atributos básicos da divindade, se seguirá um *Tratado de Memmius* no qual veremos ser desenvolvido uma discussão mais pormenorizada sobre Deus onde serão desenvolvidos temas muito próximo a aqueles do *É preciso tomar um partido ou o Princípio de ação* como, por exemplo, o fato de Deus estar no que *é* e não fora do todo[75], a reafirmação de um design inteligente no mundo que será, aos olhos de Memmius/Voltaire, necessariamente vinculado a uma inteligência que assim ordenou as coisas (Ibid. p. 559) e que age de forma constante, assim como o *Princípio de ação.* Memmius dirá que

> *Ou ce qui existe est nécessaire, ou il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, il est démontré inutile. L'univers, en ce cas, serait inutile; donc il existe d'une nécessité absolue. DIEU, son moteur, son fabricateur, son âme, serait inutile; donc DIEU existe et opère d'une nécessité absolue, comme nous l'avons dit. Je ne puis sortir de ce cercle dans lequel je me sens renfermé par une force invincible.*[76] (Ibid. p.571)

Feito este deslocamento para o *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação* e para as *Lettres de Memmius à Cicéron*, retomemos para o *Commentaire sur Malebranche.* Temos, então, estabelecido o caráter essencialmente agente de um

74 *O acaso não é nada; não há acaso.*
75 Discussão equivalente ao capítulo IV do É *preciso tomar um partido ou o Princípio de ação.*
76 *Ou o que existe é necessário, ou não é. Se não é, é demonstrado inútil. O universo, neste caso, seria inútil; pois ele existe com uma necessidade absoluta. DEUS, seu motor, seu farbicante, sua alma, seria inútil, pois DEUS existe e opera com uma necessidade absoluta, como dissemos. Não posso sair deste círculo no qual me sinto fechado por uma força invencível.*

Deus inteligente. Como então, retomando nossa questão, se dá o *tout em Dieu* ou, em outras palavras, como se resolverá o impasse em relação à nossa dependência de Deus no que tange a formação de nossas ideias? Sabemos que Malebranche, apesar de seus erros, tem razão em afirmar filosoficamente que Deus faz tudo em nós, mas como?

Em primeiro lugar, do caráter uno da divindade que, como vimos acima, não pode ser mais de uma[77], se segue, segundo Voltaire, que Deus age sobre todo o ser e sobre todos os modos do ser, portanto, tudo que existe, toda ação e todo ser, são resultados da mesma causa universal, causa esta que age de forma imediata, independente e é essencialmente agente.

De modo semelhante ao apresentado no *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação*, Deus é descrito no *Commentaire* como uma causa *"nécessairement agissante puisqu'elle agit, puisque l'action est son attribut, puisque tous ses attributs sont nécessaires ; car s'ils n'ètaient pas nécessaires, elle ne les aurait pas."* [78](VOLTAIRE, 2006 C p.314). Essa característica divina é reiterada não por mera insistência do autor, mas porque ela é, talvez, o ponto mais importante desta nova apresentação da divindade que é desenhada nos textos de maturidade de Voltaire. Pensamos, inclusive, que a solução para nossa questão presente, a saber, como Deus faz tudo em nós ou, em outras palavras, como Deus supre nossa insuficiência para a formação das ideias e afecções, depende desta nova característica do princípio criador.

Se Deus é essencialmente agente, ele age necessariamente e não poderia não agir. Ora, tudo o que existe é, então, fruto da ação divina. Tudo depende desta ação necessária e universal. Voltaire conclui, então, que:

---

77 No *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação* e no *Commentaire sur Malebranche,* bem como nas *Lettres de Memmius à Cicéron* Voltaire repete esta afirmação: a unidade e invariabilidade das leis naturais nos levam a conceber uma divindade única. Se fossem duas e diferentes, elas se anulariam. Se fossem duas e semelhantes, seria como se fosse apenas uma. *Cf. É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação*, cap. I, *Commentaire sur Malebranche*, Comment tout est-il action de Dieu? e *Lettres de Memmius à Cicéron* carta terceira.

78 *necessariamente agente porque ela age, porque a ação é seu atributo, porque todos os seus atributos são necessários; pois se eles não fossem necessários, ela não os teria.*

> *La matière de l'univers appartient donc à Dieu tout autant que les idées, et les idées tout autant que la matière.*
>
> *Dire que quelque chose est hors de lui, ce serait dire qu'il y a quelque chose hors de l'infini.*
>
> *Dieu étant le príncipe universel de toutes le choses, toutes existent donc en lui et par lui.*[79] (VOLTAIRE, ibid. id.)

Se compararmos esta noção com a imagem do Deus relojoeiro da juventude de Voltaire, veremos como a relação homem/divindade se modifica. Cabe ao Deus do *Tratado de Metafísica* criar e ordenar o mundo. A relação que existe entre Deus e os homens nesse recorte, talvez resida apenas na racionalidade impressa no homem que, como vimos, tem seu papel como fundamento moral[80]. No *Commentaire sur Malebranche* e no *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação* a relação se dá de forma mais constante e direta. Deus é apresentado como essencialmente agente e como a fonte da qual emana a totalidade das coisas, de modo que o homem também está submetido à ação constante de Deus. Sem a divindade o Homem seria apenas um *instrumento cego da natureza*[81].

A título de recapitulação, o que temos até aqui é uma noção de natureza ordenada, com finalidades e, portanto, fruto de uma inteligência superior e poderosa. Tal inteligência, Deus, é eterna e essencialmente agente[82], sendo o mundo, então,

---

79 *A matéria do universo pertence pois a Deus tanto quanto as ideias, e as ideias tanto quanto a matéria. Dizer que alguma coisa está fora dele seria dizer que há alguma coisa fora do infinito. Deus sendo o princípio universal de todas as coisas, todas existem, portanto, nele e por ele.*

80 *Cf.* Capítulo I, ponto I.2 da presente tese.

81 *Cf. É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação*, cap. 8.

82 Pode parecer contrário ao método de investigação metafísica de Voltaire a afirmação que diz que Deus é essencialmente agente, ou seja, afirmar tal coisa pode soar como uma afirmação *a priori*, uma vez que, aparentemente, estamos recorrendo à essencia divina e pressupondo nosso conhecimento dela. Sobre isso, é importante notar que, na verdade, este não é o caso. Ao assumir o caráter essencialmente agente de Deus o que Voltaire faz é derivar tal concepção do fato de que Deus é eterno, pois é o primeiro princípio do qual deriva a cadeia de criação, ao mesmo tempo em que, sendo o primeiro princípio, não pode ser determinado por nada além de si. Some-se a isto a ideia de que o mundo material, que deriva Dele, existe de fato, e teremos a ação divina estabelecida. O ponto central da afirmação do caráter essencialmente agente de Deus é o fato de não haver um critério específico a partir do qual podemos marcar um ponto limite entre a ação e a inação divina. É certo que Deus age, pois há o mundo, mas desde quando? Qual seria o ponto no qual Deus decidiu começar a agir? Estabelecer este ponto de forma arbitrária é que seria recorrer a alguma razão *a priori*, visto que a observação

coeterno a ele, ou seja, Deus agiu desde sempre, pois é de sua natureza eterna agir. Uma vez que Deus age necessariamente, ele age em tudo o que é, de forma necessária e constante, portanto, tudo é ação de Deus, ou, para utilizarmos a terminologia malebranchista em questão, tudo é em Deus e tudo está em Deus.

Podemos responder, finalmente, a questão proposta, afirmando que Deus nos supre de ideias, cria em nós as sensações, não inserindo ideias individuais, consideradas como seres à parte que habitam em nós nem lançando mão de um terceiro, um caminho mais longo chamado alma, mas apenas fazendo operar as gerais e invariáveis leis naturais e físicas. Leis estas que operam também em nossos sentidos e nos finos mecanismos presentes em nosso próprio corpo e para isso: "*Il ne faut pas inférer de là qu'il touche sans cesse à ses ouvrages par des volontés et des actions particulières.*"[83] (VOLTAIRE, 2006 C. p. 521) mas, ao contrário, Ele age apenas pelas vias mais simples e gerais.

Esta forma de ação divina permite a Voltaire solucionar duas tensões: a primeira delas é a que vimos analisando até este ponto, ou seja, entender como se dá a ação de Deus nos homens sem a necessidade de uma alma ou de ideias consideradas como seres reais e autônomos. A segunda gira em torno do filósofo que está escondido em segundo plano neste comentário sobre Malebranche: Espinosa. Se o que abalou Voltaire foram as consequências da teoria espinosana que, segundo ele, fariam de Deus um portador de características materiais, uma vez que Deus *seria* tudo o que é e tudo o que foi criado, nesta concepção de mundo como *emanação* todo ser não *é* Deus, mas *emana* dele, ou seja, Deus e o mundo estão em planos diferentes. Isso fica claro ao lermos, por exemplo, a seguinte passagem do *Commentaire*:

> *On ne peut m'opposer les objections faites à Spinoza, On lui disait qu'il faisait un Dieu intelligent et brute, esprit et citrouille, loup et agneau, volant et volé, massacrant et massacre ; que son Dieu n'était qu'une contradiction perpétuelle. Mais ici on ne fait point Dieu*

---

não nos dá elementos para estabelecê-lo. Por outro lado, tendo a certeza que Deus age, parece mais sensato a Voltaire aceitar que tal ação se executa desde toda a eternidade, pois é isto que nossa visão limitada de Deus nos apresenta como única solução.

83 *Não é preciso inferir disso que ele toque sem cessar as suas obras por vontades e ações particulares.*

l'universalité des choses. Nous disons que l'universalité des choses émane de lui.[84] (VOLTAIRE ibid. 522).

Todo o mundo material não comunga sua substância com a substância divina, nem vice versa. Na imagem de Deus exposta no *Commentaire sur Malebranche* e também no *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação* a totalidade das coisas emana de Deus, essencialmente agente, assim como a luz emana do sol. Comparação limitada, Voltaire dirá, mas que cabe bem neste assunto, visto que o sol ao emanar sua luz nada perde de sua essência ou de sua substância, assim como Deus poderá emanar toda a criação sem perder nada de si nem se misturar com o que foi criado.

A preocupação em corrigir Espinosa no sentido de não apresentar Deus como *sendo* a totalidade das coisas se encontra também no capítulo XII das *Lettres de Memmius à Cicéron,* onde vemos Voltaire apresentando uma reposta a quem objete que esta imagem de Deus coincide com uma divindade material. Neste capítulo, Memmius dirá a Cícero que ninguém pode conhecer a verdadeira essência divina, limitando-se a reconhecer apenas que há um Deus e alguns poucos atributos, sendo mais uma resposta negativa ao problema, destoando um pouco da resposta dada no *Commentaire sur Malebranche*, apesar de termos também na fala de Memmius uma apresentação de Deus como o Sol.[85]

Temos deste modo, uma imagem divina com consideráveis diferenças em relação a aquela que foi apresentada nos textos mais jovens de nosso autor, sobretudo no *Tratado de metafísica.* O caminho para provar a Sua existência é semelhante: nenhum argumento *a priori* é permitido, mas apenas a observação da ordem e dos fins presentes na natureza, bem como a consideração da cadeia da criação, elementos que nos levam a pensar que a divindade é eterna, inteligente e

---

84 *Não podem opor a mim as objeções feitas a Espinosa. Disseram-lhe que ele fazia um Deus inteligente e bruto, espírito e abóbora, lobo e cordeiro, que rouba e é roubado, massacrante e massacrado; que seu Deus não era senão uma contradição perpétua. Mas aqui não fazemos de Deus a universalidade das coisas. Nós dizemos que a universalidade das coisas emana dele.*

85 "*Si on peut comparer DIEU au Soleil, son éternel ouvrage, il était comme cet astre dont les rayons émanent dès qu'il existe. DIEU, en formant le Soleil lumineux, ne pouvait lui ôter ses taches.*" (VOLTAIRE, 2006 E, p. 567) *Se podemos comprar DEUS ao Sol, sua eterna obra, ele seria como este astro do qual seus raios emanam desde que ele existe. DEUS, ao formar o Sol luminoso não podia tirar suas manchas.*

poderosa. Mas, não obstante, ao considerar a eternidade de Deus e o fato de que ele não é determinado por nada, Voltaire conclui que ele deveria agir desde sempre, desde quando Sua ação se inicia, ou seja, desde toda a eternidade. A matéria é, portanto, coeterna a Deus, mas, como dissemos, esta coeternidade não nos parece dar margem a algum tipo de materialismo ateu, visto que ela ainda depende e é subsumida a ação divina, principalmente no que diz respeito à ordenação do mundo. Deus, então, emana o mundo de si, assim como do sol emana a luz.

Em paralelo à imagem da emanação, ainda encontramos outra diferença marcante entre os textos de maturidade e de juventude de Voltaire, que diz respeito à relação entre Deus e os homens. Se na juventude, com vimos, Deus é apenas o Deus geômetra, o Deus relojoeiro, ou seja, a figura divina se apresenta como tendo um papel majoritariamente cosmológico, preocupando-se apenas com a ordenação do universo e, por isso, distante do mundo, nos textos tardios do autor, como é o caso do *Commentaire sur Malebranche* e do *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação*, os homens são apresentados como incapazes de qualquer ação por si próprios, sendo absolutamente dependentes de Deus, tanto no que tange às questões epistemológicas, como a formação das ideias, quanto ao que diz respeito às próprias ações. Isso quer dizer que o Deus dos últimos escritos de Voltaire age no homem de forma constante e íntima. Esta nova forma de ação é o que permite a Voltaire iniciar o *Commentaire sur Malebranche* com a citação de Paulo: "*Tout se meut, tout respire, et tout existe en Dieu*" (VOLTAIRE, ibid. p.307). No entanto, apesar desta afirmação ser, de algum modo, uma conclusão da teoria de Malebranche, nós vimos que tal afirmação não tem o mesmo sentido nos textos de Voltaire. Se em Malebranche o *tout en Dieu* depende de um caráter autônomo e de um estatuto ontológico específico em relação às ideias, em Voltaire, a ação de Deus nos homens se dá por intermédio das leis da mecânica e da natureza em geral, podendo assim coadunar seu nominalismo (em relação às ideias) com a ação constante de Deus no mundo.

Destes novos elementos presentes nos textos tardios de Voltaire sobre a divindade podemos notar uma série de consequências que se opõem de forma radical àquelas presentes nos textos mais jovens. Estas consequências, apesar de

se enquadrar perfeitamente na problemática que tratamos até aqui, devem ser expressas de forma mais pontual para que fiquem mais claras. Apresentar Deus como um princípio de ação essencialmente agente, concorda com a noção segundo a qual as ideias dependem da divindade, entretanto, a concepção de um Deus *livre* talvez não seja uma consequência que se siga de forma válida do quadro exposto acima e, com isso, postular uma *providência* divina pode ser algo extremamente problemático. Neste sentido, será que afirmar que, segundo a concepção de divindade presente nos texto de velhice de Voltaire, a união entre Deus e os homens é mais estreita é uma afirmação correta? Em outras palavras, estabelecemos aqui um problema que envolve duas questões que se interconectam: Deus é livre? Há a possibilidade de uma providência divina?

Se retomarmos os *Elementos da filosofia de Newton* veremos que nesta obra existe um capítulo específico que coloca a questão da liberdade divina. Voltaire se dedica, no capítulo III da obra supracitada a investigar em que medida pode-se dizer que Deus é livre. Nesta discussão, como era de se esperar pelo título da obra publicada em 1736, nosso autor ainda encontra-se sob a tutela de Newton, que sustenta uma imagem de um Deus livre, poderoso e que possui sua vontade como razão última de suas ações[86]. Neste recorte específico, Voltaire constrói sua argumentação através da exposição da discussão entre Newton e Leibniz sobre a liberdade divina e a necessidade de uma razão suficiente que justifique a ação de Deus, não apresentando-a como uma ação totalmente indiferente. Neste sentido, fiando-se em Newton, a alternativa a esta razão suficiente seria a própria vontade livre divina. Mais do que isso, sob a tutela de Newton e de sua noção de vazio, a matéria apresenta-se como contingente, ou seja, Deus poderia não tê-la criado[87]. Ora, se ela existe foi, portanto, fruto da livre escolha divina. Entretanto, a leitura deste capítulo parece pouco conclusiva, ainda mais se considerarmos que ele se encerra com uma exortação ao *"leitor imparcial"* como elemento de definição da questão apresentada.

---

86 *Cf.* VOLTAIRE, 1996 p.34.

87 E aqui devemos lembrar da argumentação contra o suposto ateísmo da doutrina do mundo pleno cartesiano. Tal argumentação baseia-se, justamente, na possibilidade do vazio e da ação criadora divina considerada com contingente.

Se recorrermos ao *Tratado de Metafísica,* veremos que o problema da liberdade divina é apresentado no sumário das dificuldades sobre a existência de Deus e será respondido por Voltaire de forma mais objetiva do que a que foi apresentada nos *Elementos*:

> *Além disso, a vontade livre de Deus é uma razão suficiente do tempo em que criou o mundo. Se Deus existir, será livre, e não o seria se estivesse sempre determinado por uma razão suficiente e se sua vontade não lhe servisse. Ademais essa razão suficiente estaria nele ou fora dele? Se estiver fora dele, não se determina livremente; se estiver nele, será justamente sua vontade.* (VOLTAIRE, 1973 D p.72)

A concepção da divindade presente nos textos mais jovens de Voltaire considera uma liberdade que significa agir segundo sua própria vontade. Deste modo, como Deus é eterno, nada havendo antes dele, nada poderia determiná-lo a não ser sua vontade. Aqui o que temos é uma figura divina ainda não considerada como emanadora, mas sim como um ser inteligente que escolhe livremente criar e cria a partir do nada, havendo a possibilidade de uma escolha contrária, ou seja, segundo esta abordagem, Deus poderia ter escolhido não criar. Como já sabemos, esta imagem de Deus em nada se aproxima daquela apresentada nos últimos escritos sobre Deus e isso porque, para nós, a emanação divina não pode ser equiparada a um ato de criação.

Voltaire é claro em suas afirmações quando diz que de Deus emana desde sempre tudo o que existe. O mundo material e a totalidade das coisas emanam de Deus desde sempre pois a divindade será apresentada como essencialmente agente, visto que não podemos estabelecer um momento limite a partir do qual ela passaria a agir, não tendo agindo em toda uma eternidade anterior. Isso significa ser livre? Deus teria a *liberdade* de escolher não agir? De acordo com a concepção presente nos textos de velhice de Voltaire a resposta para ambas as questões é *não*[88]. Um Deus princípio de ação que não age seria uma contradição nos próprios

88 No capítulo VI do *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação* vemos Voltaire apresentando uma defesa da *vontade* divina: "*Está claro que esta suprema inteligência necessária, agente, tem uma vontade, e que ela tudo arranjou por que assim o quis. Pois como agir e formar tudo sem querer os formar? Neste caso seria uma pura máquina, e esta máquina suporia outro primeiro princípio, outro motor. Deveria sempre regredir a um primeiro Ser*

termos. Neste sentido, Stenger ressalta que "*Voltaire a fini par faire sienne la doctrine du fatalisme telle qu'elle est expliquée dan le* Systéme de la nature"[89] (STENGER, 2011 p.XXVIII), ou seja, a ação necessária de Deus acabará por aproximar muito Voltaire da posição ateia de d'Holbach, autor que é o seu principal alvo no período de sua velhice e o principal responsável pela mudança de estratégia contra o ateísmo. Esta aproximação, no entanto, não significa uma filiação completa ao *Systéme de la nature* por parte de Voltaire. Ao contrário, o *philosophe* pretende desenvolver uma crítica à doutrina ateia apesar deste flerte com ela no que diz respeito à ação divina. Para que esta aproximação entre o pensamento de Voltaire e a doutrina de d'Holbach possa ser sustentada ao mesmo tempo em que uma crítica a ela é construída, devemos considerar um detalhe importante que é expresso na obra *Dieu: Réponse au Systéme de la nature*. Voltaire dirá, dirigindo-se ao autor do Systéme de la nature:

> *Vous êtes obligé de convenir qu'il paraît un grand ordre dans toute la nature, et vous prêtendez que cette immense combinaison était nécessaire. Je crois, comme vous, à cette nécessité. La contingence me paraît une contradiction, ainsi que le hassard.* (...) *Tout ce que je dois en conclure, à ce qu'il me semble, c'est qu'il était nécessaire que le grand Etre operât ces choses admirables, comme il est nécessaire que cet Etre suprême existe. Il ne peut les avoir faites sans intelligence et sans puissance: c'est que vous appelerez* nature*; et c'est ce que j'appelle Dieu.* [90](VOLTAIRE, 2011 C p.153)

---

inteligente, qual quer que seja ele. Nós queremos, nós agimos, nós formamos máquinas quando queremos; logo, o grande Demiurgo muito poderoso fez tudo por que ele o quis" (VOLTAIRE, 2014, p.85). Esta passagem nos apresenta afirmações que soam contraditórias em relação àquelas que negam a liberdade divina ao apresentar a ação de Deus como necessária e constante, ou seja, como podemos afirmar que Deus *quis* agir sendo que a ação é algo inerente a Ele? Talvez possamos responder a esta contradição afirmando que a *liberdade* e a *vontade* são coisas distintas, de modo que o Princípio de ação poderia querer agir de forma necessária, fazendo com que Sua vontade não seja livre, mas ainda assim, seja uma vontade. De todo modo, gostaríamos de frisar que o *É preciso tomar um partido, ou o Princípio de ação* é o único texto do conjunto dos últimos escritos de Voltaire sobre Deus no qual vemos uma afirmação direta da vontade divina.

89 *Voltaire acaba por fazer sua a doutrina do fatalismo tal qual é explicada no* Sistema da natureza.

90 *Sois obrigado a convir que aparece uma grande ordem em toda a natureza, e vós pretendeis que esta imensa combinação era necessária. Eu creio, como vós, nesta necessidade. A contingência me parece uma contradição, assim como o acaso.* (...) *Tudo o que eu devo concluir, ao que me parece, é que era necessário que o grande Ser operasse estas coisas admiráveis, como é necessário que o Ser supremo existe. Ele não pode tê-los*

A passagem acima nos mostra em que sentido Voltaire se aproxima e, ao mesmo tempo, se afasta de d'Holbach. Ao considerar a divindade essencialmente agente, a noção de contingência do mundo material torna-se uma contradição visto que Deus não poderia não agir, ou seja, ele não é livre. Por outro lado, outra contradição apresentada por Voltaire reside no fato de considerarmos a grande ordem presente na natureza como independente de uma inteligência que assim a ordenou, ou seja, apesar de agir necessariamente, a ação divina não pode ser equivalente ao mero acaso - elemento utilizado pelo materialista para explicar a ordem do mundo. Partindo da citação acima podemos considerar, portanto, que o mundo deve ser visto como dependente da inteligência e poder de Deus, que age de forma necessária. Dai o sentido de afirmar que o que d'Holbach chama de *nature* Voltaire chamará de *Dieu*, aproximando mas não identificando um com o outro, aceitando ao mesmo tempo o caráter necessário da ação divina e a noção de finalidade observável no mundo que implica em uma inteligência ordenadora, visto que a ordem não pode ser derivada do acaso. A proximidade entre a divindade e uma noção pura de natureza é gritante aqui, mas acreditamos que, apesar disso, a necessidade de garantir a ordem e os fins observáveis no mundo faz com que Voltaire opte por manter a ideia de Deus como garantia desta ordem, enquanto que o materialismo de d'Holbach postula uma organização autônoma da natureza que não faz sentido aos olhos do *philosophe*.

Um materialismo limitado, ou mitigado, representa o que Maria das Graças de Souza chama de *tentação materialista* de Voltaire. No que diz respeito à discussão da alma, por exemplo, vemos que

> *Voltaire rompe com o postulado materialista quando opõe o mundo material à inteligência divina, mas tal ruptura não tem correspondente no universo antropológico, isto é, Voltaire não opõe o corpo ao pensar. Ao apresentar uma certa concepção do homem e do modo de produção do conhecimento, Voltaire não está tão longe dos materialistas ateus como ele próprio desejaria estar*. (NASCIMENTO, 1983 p.78).

---

feito sem inteligência e sem poder: o que vós chamais de natureza, eu chamo Deus.

Ou seja, Voltaire não se aproxima do materialismo ao vincular a ordem do mundo a Deus mas, por outro lado, quando apresenta uma noção material da alma, que se remete ao seu nominalismo como vimos acima, a *tentação materialista* se apresenta. A questão da alma, entretanto, não será o único campo no qual veremos esta *tentação materialista* agindo. A discussão sobre a relação entre Deus e natureza retrata muito bem um segundo momento no qual vemos Voltaire se aproximar da doutrina materialista ao apresentar como muito próximas estas duas noções. Podemos nos perguntar aqui o que difere um do outro? Não seria o Deus princípio de ação apenas um outro nome para uma concepção materialista de natureza? Ora, parece-nos mais coerente responder negativamente a esta questão, visto que, apesar da proximidade de ambas as concepções, a ordem do mundo físico e própria vida parecem exigir uma inteligência responsável por ambas, ou seja, além da organização material não poder ser derivada do mero acaso, a vida poderia menos ainda derivar da matéria bruta sem a ação de um Deus organizador.

Sabendo agora que o Deus apresentado por Voltaire nos seus *últimos escritos* não é uma divindade livre mas sim essencialmente agente, podemos considerar a possibilidade de uma providência? Em certo sentido, sim. A providência, neste caso, seria vinculada à ordenação do todo, ou seja, será uma providência que se expressa pelas leis gerais da natureza organizada pela inteligência divina, mas não poderá ser uma providência particular. Isso fica mais claro se lermos, por exemplo, o verbete Destino do *Dicionário Filosófico,* no qual Voltaire descreve algumas passagens de Homero em que Júpiter consulta o destino na tentativa de salvar Heitor, que acaba inevitavelmente morto por Aquiles.[91] O que este mito grego nos diz é que o destino de Heitor está inscrito em uma ordem inalterável até mesmo para Júpiter. Mais a frente, ainda no mesmo verbete, o autor nos mostra que muito do que vemos na natureza é tão inalterável quanto o destino de Heitor.

> *Ou o mundo subsiste pela própria natureza, pelas suas leis físicas, ou um Ser Supremo o formou de acordo com leis supremas: tanto num caso como noutro, essas leis são imutáveis; quer num caso como noutro, tudo é necessário; os corpos graves tendem a cair no centro da Terra, sem poderem pairar na atmosfera. As pereiras nunca podem dar ananases. O instinto de um* épagneul *não pode ser o mesmo duma avestruz* (...). *O homem só pode ter um certo número*

91 *Cf.* VOLTAIRE, 1973 B p.154

> *de dentes, de cabelos e ideias; e chega uma idade em que forçosamente os dentes, cabelos e ideias lhe começam a faltar*. (VOLTAIRE, 1973 B p.154)

Sobre o mesmo tema, mas de forma mais anedótica, o diálogo *Providence* reitera o que está sendo estabelecido no verbete que vimos acima. Neste diálogo um personagem chamado de *Métaphysicien* debate com uma freira, a irmã *Fessue*, que afirma ser alvo direto da ação de Deus, pois seu pardal teria sido ressuscitado. Neste contexto, o *Métaphysicien* pede que irmã considere que Deus tem coisas mais importantes para fazer como, por exemplo, dirigir o curso dos planetas, cuidar de milhares e milhares de sóis, das suas leis imutáveis e de toda a ordem do universo[92]. Não seriam as *ave-marias* da freira que mudariam toda esta ordem.

O que o diálogo anedótico nos mostra é, justamente, o que já foi exposto no *Dicionário Filosófico*: o que podemos sustentar de forma coerente e verossímil é apenas uma providência geral baseada na ordenação constante percebida no mundo físico, e não uma providência pessoal, ainda mais se tal providência individual implicar na alteração de toda a ordem geral.[93] No caso em especial do diálogo *Providence* além da questão da providência geral *versus* a providência individual, existe outro ponto simbolicamente escondido. A aparente insignificante possibilidade da morte do pardal da freira pode simbolizar algo muito maior: o mal.

Ora, se a ordem do todo não pode ser modificada tendo em vista uma providência particular mas sim, ao contrário, deve-se manter a organização e a uniformidade das leis naturais que emanam de Deus não mais como criação, mas como uma necessidade absoluta, o mal presente no mundo - na anedota representado pela morte do pardal - deve também ser necessário e inevitável. Se aliarmos estas conclusões ao fato de que Deus não é mais considerado livre nos últimos escritos, veremos que o mal passa a apresentar contornos de necessidade, o que pode ser comprovado nos trechos finais do *Commentaire sur Malebranche.*

---

92 *Cf.* VOLTAIRE, 1966 p.372

93 Neste caso específico de providência geral poderemos ver o absurdo de se considerar os milagres. Como um milagre individual poderia vir a tona uma vez que isso significaria a alteração de toda uma ordenação criada por um ser extremamente inteligente e poderoso? Poderia ele voltar atrás nos seus desígnios?

Homem dependente de Deus, incapaz de qualquer ação por si mesmo, mundo coeterno e emanado de uma divindade não mais livre. Elementos estabelecidos por Voltaire e que permitem afirmar uma certo vínculo entre o homem e Deus mas que não implicaria em nenhum tipo de providência particular, uma vez que só a providência geral parece fazer sentido. Mas, notemos, ainda estamos muito próximos do plano da mecânica, da natureza e da cosmologia. Não podemos nos esquecer, entretanto, que apesar desta aparente calmaria, reflexo da ordem, dos fins e da ação de Deus, algo maior do que a morte de um mero pardal grita ao filósofo. Uma quebra na ordem das coisas parece abalar o edifício da criação, não em seus detalhes, mas em sua estrutura, em seu fundamento. Toda a natureza, tão bela emanação divina, oculta em sua mecânica perfeita uma falha terrível: o mal.

Tudo emana de Deus. A própria verdade e a virtude são também emanações de Deus. Ora, devemos então concluir que o mal também emana de Deus? Voltaire nos dirá sobre o mal físico que "*il n'y a pas un seul système, pas une seule religion qui n'en fasse Dieu auteur*".[94] (VOLTAIRE, 2016 B p.232). No entanto, há também o mal moral, o mal cometido. Seria ele necessário? Parece que sim. Voltaire prossegue afirmando que a terra está coberta de males assim como está coberta de cicuta e arsênico. Neste ponto do *Commentaire*, a presença do mal se mostra como necessária, como algo inevitável, mas que, apesar disso, em nada contraria a imagem estabelecida até aqui de um Deus emanador.

> *Cette existence d'un principe dont tout émane est démontrée ; je suis fâche des conséquences. Tout le monde dit : 'Comment sous un Dieu bon y a-t-il tant de souffrances?' Et lá-dessus chacun bâtit un roman métaphysique ; mais aucun de ces romans ne eut nous éclairer sur l'origine des maux, et aucun ne peut ébranler cette grande vérité que tout émane d'un principe universel.*[95] (VOLTAIRE, ibid. 319)

---

94 *Não há um único sistema, uma única religião que não fassa de Deus o autor.*

95 *Esta existência de um princípio do qual tudo emana está demonstrada; estou atormentado com suas consequências. Todo o mundo diz: 'como sob um Deus bom haveria tantos sofrimentos?' E sobre isso cada um constrói um romance metafísico: mas nenhum destes romances pode nos esclarecer sobre a origem dos males, e nenhum pode abalar esta grande verdade que tudo emana de um princípio universal.*

O *Commentaire sur Malebranche* se encerra de uma forma um tanto quanto negativa, afirmando que o mal está dado, é necessário, mas beira a incompreensibilidade. Nossa pequena porção de razão, afirma o autor, talvez não seja capaz de solucionar este nó. De todo modo, gostaríamos de notar, o problema do mal é abordado em outros textos de maturidade de Voltaire por um outro viés, que nos encaminha para uma discussão histórica e moral, na qual um uso específico da religião é possível como elemento de solução ao problema. É o que veremos a seguir, onde terá um lugar especial o texto *Dieu: réponse au systeme de la nature.*

5 O PROBLEMA DO MAL E A UTILIDADE DO DEUS VINGADOR.

No capítulo anterior vimos em que medida os textos tardios de Voltaire se afastam de seus textos mais jovens quando o assunto é Deus. Antes apresentado como o arquiteto do universo, como um Deus geômetra, o Ser supremo passa a ser encarado como uma figura emanadora, da qual todo o universo emana assim como a luz emana do sol. Vimos também que Voltaire estende esta característica de Deus para além do mundo material. Toda a ideia e toda ação do homem dependem, em alguma medida, desta ação constante e necessária de Deus. É justamente neste contexto que nosso autor se utiliza da teoria da *visão em Deus* de Malebranche e se ampara nela, modificando-a de acordo com seus interesses específicos. Uma investigação metafísica sadia, fundada em princípios empíricos e na observação da natureza permite a Voltaire construir – tanto nos textos jovens como nos textos de sua velhice - um conceito de Deus que é limitado, mas que, apesar deste limite, não se mostrará incapaz de servir de fonte a um fundamento moral, que será também limitado, tal qual a divindade que o garante.

O impulso à conservação será um princípio primitivo da moral que permitirá, em última instância, a manutenção da sociedade. No entanto, existem outros impulsos no homem que na maioria das vezes acabam por sufocar o fundamento princípio da moral. Os vícios, a intolerância e, sobretudo, a ignorância acabam por se sobrepor ao impulso natural da conservação de si e de seus semelhantes, fazendo-se necessária uma outra via que garanta as ações morais. Neste segundo caso, o fundamento moral não será mais um fundamento princípio, mas sim um fundamento garantia, "*préventif, dissuasif, mais aussi incitatif*"[96] (DOMENECH Op. Cit.). Esse fundamento garantia, dentre outras fontes, será encontrado no *uso social* da religião. Veremos que a religião também será dividida um duas frentes distintas:

96 *preventivo, dissuasivo, mas também incitativo.*

de um lado teremos as religiões reveladas, tradicionais, que serão consideradas por Voltaire como fontes de erros, intolerância, crimes e absurdos – mas sem que estes problemas excluam dela o papel de fundamento garantia – e de outro lado teremos o Teísmo, que se mostrará como uma religião também, mas depurada dos erros das religiões tradicionais. Veremos que o teísmo é, na verdade, a fonte primeira e pura que, ao se macular por diversas formas, acabou por dar origem às religiões tradicionais. Este movimento nos levará a algo importante: a naturalização da religião. O teísmo sendo uma religião pura, natural, pautada em noções racionais de Deus, não será uma religião revelada. Ora, se as religiões tradicionais são, de algum modo, derivações deturpadas do teísmo, o seu caráter revelado cai por terra. Elas serão "*águas poluídas divididas em canais nos terrenos lodacentos, mas a fonte é pura.*" (VOLTAIRE, 2008 p.225).

O ponto central ao qual queremos nos ater neste capítulo será, portanto, o papel que a religião desempenha na obra de Voltaire e sua relação com o mal. Tendo em vista os diferentes momentos de sua produção filosófica e literária, é óbvio que este conceito se apresentará com algumas nuances dignas de nota, mas, e é isso que mais nos importa, há algo que se mantém idêntico neste conceito, a saber, seu papel de fundamento moral. Como vimos, apesar de existir um fundamento princípio, natural, racional e impresso no homem por Deus, como este fundamento é falho, ele nem sempre basta. Se nos lembrarmos da passagem[97] na qual Voltaire anuncia o impulso natural de conservação como uma espécie de moral primitiva que, a nosso ver, se equivale ao fundamento princípio da moral, veremos que tal fundamento pode falhar de acordo com a maior ou menor influência do vício.

Neste sentido, a religião se apresenta como um fundamento garantia, externo ao homem e de origem histórica, e não mais metafísica. Assim, é importante notar

97 "*Na verdade, Deus não disse aos homens 'Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por elas' Mas fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e se alimentam juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, previstas por Ele como forma de convivência humana. A benevolência por nossa espécie, por exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo.*" (VOLTAIRE, 1973 D p.87).

que duas possibilidades de religião se apresentam em Voltaire sendo 1) o teísmo, que é a forma mais pura de religião e, por consequência, a melhor opção e 2) o grupo composto por todas as religiões tradicionais que, apesar de sua variação, se apresentam como opções menos desejáveis pois seus dogmas dariam margem efeitos negativos.

O uso da religião como fundamento garantia da moral nos apresenta, portanto, um ponto de extremo interesse: visto que para que tal fundamento opere é necessário uma apresentação da divindade com atributos morais (estes obtidos por um viés histórico, como já dissemos), a religião e esta moralidade agora vinculada a um Deus que pune e recompensa servirão de solução, ou ao menos de ensaio de solução, para um impasse que orbita em torno do problema do mal, a saber, o sofrimento efetivo do indivíduo. Cabe notar, também, que esta solução só fará sentido a partir de um deslocamento da questão do mal realizado por Voltaire. Tal deslocamento, como veremos nas linhas que se seguem, se apresenta através de três momentos: a) a questão do mal cosmológica, nos textos mais jovens de nosso autor, quando o otimismo se insinua como uma pretensa resposta ao problema; b) um momento negativo, quando a questão do mal se apresenta como um problema que pode não ter resposta possível e c) quando, nos textos de maturidade do autor, o problema do mal é pessoalizado, ao mesmo tempo em que Deus é apresentado como emanador. Sendo assim, no terceiro momento, quando o mal é relacionado diretamente com o sofrimento do indivíduo, a moralidade de Deus poderá agir diretamente no ponto central da questão, que é, justamente, o sofrimento individual. Sobre estas modificações na forma pela qual Voltaire trata do problema do mal, Brandão nos dirá que

> *A longa preocupação de Voltaire com a realidade do mal e a experiência do sofrimento tem pelo menos cinco momentos: um primeiro momento de aproximação do discurso otimista, dado a sua consistência com o deísmo defendido no* Tratado de Metafísica (1738) *e nos* Elementos da Filosofia de Newton *(1740), não sem hesitação, mas que reaparece, por exemplo, no* Poema sobre a Lei Natural *(1752). Em seguida, o momento de acentuada desconfiança, com* Zadig *(1747) e* Menonm *(1750). A crise em que o sistema otimista popiano é posto em questão no* Poema sobre o Desastre de Lisboa *(1756). Após a crise, as seguidas críticas radicais ao sistema*

> *leibniziano,* Viagens de escarmentado *(1756),* Cândido *(1759),* O Filósofo Ignorante *(1766). E, finalmente, o mal perante uma nova concepção de Deus,* Lettre de Memmius à Cicéron *(17771) e* Il faut prendre un parti ou le principe d'action *(1772).* (BRANDÃO, 2012, p.164)

Nossa divisão do problema do mal em três momentos não contraria a proposta apresentada por Brandão mas, ao contrário, apenas a sintetiza em menos pontos de desenvolvimento para que, deste modo, nossa análise fique mais sucinta e se foque apenas no que de fato nos interessa nela, a saber, o deslocamento da questão do geral para o sofrimento do particular e sua relação com o uso da religião. Vejamos a seguir estes pontos.

A princípio, a religião teria nascido, como podemos ler no verbete *Religião* do Dicionário Filosófico, nos primórdios da humanidade, a partir do medo e da admiração de certos fenômenos naturais. Este medo teria levado os homens a pensarem em algo maior do que eles, que causasse tais fenômenos e que poderia se enfurecer ou se acalmar. Segundo o mesmo verbete, a primeira religião seria monoteísta, passando ao politeísmo e, com o advento da filosofia e do refinamento do pensamento, teria retornado a um monoteísmo mais refletido. Voltaire dirá sobre este processo:

> *Dado o primeiro passo, em breve a terra se cobriu de deuses e, por fim, desce-se dos astros aos gatos e às cebolas.*
>
> *No entanto, a razão acaba por se aperfeiçoar; finalmente, o tempo forma filósofos capazes de verificar que nem as cebolas, nem os gatos, nem mesmo os astros organizaram a ordem da natureza. Todos estes filósofos, babilônios, persas, egípcios, citas, gregos e romanos, admitem um Deus supremo, remunerador e vingador.* (VOLTAIRE 1973 B p. 281)

Podemos notar na passagem acima que existe um movimento de retorno ao monoteísmo após um politeísmo exagerado que aceitaria como deuses os astros, os animais e outros objetos. Tal movimento de retorno depende de um nível de educação e refinamento, visto que quem o faz são os filósofos e não o povo, e coincide com a apresentação de atributos morais de Deus - remunerador e vingador. Esta característica da história das religiões exposta por Voltaire permitirá que ele

distinga as duas frentes que já adiantamos acima: a religião do povo, que permanecerá repleta de superstições, podendo se manter ainda politeísta e, quem sabe, venerando as cebolas, e o teísmo propriamente dito.

De todo modo, por mais que possamos dividir a religião nestas duas frentes, seu papel como fundamento garantia da moral se dará de forma semelhante: ela servirá como *freio moral* através do medo da punição divina e da esperança de recompensa para as boas ações. Este uso da religião não está relacionado, necessariamente, às primeiras manifestações religiosas, como as mostradas na gênese que nosso autor faz no verbete supracitado. Nesta pequena proto antropologia da religião, Voltaire nos mostra que o culto aos deuses tinha por objetivo aplacar fenômenos naturais ou obter favores deles. O medo e a esperança presentes nestes cultos primitivos permitiram que certos líderes ou legisladores usassem a religião em proveito da manutenção da sociedade, no sentido de frear ações daninhas a ela. No livro *Deus e os homens* Voltaire expõe este uso da religião:

> *As nações ditas* civilizadas*, por terem sido más e infelizes em cidades, em vez de o serem ao ar livre ou em cavernas, não encontraram antídoto mais poderoso contra os venenos que devoravam a maioria dos corações do que o recurso a um Deus recompensador e vingador.* (VOLTAIRE, 2000 p.05)

Voltaire reforça esta afirmação logo adiante, no mesmo texto:

> *Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da ideia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar.* (Ibid. id.)

O medo da punição e a esperança de recompensas passam a servir de mecanismo de controle social, de freio para as ações daninhas à sociedade. Passam a ser fundamentos garantia da moral, para usar novamente os termos de

Domenech. Tal uso, como fica claro na passagem acima, apesar de poder ser considerado em alguns aspectos como um embuste, terá uma certa utilidade, visto que ele representa um remédio eficaz contra as transgressões humanas. Ora, a condição do gênero humano é tal que "*indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinatos, do que viver sem religião.*" (VOLTAIRE, 2010 p. 103). Voltaire veta, deste modo, a possibilidade de uma sociedade de ateus, uma vez que se o fundamento princípio da moral falhar seria necessário lançar mão da figura de um Deus que pune e recompensa para que se possa garantir as ações morais. No verbete *Ateu*, *Ateísmo* do Dicionário Filosófico, veremos que para Voltaire os homens não são capazes de viver em sociedade sem um freio eficaz contra seus impulsos. Mais que isso, se a ausência da religião já se mostra daninha ao povo, tal ausência resultará em efeitos monstruosos se constatada naqueles que governam e legislam, visto que as leis servem também de fundamento garantia à moral atuando contra os crimes públicos, mas não se aplicariam nem a isso no que diz respeito ao legislador[98] ou nos casos do crime secreto. As religiões terão, portanto, um papel importante na sociedade, visto que elas servirão de freio moral ao povo e aos legisladores não filósofos. Dizemos isto, pois não podemos nos esquecer de que existe um fundamento princípio da moral, de origem metafísica, mas só o filósofo faz metafísica. Ora, neste ponto podemos nos deparar com um problema: temos, até aqui dois fundamentos para a ação moral, um racional, primitivo, impresso no homem por Deus, que é o impulso natural de não prejudicar seu semelhante, e o segundo fundamento, que será o fundamento garantia que opera através da crença em um Deus que pune e do medo desta punição, que forçaria o homem a agir bem. Ao assumirmos que a religião serve de guia moral para o povo inculto, assumimos, implicitamente, que o fundamento princípio não age sobre este povo. Mas como não agiria, se ele é natural e racional? O povo seria de uma natureza distinta da do filósofo?

Não nos parece lícito afirmar tal coisa. Se nos lembrarmos de que, como o próprio Voltaire afirma[99], o fundamento princípio é falho e pode ser corrompido pelos

98 *Cf.* VOLTAIRE, 1973 B p. 109
99 *Cf.* Capítulo IX do Tratado de Metafisica.

vícios, poderemos aceitar que um homem inculto e não educado está mais sujeito aos desvios do vício. Neste sentido, talvez Voltaire aceitasse que o filósofo consegue se fiar de forma mais segura e constante no fundamento princípio, não tendo necessidade da religião. Mas, é claro, tal afirmação não pode ser generalizante. Apesar do óbvio preconceito nutrido por parte dos *philosophes* contra o povo (termo que é, a propósito, usado sempre em sentido pejorativo) o filósofo também está sujeito ao erro e à corrupção. Assim, o homem culto e educado também poderá precisar de um fundamento garantia para as suas ações morais, mas, entretanto, para o filósofo, ou seja, para o homem que pensa, será difícil aceitar uma religião que apresente dogmas absurdos como a religião cristã ou como aquele culto primitivo às cebolas. Deste modo, temos justificado o papel do teísmo como religião pura voltada para o homem educado.[100]

Uma mesma fonte para resultados oposto: assim a religião tradicional se apresenta nos textos de patriarca de Ferney. Se, por um lado, ela serve de fundamento garantia para a moral através da fé na punição e na recompensa divinas, por outro lado ela é vertente dos mais absurdos dogmas e dos mais cruéis atos de intolerância. Exaustivas páginas serão escritas por Voltaire combatendo a Infame. Serão redigidos tratados dedicados exclusivamente a mostrar incoerências e ridículos nos textos sagrados, textos louvando a tolerância e acusando as penas por motivação religiosa como algo inaceitável. Teríamos ai uma grotesca incoerência no pensamento do autor? Pensamos que não, e a resposta a esta tensão está na formalização do conceito *teísmo* que, como já vimos, terá um uso importante como contraponto aos absurdos das religiões tradicionais.

Jean Ehrard em seu livro *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières*, nos apresentará no capítulo VII[101], diferentes nuances do deísmo na primeira metade

---

100 Mas o teísmo não se apresenta como uma religião pura sem problemas, sobretudo se levarmos em conta este uso da religião para o homem que pensa. Neste sentido, podemos perguntar: Como o teísmo se impõe ao filósofo? É opção ou é imposta? Como se justifica a adesão ao teísmo? É preciso que tal religião se apresente de forma justificada, mas tal justificativa deve ir para além da mera justificativa utilitarista de freio moral pois, do contrário, o filósofo aceitaria uma religião nestes moldes de bom grado?

101 *Cf.* Ehrard Op. cit. p. 263, onde veremos a exposição do deísmo de Voltaire em contraposição, por exemplo, ao deísmo de Diderot presente em

do século XVIII. Nesta apresentação, Ehrard deixa claro que o termo surgia de forma bastante equívoca, dando margem para que posições muito diferentes umas das outras levassem este mesmo nome. Na tentativa de apresentar uma posição teórica mais precisa, Voltaire lança mão do termo *Teísmo* como substituto ao Deísmo. Lefranc de Pompignan chamará de Teístas

> *Aqueles que creem não somente na existência de Deus, mas ainda na obrigação de lhe render um culto, na lei natural da qual ele é a fonte, no livre arbítrio do homem, na imortalidade da alma, nas penas e nas recompensas de uma outra vida*. (Pompignant, apud EHRARD 1970 p.264 – tradução minha.)

Sobre o uso e a definição do termo *teísta*, fiando-nos em uma pesquisa terminológica realizada no banco de dados do projeto ARTFL (https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/toutvoltaire/) pudemos notar várias ocorrências do termo *teísmo* e do termo *deísmo* na obra de Voltaire, e comparando estas ocorrências, não nos parece equivocado afirmar que nos textos mais jovens do autor os dois termos eram intercambiáveis, ou seja, ele ainda não tinha estipulado as nuances de cada termo nem os tinha apresentado como conceitos específicos. Exemplo disso é o pequeno texto *Du Déisme*, de 1742 que, apesar do título, discorre sobre o teísmo, o que nos leva a crer que Voltaire não se preocupava em distinguir os dois conceitos. Uma ocorrência ainda mais antiga se encontra nos *Elementos da Filosofia de Newton*, em uma variante de 1736 na qual nosso autor afirma de forma bem geral, no primeiro capítulo da obra, que todo newtoniano era teísta, encerrando a abordagem ao tema neste pequeno comentário. Esta variante encontra-se presente na edição em português deste texto (VOLTAIRE, 1996 p.26). *L'Opinion en Alphabet*, texto de 1752 faz também várias menções ao termo teísmo no verbete *athée*, texto no qual incia-se um processo de refinamento do conceito. Neste verbete podemos ver que existem, segundo Voltaire, dois tipos de teístas: aqueles que creem que Deus deu ao homem as regras do bem e do mal e os que não creem nisso. Entretanto, o texto no qual o termo teísmo é definido e

---

seus textos jovens. Ehrard deixa claro que estas concepções, apesar do nome que levam, são coisas distintas e não concordam entre si. Ainda segundo o comentador, será justamente por conta do descrédito que o termo *deísmo* carrega por volta de 1750 e da confusão que suas diversas acepções causam que Voltaire irá abandoná-lo e irá assumir o conceito de *Teísmo.*

conceituado de forma completa e específica será o *Dicionário Filosófico*, no verbete *teísta*, publicado apenas em 1765. Será neste verbete que Voltaire irá apresentar o conjunto de dogmas da crença teísta ao mesmo tempo em que ela é apresentada propriamente como uma religião, distinguindo-se do deísmo de forma mais precisa. Será neste verbete que serão vinculados ao teísmo noções como a crença na punição e recompensa divinas, ou seja, uma moralidade de Deus, a ignorância sobre os modos pelos quais Deus pune e recompensa e a possibilidade de um culto simples a Deus, sem o recurso aos vários dogmas impostos pelas religiões tradicionais. Este conjunto de elementos pertinentes à crença teísta será ainda esmiuçado em um outro texto de Voltaire, mais longo e publicado clandestinamente, intitulado *Profissão de fé dos Teístas*, de 1768 (Cf. VOLTAIRE, 2008). Deste modo, gostaríamos de frisar que a definição apresentada por Lefranc de Pompignan citada por Ehrard é muito próxima daquela que Voltaire lançará mão, sendo, entretanto, anterior. Segundo Ehrard, Pompignan teria escrito a citação na qual define o teísta em 1752, enquanto que a definição mais precisa escrita por Voltaire virá à luz apenas em 1765. Tais detalhes terminológicos nos levam a considerar que durante um largo período do século XVIII os termos *teísmo* e *deísmo* eram em grande medida intercambiáveis, vindo a ganhar, cada qual, seus contornos específicos apenas na segunda metade do século.

De todo modo, de acordo com a definição proposta por Pompignant, podemos notar que o teísmo engloba certas características mais gerais do deísmo, como, por exemplo, a própria crença na existência de Deus, a noção de lei natural bem como a ideia de que tal lei deriva diretamente de Deus e de sua criação, mas, no entanto, o teísta ainda lançará mão de noções que permitem um culto a Deus, a crença na imortalidade da alma e nas punições e recompensas divinas. Estas características presentes na citação acima são retomadas e acrescidas de novos elementos na *Profissão de fé dos Teístas*. Neste texto Voltaire apresentará o teísmo como contrapartida às religiões tradicionais que vão sendo expostas como terreno de dogmas absurdos. O teísmo é retratado como sendo uma religião primitiva, visto que "*os primeiros homens não poderiam ter outra*" (VOLTAIRE, 2008 p.196), monoteísta, universal, tolerante, que aceita uma moralidade divina, ou seja, os teístas devem

adorar uma divindade "*única, eterna, recompensadora da virtude e vingadora do crime.*" (Ibid. p.197), apesar de reconhecerem sua incapacidade de conhecer os meios pelos quais Deus realiza tais coisas. O teísmo oferece, portanto, um novo conjunto de elementos vinculados à figura divina que não são necessários ao deísmo. Ora, de acordo com o deísmo e suas fontes metafísicas, não podemos afirmar este segundo conjunto de elementos. As certezas sobre a divindade obtidas através da investigação da natureza não nos dão elementos suficientes para que possamos afirmar a bondade divina. Onde, então, o teísta se apoia para fazer tais afirmações? Serão elas tão dogmáticas quanto aquelas das religiões tradicionais?

Para que possamos justificar as afirmações do teísta, devemos retornar um pouco em nossa discussão e nos voltarmos para os critérios da investigação metafísica de Voltaire. Dissemos anteriormente que a metafísica tem por critério a verossimilhança, possuindo um estatuto semelhante ao das verdades históricas. Isso quer dizer que, considerando que apenas as verdades matemáticas e as da lógica, bem como a certeza do eu são passiveis de demonstração, de acordo com o que Voltaire nos diz no verbete Certo, certeza do *Dicionário Filosófico*, uma posição metafísica será considerada verdadeira pelas mesmas razões que consideramos como verdadeiro a existência de Pequim. Consideramos como verdadeiro a existência de Pequim, mesmo que nunca tenhamos ido até lá, pois existem muitos elementos observáveis que tornam tal crença muito *verossímil*, mas nunca demonstrada. A verossimilhança serve, então, de critério para afirmarmos o caráter extremamente provável de algo que não se pode demonstrar. O mesmo se dá com as questões históricas e também com as da metafísica. A crença em Deus é, portanto, fruto de uma verossimilhança, o que é muito bem ilustrado no capítulo II do *Tratado de Metafísica*, no qual nos são apresentados e confrontados sumários das razões a favor e contra a existência de Deus. Através do embate destes dois grupos de argumentos, Voltaire faz uma análise comparativa entre eles concluindo que a crença em Deus se sustenta com menos problemas do que a crença contrária, ou seja, ela é mais verossímil e por isso pode ser considerada a mais certa, mesmo sem demonstrações.[102]

---

102 A forma pela qual o critério da verossimilhança é apresentado leva Voltaire a se aproximar muito de uma postura cética, entretanto, tal postura

No que diz respeito às questões da moral e das religiões, que, obviamente, também não serão passíveis de demonstração, os critérios serão outros: a utilidade e a análise histórica. Nas passagens do *Deus e os homens* que citamos acima[103] vemos que Voltaire louva o criador da religião como alguém que criou algo extremamente útil e eficaz ao gênero humano. Algo semelhante pode ser lido na carta XIII das *Cartas Inglesas*, a Carta sobre Locke: "*A razão humana é tão incapaz de demonstrar por si mesma a imortalidade da alma, que a religião viu-se forçada a revelá-la para nós. O* ***bem comum de todos os homens*** *pede que se creia a alma imortal: a fé o ordena. Não é preciso mais. A coisa está decidida*" (VOLTAIRE, 1973 A p.28 - grifo nosso). A noção da imortalidade da alma em especial, apesar de ser um tema metafísico, possui um papel moral importante ao constituir-se como um elemento principal na noção de punição e recompensa. Ora, nesse sentido, a crença na imortalidade da alma é algo útil, e se apresenta no decorrer de análises dos costumes de vários povos antigos.[104].

Se a utilidade da crença na alma imortal e da religião como um todo servem de critério a Voltaire, existirá ainda um outro ponto muito mais importante que se relaciona com a utilidade da noção de um Deus que pune e recompensa: o problema do mal[105].

---

não poderá ser considerada radical, visto que o fim da discussão não leva o autor a nenhum tipo de suspensão de juízo sobre Deus, mas apenas mostrará que um dos lados da questão, o deísmo, se apresenta com menos dificuldades do que a do partido ateu. *Cf.* BRANDÃO, 2015, p. 244.

103 *Cf.* P.96 da presente tese.

104 Apesar de aceitar como moralmente válido a crença na alma imortal, metafisicamente Voltaire verá a sua mortalidade como uma posição mais verossímil. Essa ambiguidade se reflete na dicotomia de discursos do autor. Para quem faz metafísica, tal noção não é necessária para fundar a moral, enquanto que no registro da religião tal crença é importante. Além disso, as diferentes e contrárias conclusões sobre este mesmo conceito, ilustram bem um duplo uso dele, ou seja, cada conclusão se deve a uma abordagem diferente de uma mesma ideia.

105 Não pretendemos aqui apresentar toda a discussão envolvida no problema do mal, o que renderia um trabalho específico dedicado somente a este tema, mas gostaríamos apenas de expor em linhas gerais os momentos do problema e sua evolução inseridos especificamente na obra de Voltaire, tendo em vista apenas ilustrar qual o papel desta questão em relação a um dos nossos temas centrais, a saber, a modificação da imagem de Deus. Para uma abordagem completa da questão do mal no pensamento de Voltaire, recomendamos a leitura da tese de doutorado de Rodrigo Brandão (2008).

Ao percorrermos a obra de Voltaire poderemos notar que, ao tratar do problema do mal, ele parece mudar de ponto de vista sobre a questão. Em seus textos mais jovens, como é o caso do *Tratado de Metafísica*, o otimismo como solução para a questão da justificativa do mal e do sofrimento humano parece ser mais palatável ao nosso autor, representando uma alternativa possível à questão, como podemos ver no capítulo II do *Tratado de Metafísica*, sobre a existência de Deus. Neste primeiro momento o mal será usado como argumento materialista contra a existência de Deus (BRANDÃO, 2008, p.182).

Como já ilustramos acima, neste capítulo Voltaire coloca em conflito as posições a favor e contra a existência do ser supremo e encontra neste debate aquela posição que parece se sustentar da melhor forma. No sumário das dificuldades sobre a existência de Deus podemos ler, na 4ª dificuldade, uma argumentação de viés moral que se apoia na questão do mal:

> *Se o arranjo das partes do mundo e tudo o que se passa entre os seres que tem vida sensível e pensante provasse um Criador e um Senhor, provaria ainda mais um ser bárbaro, pois, se admitirmos causas finais, seremos obrigados a dizer que Deus, infinitamente sábio e infinitamente bom, deu vida a todas as criaturas para que entre si se devorassem. (...) Diante das misérias do homem, há o suficiente para dirigirmos censuras à Divindade durante toda nossa vida.* (VOLTAIRE, 1973 D P.71)

Ora, se nos remetermos à passagem já citada[106] na qual Voltaire mostra como as noções de justiça e injustiça humanas não podem se aplicar a Deus, veremos como o autor responde, neste período, a favor da existência de Deus, anulando dificuldades morais como a exposta na citação acima, a saber, considerando uma divindade amoral. Além desta resposta, Voltaire lançará mão de uma postura que muito se aproxima do otimismo filosófico de Leibniz, que postula uma ordem do todo, inacessível ao homem por causa de suas limitações intelectuais, na qual todos os acontecimentos estão inscritos, cada um em seu devido lugar, ordem esta fruto da inteligência divina que criou o mundo da melhor forma possível após um cálculo

106 "*Ora, a ideia de justiça, sendo somente uma ideia da relação homem a homem, não pode ter analogia alguma com Deus. É tão absurdo, nesse sentido, dizer que Deus é justo ou injusto, quanto dizer que é azul ou quadrado.*" (VOLTAIRE, 1973 D p.73).

de todas as possibilidades de mundo. Neste cenário, só poderíamos afirmar de fato que algo é mau se, como nos diz Voltaire, pudéssemos mostrar algo melhor, mas, "*quem terá uma ideia em que se mostre a sabedoria divina derrogada neste mundo?*" (Ibid. p.73). Neste caso, "*Apresentando com cores fortes a posição materialista, Voltaire antecipa a possível resposta ao presente argumento contra a bondade divina: enganamo-nos ao julgar a obra do ser infinito com a medida finita do homem.* (...) *O erro, a falha, enfim, o mal, é apenas miopia humana.*" (BRANDÃO, 2008, p.182).

De forma semelhante, podemos ler nos *Elementos da Filosofia de Newton* o uso deste mesmo argumento moral na tentativa de por em questão a existência de Deus. O argumento ateu é semelhante ao exposto no *Tratado de metafísica*: se Deus existe ele deve ser bom, portanto, não deveria haver mal no mundo.[107] Voltaire responde ao ateu: "*O que é mal em relação a vós é bom na ordem geral.*" (VOLTAIRE, 1996 p.28). O otimismo é utilizado, mais uma vez, como tentativa de se furtar ao argumento ateu de viés moral, ou seja, a noção de ordem geral parece suficiente a Voltaire, neste momento, para que o argumento ateu seja invalidado. O que devemos notar, no entanto, no *Tratado de Metafísica* e nos *Elementos da Filosofia de Newton*, é que "*aqui, o que importa é calar o ateu, e não responder adequadamente aos lamentos do sofredor.*" (BRANDÃO, 2008 p.189), ou seja, neste momento da produção filosófica de Voltaire, o recurso às respostas otimistas é usado sempre como contra argumento às objeções ateias e seu uso é sempre metafísico-cosmológico, tentando salvaguardar uma noção de ordem do todo.

O otimismo se apresenta sempre do ponto de vista geral, visto que o argumento é composto por razões que levam em conta a ordem do mundo físico, o cálculo divino sobre os mundos possíveis e a aparente insignificância dos males individuais face ao conjunto da criação, elementos estes inacessíveis ao homem. Será a partir de 1756 que Voltaire fará um deslocamento em seu ponto de vista sobre o problema do mal, passando do geral para o particular. Tal deslocamento se dará devido a um terremoto de enormes proporções que abalará Lisboa em 1755, ecoando seus tremores nas convicções de nosso autor.

---

107 Cf VOLTAIRE, 1996 p.28

No dia 1º de novembro de 1755, fez-se sentir em Lisboa um terremoto fortíssimo que matou milhares de pessoas. O número de mortes foi tão grande, pois, pelo fato de ser um dia santo, as igrejas se encontravam lotadas no momento do tremor. Diante da notícia de tamanha tragédia filósofos e teólogos teceram comentários sobre o fenômeno. Voltaire escreve seu *Poema sobre o desastre de Lisboa, ou Exame deste axioma: "Tudo está bem"* no qual ele põe em questão a posição otimista dando como principal contra argumento a ela o sofrimento do indivíduo. O terremoto foi um desastre tão terrível que qualquer teoria metafísica pareceu insuficiente a Voltaire para dar conta de explicar o mal. Seguindo a chave de leitura que Brandão nos sugere em sua tese de doutorado (Ibid. P.192), podemos ver que a perspectiva individual se sobrepõe àquela geral do otimismo através das imagens das mortes e do sofrimento retratadas no poema de Voltaire. Logo na abertura do poema vemos Voltaire realizando este deslocamento da questão, convidando a pensarmos o mal do ponto de vista de quem sofre ao invés de considerá-lo, como faz o otimismo, do ponto de vista do todo:

O malheureux mortels! Ô terre déplorable!
O de tous les mortes assemblage effroyable!
D'innutiles douleurs éternel entretien!
Philosophes trompés qui criez: 'tout est bien';
Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeau, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfant l'un sur l'autre entassés
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés;
Cent mille infortunés que la terre devore,
Qui, sanglants, déchirés, et palpitans encore,
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
Dans l'horreur des tourment leurs lamentables jours!
Aux cris demi-formés de leurs voix expirantes,
Au spetacle effrayant de leurs cendres fumantes,
Direz-vous: 'c'est l'effet des éternelles lois

Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix'? [108](VOLTAIRE, 1961 B p. 304)

Face ao real espetáculo do mal Voltaire sente a ineficácia das explicações metafísicas para dar conta do que realmente importa: justificar o sofrimento do indivíduo. As teorias por mais refinadas que sejam não podem consolar o homem, ser sensível e vitima direta do mal. Não é a toa que veremos nos anos seguintes textos negativos sobre o problema. N'*O Filósofo Ignorante*[109] e no verbete "Bem, tudo está" do *Dicionário Filosófico*, por exemplo, vemos nosso autor mostrar a insuficiência das tentativas de dar conta do problema. No *Dicionário*, em especial, Voltaire faz um breve histórico destas tentativas, desde a formulação do problema, com Epicuro, passando por alguns mitos como o de Pandora, dos fenícios e dos indianos chegando, por fim, às teorias metafísicas e ao otimismo. O que se conclui no verbete é que "*O problema do bem e do mal permanece como um caos indecifrável para aqueles que se interrogam de boa fé."* (VOLTAIRE 1973 B p.120). O aspecto negativo das respostas ao problema do mal que é frisado neste período da produção de Voltaire já pode ser notado até mesmo no próprio *Poema sobre o desastre de Lisboa*. Nota Brandão que

> *Voltaire chama os filósofos à cena da catástrofe, e então faz duas perguntas que pretendem pôr em dúvida as duas respostas ao problema do mal: a ordenação das leis eternas do otimismo e a imagem de um Deus vingativo dos devotos. Após esta apresentação inicial da cena catastrófica, Voltaire intercala uma série de dúvidas e uma sequência de recusas. Recusa da resposta cristã, que nada mais é que a crença num Deus ainda mais odioso, um Deus que inflige uma pena desproporcional em crianças por um crime que não cometeram, um Deus vingativo que pune todos os descendentes do criminoso. Recusa também de uma explicação racional pouco convincente e nada consoladora para aquele que sofre, de um*

---

108 Ó infortunados mortais! Ó terra deplorável / Ó de todos os mortos mistura pavorosa / De inúteis dores eterno sustento / Filósofos enganados que gritam: 'tudo está bem' / Corram, contemplem estas ruinas assustadoras / Escombros, farrapos, cinzas infelizes / Estas mulheres, estas crianças uns sobre os outros amontoados / Sob os mármores quebrados seus membros espalhados / Cem mil infortunados que a terra devora / Que, sangrando, rasgados, e ainda palpitantes / Enterrados sob os telhados, acabam sem socorro / No horror dos tormentos seus lamentáveis dias / Aos gritos semi-formados de suas vozes expirantes / Ao espetáculo pavoroso de suas cinzas esfumaçadas / Direis vós: 'é o efeito de eternas leis / Que de um Deus livre e bom necessita a escolha' ?

109 Cf. Capítulo XXVI d'*O Filósofo Ignorante*, sobre o Melhor dos mundos possíveis.

> *procedimento que se faz precisamente pelo abandono do testemunho particular.* (BRANDÃO, 2008, p.192)

Tanto as explicações religiosas como as metafísicas são apresentadas como insuficientes para dar conta do problema a partir do momento em que o terremoto mostra uma face da questão até então ignorada. Enquanto a intenção do filósofo for apenas calar o ateu e dar conta de uma teoria que garanta a ordem do todo, respostas como a otimista bastam, entretanto, o desastre de lisboa mostra o outro lado da questão, lado este frequentemente negligenciado e que se apresenta como mais duro, complexo, e mais dificil de resolver, afinal, teorias metafísicas não aplacam a dor dos que sofrem.

Permanecerá, então, o problema do mal como um ponto sem solução nas obras do patriarca de Ferney? O terror, a morte e o sofrimento serão elementos intransponíveis que mostram a fraqueza da filosofia? Pensamos que não, e acreditamos ser possível, a partir da análise dos textos de velhice de Voltaire, entender como nosso autor lida com tal problema neste período de sua produção filosófica. Neste sentido, devemos salientar que o problema do mal se apresenta nos seus textos de velhice tendo o sofrimento do homem, do indivíduo, com um elemento que gravita em torno da questão central, que é a *justificativa* do mal propriamente dita. Em outras palavras, como o Deus dos textos de velhice de Voltaire não possui mais a liberdade de não criar, o mal torna-se algo necessário que emana Dele[110] como todo o resto das coisas, de modo que a formulação clássica do problema[111] perde sua razão de ser, enquanto que o sofrimento

110 Ver, por exemplo, na parte final de *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche,* onde podemos ler o seguinte: "*Il était donc nécessaire qu'il y êut du mal? oui, puisqu'il y en a. Tout ce qui existe est nécessaire: car quelle raison y aurait-il de son existence? Mais le mal moral, ses crimes! Néron, Aléxandre Six! Eh bien, la terre est couverte de crimes comme elle l'est d'aconit, de ciguë, d'arsenic, cela empêche-t-il qu'il y ait une cause universalle? Cette existence d'un principe dont tout émane est démontrée, je suis fâché des conséquences.*" (VOLTAIRE, 2016 B, p.232). *Era, então, necessário que houvesse o mal? Sim, pois ele existe. Tudo o que existe é necessário: pois qual razão haveria para sua existência? Mas o mal moral, os crimes! Nero, Alexandre VI! Pois bem! A terra está coberta de crimes como ela está de acônitos, de cicuta, de arsênico. Isso impede que haja uma causa universal? Esta existência de um princípio do qual tudo emana está demonstrada. Estou atormentado com as consequências.*

111 Nos referimos aqui a uma forma de apresentar o problema do mal na qual entra em conflito alguns dos atributos divinos, a saber, a liberdade, a

permanece exigindo de Voltaire uma solução ou alguma resposta que dê conta dos anseios do sofredor[112]. Adiantamos que neste contexto, o mal será apresentado, assim como todo o resto das coisas existentes, como uma emanação de Deus, ou seja, ele será necessário e um elemento inevitável da natureza. Lembremos que nos textos de velhice de nosso autor, como é o caso do *Commentaire sur Malebranche,* analisado por nós no capítulo anterior, o mal é apresentado como efeito necessário da ação divina, sendo Deus essencialmente agente e, por isso, é de onde emana de tudo que existe. O Mal, de acordo com esta perspectiva, se apresenta como um elemento inerente ao próprio mundo. O texto *Commentaire sur Malebranche* termina com o anúncio desta inevitabilidade do mal e, ao que parece, com sua naturalização. Este caráter natural e inevitável do mal não fornece nenhuma possibilidade de explicação ou de solução àqueles que sofrem, apesar de dar conta de justificar sua existência, ou seja, uma caracterização de Deus como princípio de ação, do qual tudo emana, faz com que possamos afirmar afirmar que Ele não poderia não ter criado o mal.

Apresentar um Deus necessariamente agente e, por consequência, uma noção de mal como derivação necessária desta ação divina, parece ser uma solução preferível aos olhos de Voltaire do que aceitar qualquer posição que postule um Deus mau, ou seja, é melhor que a divindade não tenha *podido* evitar o mal do que não tenha *querido* evitá-lo. Remetendo-nos novamente às *Lettres de Memmius à Cicéron*, veremos Voltaire tratar desta questão nos seguintes termos:

> *Il* (Deus) *est éternel sans doute: dès qu'il existe quelque être, il existe un être de toute éternité, sans quoi le néant donnerait l'existence. La nature est éternelle, l'intelligence qui l'anime est éternelle. Mais d'où savons-nous qu'elle est infinie?* (...) *Si la nature est limitée, porquoi l'intelligence suprême ne le serait ella pas? Pourquoui ce DIEU, qui ne peut être que dans la nature, s'étendrait-il plus loin qu'elle? Sa puissance est très grande: mais qui nous a dit qu'elle est infinie, quand ses ouvrages nous montrent le contraire? quand la seule*

---

onipotência e a bondade. Sobre este ponto ver BRANDÃO, 2012 p.165, onde o problema é apresentado em suas linhas gerais e algumas tentativas de solucioná-lo são apresentadas e analisadas.

112 "*Depuis de Job jusqu'à nous, un très grand nombre d'hommes a maudit son existence; nous avons donc un besoin perpétuel de consolation et d'espoir. Votre philosophie* (de d'Holbach) *nous en prive. La fable de Pandore valait miuex: elle nous laissait l'espérance, et vous nous la ravissez!* (...) *De quoi s'agit-il dans notre dispute? de consoler notre malheureuse existence. Qui la console, vous ou moi?*" (VOLTAIRE, 2006 A, pp.332-333)

ressource qui nous reste pour le disculper est d'avouer que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique et moral? Certes, j'aime mieu l'adorer borné que méchant.[113] (VOLTAIRE, 2006 E, p.565)

A eternidade de Deus não pode se misturar com uma noção de infinito absoluto, ou seja, não é do fato de que Deus existe e age desde sempre, sendo a primeira causa de tudo que existe que Ele poderia fazer qualquer coisa, de modo que ele não poderia, por exemplo, não ter agido, da mesma forma que Ele não poderia não ter feito os males que efetivamente existem. Interessante saída proposta por Voltaire que mostra Deus como limitado ao invés de mau. De todo modo, esta forma de conceituar Deus ainda não dá conta do sofrimento individual apesar de *justificar* a presença do mal. Tal solução para o sofrimento do indivíduo será ensaiada no texto em resposta a d'Holbach, que veremos a seguir.

Barão d'Holbach, escritor ateu e amigo de Voltaire, publica anonimamente a obra *Systeme de la nature* em 1770 e recebe, no mesmo ano, uma resposta de Voltaire, intitulada *Dieu: reponse au Systeme de la Nature.* Nesta obra, Voltaire comenta ponto a ponto várias passagens do livro de d'Holbach tentando sempre salvaguardar a figura divina ao mostrá-la como necessária para a solução de problemas desencadeados pela doutrina ateia do Barão. Dentre estes problemas encontramos a questão do mal e suas implicações e relações com a questão paralela do sofrimento do indivíduo.

O velho argumento ateu é mais uma vez repetido por d'Holbah: Sob o domínio de Deus somos sempre infelizes. Ora, Voltaire não é ingênuo a ponto de negar a existência do mal. Ele sabe que "*Nous souffrons et nous faisons souffrir: telle est notre destinée.*" (VOLTAIRE, 2006 A p.543). Impedir a existência do mal é algo que nenhum filósofo pode fazer, no entanto, aqueles que se debruçam sobre este

113 *Ele é eterno, sem dúvida: desde que existe algum ser, existe um ser de toda eternidade, sem o que o nada daria a existência. A natureza é eterna, a inteligência que a anima é eterna. Mas de onde sabemos que ela é infinita? (...) Se a natureza é limitada, por que a inteligência suprema não seria? Por que este DEUS, que pode ser apenas a natureza, se estenderia para além dela? Sua potência é muito grande, mas quem nos disse que ela é infinita, quando suas obras mostram o contrário? Quando o único recurso que nos resta para desculpá-lo é concordar que seu poder ná pôde triunfar sobre o mal físico e moral? Sim, eu prefiro adorá-lo limitado do que mau.*

problema tentam *justificar* o mal e, no fundo da questão, o que esta em jogo é nosso desejo perpétuo de consolo (ibid. id.). Diante disso o ateísmo se mostra como uma teoria útil? Para Voltaire a resposta será negativa, pois ao negarmos Deus não conseguiremos dar conta do sofrimento do indivíduo. Sem Deus, o mal se mantém idêntico, mas com o prejuízo de anularmos alguma possibilidade de consolo ao sofredor. Por outro lado, o teísmo e seu pequeno conjunto de dogmas (bem como as religiões tradicionais, de algum modo) parecem se apresentar com uma utilidade que servirá de critério a nosso autor para defendê-la contra a posição dos ateus. A demonstração não tem capacidade de agir sobre este ponto, mas, justamente por isso, ela também é incapaz de contrariar os dogmas do teísmo:

> *Il se peut très bien qu'il y ait en nous une monade indestructible que sente et qui pense, sans que nous sachions le moins du monde comment cette monade est faite. La raison ne s'oppose point à cette idée, quoique la raison seule ne la prouve pas. Cette oppinion n'a-t-elle pas un prodigieux avantage sur la vôtre? La mienne est utile au genre humain, la vôtre est funest.*[114] (Ibid. Id.).

A passagem acima nos mostra que a posição que aceita uma "mônada indestrutível", ou seja, uma alma imortal, pode ser sustentada moralmente tendo em vista sua utilidade no que diz respeito ao sofrimento humano. Notemos que, como tudo em metafísica, esta posição não pode ser demonstrada, mas também não pode ser negada de forma absoluta, o que autoriza seu uso tendo a utilidade como critério para postulá-la. Uma noção de alma imortal vinculada a um Deus que pune e recompensa, no registro moral e não no metafísico, é lançada por Voltaire tendo em vista única e exclusivamente o problema do sofrimento do homem.

Uma vez aceito que o mal emana necessariamente de Deus e considerando agora o sofrimento humano, Voltaire acha um papel importante para a defesa da posição teísta em detrimento da ateia mas, como veremos adiante, tal defesa não se pauta apenas em sua mera utilidade, apesar dela não ser descartada. Na verdade, não só o teísmo servirá à moral aqui, mas também as religiões tradicionais. No

114 *Pode ser que haja em nós uma mônada indestrutível que sente que pensa, sem que nós saibamos nem mesmo o modo como esta mônada é feita. A razão não se opõe a esta ideia, embora a razão apenas não a prova. Esta opinião não possui uma prodigiosa vantagem sobre a vossa? A minha é útil ao gênero humano, a vossa é funesta.*

entanto, como elas se mostram maculadas pelos dogmas absurdos, pela intolerância, enfim, como elas se apresentam como vertentes poluídas de uma fonte única e pura, que é a religião monoteísta com o menor número possível de dogmas, o teísmo se apresenta como uma religião depurada destes problemas, que servirá como fundamento garantia da moral ao mesmo tempo em que da conta da necessidade de "*consoler notre malheureuse existence.*" [115](Ibid. p.544). O sofrimento do indivíduo dá um dos critérios para aceitarmos como válida a moralidade de Deus, ao permitir a religião como uma opção de consolo a este sofrimento. Além disso, devemos ressaltar que, a partir do momento que o conjunto dos males do mundo entram no mesmo grupo de elementos que emanam de Deus, ou seja, a partir do momento que consideramos que Deus não poderia não ter feito o mal, o problema do mal acaba por se diluir. Se nos remetermos ao modo pelo qual Brandão (2011, p.192) nos apresenta os termos do problema do mal, veremos que ele consiste em um trilema que se remete a uma formulação feita por Epicuro, que mostra a incompatibilidade entre a realidade do mal e os atributos divinos. Teríamos, então, três opções: Deus quer e não pode evitar o mal, Deus pode e não quer evitar o mal ou Deus não quer e nem pode evitar o mal. Ora, se pensarmos que a caracterização da divindade como um princípio de ação do qual tudo emana, podando assim sua liberdade, um dos tripés do trilema cai por terra, diluindo o sentido do problema em si mesmo. A resposta está dada: Deus não pode evitar o mal, pois não é livre para isso.

Voltaire realiza nos seus textos tardios um deslocamento na questão do mal. A partir do advento do terremoto de Lisboa, a questão que antes era entendida pelo autor como uma questão meramente teórica, passa a assumir ares individuais e a se relacionar de forma íntima com o sofrimento do homem, apresentado como um elemento paralelo ao problema do mal propriamente dito, que acaba por perder seu sentido uma vez que Deus passa a ser apresentado como um princípio de ação, de modo que "*Le problème n'est donc plus de savoir d'où vient le mal, mais comment le diminuer. De religieux, le problème du mal devient un problème* ***éthique et politique*** (...)"[116] (LEROUX, 1997, p.747 - grifo nosso).

115 *Consolar nossa infeliz existência.*

Após um momento negativo, no qual o mal é mostrado como algo provavelmente insuperável, Voltaire parece reconhecer que existe uma solução, pelo menos para o sofrimento. É esta forma de apresentação do problema que nos parece que Voltaire lança mão na *Dieu: Reponse au systeme de la nature.* Ao assumir que o ponto central da discussão é consolar nossa existência (VOLTAIRE, 2011 C, p159), uma vez que o mal é uma emanação necessária de Deus, Voltaire assume que o problema do mal se desdobra em elementos que ultrapassam os limites da mera teoria e, deste modo, o sistema metafísico que dê conta dele logicamente pode muito bem não agir no âmago da questão, que é o sofrimento. Portanto, a posição ateia de d'Holbach, por mais metafísica e logicamente coerente que fosse[117], neste ponto, na moral e no problema despertado pela questão do mal, ela se mostra como insuficiente e, por isso mesmo, como inferior à posição que aceita um Deus. Entretanto, devemos notar, o Deus dos textos jovens de Voltaire também se mostrará como insuficiente aqui. Um Deus amoral, que não se relaciona com o homem e não oferece nenhuma possibilidade de recompensa a ele não pode também consolá-lo. Torna-se necessário uma imagem de uma divindade que recompense os sofrimentos injustos dos quais o homem está passível, ou seja, que aja intimamente no homem e no mundo. Ora, o deísmo como posição teórica, por mais coerente que seja, também não basta aqui. O teísmo, ao contrário, ao dar possibilidade de um culto à divindade, além de assumir um pequeno número de dogmas parece se enquadrar na solução que Voltaire busca. Queremos dizer com isso que, ao oferecer a crença na imortalidade da alma, na recompensa do justo e do sofrimento não merecido ao invés de uma doutrina ateia, o *teísmo* se revela como uma boa possibilidade de consolo, como religião, ao mesmo tempo em que evita os males advindos das religiões tradicionais, justamente pelo caráter limitado de seus dogmas e de sua possibilidade de universalização. Vale reforçar que o consolo representado por Deus e pela religião neste ponto só faz sentido ao elencarmos atributos morais à figura divina, como, por exemplo, vingador e recompensador. Ora, sabemos que a análise metafísica não nos possibilita

116 *O problema não, pois, saber de onde vem o mal, mas como diminuí-lo. De religioso, o problema do mal torna-se um problema ético e político.*
117 Notemos aqui, entretanto, que para Voltaire a teoria de d'Holbach não é coerente nem mesmo metafisicamente.

estabelecer este tipo de atributo a Deus. Devemos, portanto, recorrer à cultura e à história, que serão uma segunda via de construção da figura divina, via esta que possuirá um fim bem específico.

A apresentação de uma imagem de punição e recompensa divinas como solução para o problema do sofrimento do indivíduo, bem como o uso do teísmo para este fim podem ser notados em algumas passagens nas quais Voltaire apresenta sua proposta como possuindo uma vantagem em relação ao materialismo. Se nos voltarmos mais uma vez para o texto *Dieu: réponse au système de la nature*, veremos que lá Voltaire[118] é claro ao afirmar a utilidade de uma crença que postule ao menos a possibilidade de punição e recompensa, dizendo que a doutrina ateia do barão, além dos problemas cosmológicos (não dar conta de explicar a regularidade e ordem do mundo físico) também se mostra como moralmente inferior, justamente por não oferecer uma chance de consolo, ou seja, a doutrina materialista também não dá conta de explicar a quebra da ordem no mundo moral e nem de saná-la, como é o caso da religião que, apesar de não explicar tal quebra, funciona como um remédio para o sofrimento.

---

118 "*La philosophie, selon vous, ne fournit aucune preuve d'un bonheur à venir. Non, mais vous n'avez aucune démonstration du contraire. Il se peut très bien qu'il ya ait en nous une monade indestructible qui sente et qui pense, sans que nous sachions le moins du monde comment cette monade est faite. La raison ne s'oppose point à cette idée, quoique la raisen seule ne la prouve pas. Cette opinion n'a-t-elle pas un prodigieux avantage sur la vôtre? La mienne est utille au genre humain, la vôtre est funeste* (...) *Je ne vous dis pas: allez à La Mecque baiser la pierre noire pour vous instruire* (...). *Je vous dis: continuez à cultiver la vertu, à être bienfaisant, à regarder toute la superstition avec horreur ou avec pitié; mais adorez avec moi le dessein qui se manifeste dans toute la nature, et par conséquent l'auteur de ce dessein* (...); espérez avec moi que notre monade qui raisonne sur le grand Être éternel pourra être heureuse par ce grand Être même." (VOLTAIRE, 2006 A, p.332-333) *A filosofia, segundo vós, não fornece nenhuma prova de uma felicidade futura. Não, mas não tens nenhuma demonstração do contrário. Pode ser que haja em nós Pode ser que haja em nós uma mônada indestrutível que sente que pensa, sem que nós saibamos nem mesmo o modo como esta mônada é feita. A razão não se opõe a esta ideia, embora a razão apenas não a prova. Esta opinião não possui uma prodigiosa vantagem sobre a vossa? A minha é útil ao gênero humano, a vossa é funesta* (...) *Não vos digo: ides a Meca beijar a pedra negra para vos instruir* (...). *Eu vos digo: continuais a cultivar a virtude, a ser benevolente, a olhar toda a superstição com horror ou com piedade; mas adorais comigo o desígnio que se manifesta em toda a natureza, e por consequência o autor deste desígnio* (...); *esperais comigo que nossa mônada que raciocina sobre o grande Ser eterno possa ser feliz por este mesmo Ser.*

Começamos, então, a entrever um uso moral da religião além daquele meramente social e político, de controle. O problema do mal representando a fronteira entre a metafísica e a moral permite a Voltaire recorrer a este tipo de solução. O critério, não sendo o demonstrativo, repousará na história e na utilidade de seu uso, o que nos parece ter ficado claro nos argumentos de nosso autor contra aqueles de d'Holbach. Entretanto, uma vez aceito o duplo papel social da religião (consolar os males do sofredor e servir de fundamento garantia), nos parece conveniente entender como ela se forma, ou melhor, como o teísmo se apresenta em relação às religiões tradicionais. Sabemos que a análise metafísica não é suficiente para constituir tal ideia, visto que o máximo que ela é capaz é apresentar uma divindade amoral. Acreditamos que uma análise histórica e dos costumes é o caminho mais adequado para entender o papel e a formação do conceito *teísmo*. Neste sentido, gostaríamos de tratar no próximo capítulo da comparação entre as religiões tradicionais e o teísmo através de textos históricos de Voltaire de crítica das religiões.

6 CRÍTICA ÀS RELIGIÕES E O TEÍSMO: A FONTE PURA

Na discussão que apresentamos até aqui pudemos ver como Voltaire desenvolve sua ideia da figura Divina e como ela se apresenta em dois momentos distintos: em sua juventude e em seus escritos de maturidade. No primeiro caso, sempre pautando-se na análise da natureza e negando argumentos *a priori*, nosso autor elenca duas provas que garantem através da verossimilhança a crença na existência do ser supremo, ou seja, não estabelecem uma *certeza demonstrada*, mas dão razões muito fortes que tornam a crença na existência de Deus algo menos problemático de sustentar do que a ideia contrária. Destas provas (a cadeia de criação e a ordenação e finalidade do mundo) Voltaire consegue estabelecer um número limitado de atributos divinos, dentre os quais a moralidade não se encontra.

Ao passarmos para os textos de maturidade um rompimento com a imagem de Deus estabelecida anteriormente é constatado. Se antes Deus era considerado inteligente, eterno, poderoso e livre, agora este último atributo será eliminado em detrimento de uma noção de um Deus *emanador*, ou seja, a figura divina irá emanar toda a natureza, que passará a não mais ser vista como *criação*, mas como derivação necessária da essência ativa de Deus. Neste registro ainda que tudo seja emanação de Deus, não podemos aceitar uma providência individual, sobretudo se considerarmos que aqui Deus não é mais um ser livre, sendo a providência geral a única aceitável. Ora, ambas as caracterizações de Deus atuam de forma adequada no âmbito cosmológico-metafísico. No campo da moral vimos que existe uma segunda via responsável por formar a figura divina, que é a via da utilidade amparada em uma análise histórica deste conceito. Por esta segunda via, Voltaire desenvolve uma abordagem paralela e não necessariamente progressiva ou cumulativa em relação à via metafísica. Na via moral, a utilidade e a história dão o critério para o estabelecimento de atributos morais como *vingador* e *recompensador* à Deus, atributos estes que possuem um uso também duplo: por um lado servem de consolo ao indivíduo que sofre diretamente o mal e, por outro lado, serve de fundamento garantia da moral através do uso social das religiões.

Neste norte, gostaríamos de desenvolver neste capítulo uma análise da abordagem voltairiana sobre as religiões enquanto instituições e doutrinas. Nossa análise buscará, em primeiro lugar, mostrar como Voltaire considera a constituição das religiões tradicionais, apresentando os pontos dignos de crítica tanto da doutrina quanto da história destas vertentes. Em segundo lugar, faremos um contraponto entre as doutrinas tradicionais e o teísmo, corrente que será estabelecida como a melhor opção em detrimento às primeiras.

É possível dissociar a moral de uma crença em Deus? Esta questão que é colocada por Ehrard na obra *L'idée de nature en France a l'aube des lumières*[119] e que será, de certa forma, o problema central que percorre toda a obra *L'ethique des Lumieres* de Domenech, nos importa diretamente na presente discussão. Como construir uma moral possível que não considere nenhuma figura de divindade? No caso de Voltaire, nos parece sensato, pelo que vimos até aqui, afirmar que é impossível uma moral desvinculada de uma divindade. Mesmo a moral laica, ou seja, aquela que não se vincula a nenhuma *religião*, necessita de um Deus que a garanta. Lembremos que o fundamento princípio da moral e sua forma mais primitiva, aquela relacionada com a racionalidade e com o instinto gravado no homem, só faz sentido pois ela é apresentada por nosso autor como fruto da própria racionalidade divina e da ordenação da natureza realizada por Deus. Ao mesmo tempo, a vinculação entre moralidade e divindade parece mais óbvia ainda se pensarmos nas morais religiosas em geral.

É um ponto comum entre os cristãos e os teístas esta vinculação necessária e tanto um campo quanto o outro oferece uma garantia teológica para as ações morais. Alocando o fundamento da moral, agora religioso, em dogmas e leis das religiões, a figura divina é essencial, pois tais leis derivam diretamente dela. Entretanto, nos parece simplificar demais a discussão apresentá-la através da dicotomia moral religiosa vs moral laica. Mais do que isso, pensamos que o campo da moral religiosa é multifacetado e repleto de nuances e até mesmo incoerências, a tal ponto que talvez não seja nem mesmo possível lançar mão de um grupo unívoco

119 *Cf.* EHRARD, 1970 p.245

que receba o nome de *moral religiosa.* O que existe, e que talvez seja um termo mais adequado, são *morais religiosas.*

Obviamente, não pretendemos aqui realizar um apanhado geral e nem mesmo fazer uma compilação histórica de todos os movimentos religiosos e seus dogmas. Tal trabalho talvez seja mais adequado a um historiador da religião. Nosso ponto reside apenas em mostrar o papel da religião inserido em um contexto filosófico bem específico, que é aquele que vimos tratando até aqui, ou seja, nos interessa apresentar em que medida a religião se construiu historicamente e como tal construção ofereceu elementos formadores de uma moral efetiva segundo o pensamento de Voltaire. Neste contexto, iremos nos limitar às grandes correntes religiosas monoteístas, não por alguma superioridade delas em relação às outras religiões, mas apenas porque o próprio Voltaire opta por manter suas principais críticas direcionadas a elas. Eventualmente, como contraponto, doutrinas mais primitivas ou mais exóticas, como religiões orientais, por exemplo, são inseridas na discussão do autor mas, como dissemos, sempre como contraponto ao seu tema central, as grandes doutrinas tradicionais monoteístas.

Acreditamos ser pertinente questionar as razões deste tipo de investigação por parte de Voltaire. Poderemos justificar sua presença na obra de Voltaire pelo mesmo motivo pelo qual podemos justificar as investigações metafísicas: a própria moral a exige. Como dissemos anteriormente, a moral sempre se apresenta como horizonte na produção de Voltaire e, em grande medida, como razão de ser da metafísica, a tal ponto que uma teoria metafísica que não vise uma moral, ou seja, que não vise uma prática efetiva da ação humana, será considerada vã e inútil, mera curiosidade teórica, ao mesmo tempo em que para se estabelecer uma doutrina moral da forma adequada, se faz necessário uma prévia investigação metafísica. A moral será aquilo que pode haver de útil em uma discussão metafísica, como é o caso da discussão sobre Deus. Sobre este apelo à utilidade, Mota nos dirá que

> *O que Voltaire propõe não é uma prática cega, mas que as Academias de Ciências se dedicassem a investigações mais úteis, investigações que abarcassem o conhecimento da natureza e o aperfeiçoamento das artes porque "é de crer-se que estudos tão profundos e consequentes, cálculos tão exatos, descobertas tão finas, visões tão grandes, produzirão, enfim, alguma coisa que servirá*

> *para o bem do universo" . Seria preciso para isto que, tanto quanto possível, a especulação fosse unida à prática, pois não é concebível que aquilo que mais honra o espírito humano, as "especulações vãs", seja frequentemente o menos útil.* (MOTA, 2010, p.56)

A necessidade de vincular a especulação à prática faz com que as discussões sobre conhecimento e sobre a divindade, por exemplo, sempre tenham como horizonte algo de efetivo, capaz de modificar de fato a vida do homem. Assim, se considerarmos o vínculo estreito que há entre as religiões e a moral, veremos que há algo ai que possa interessar ao nosso autor. Mais ainda, se pensarmos que a religião se relaciona também com a metafísica, visto que seus fundamentos são teológicos, a análise do fenômeno religioso, seus pressupostos e consequências parecem ser um campo extremamente fértil para o tipo de pensamento de um autor como Voltaire. Não é a toa, portanto, que ele tenha produzido tantos textos sobre o assunto e se preocupado tanto com sua história e desenvolvimento.

Faremos, então, neste capítulo, uma análise de alguns textos do patriarca de Ferney, ainda não analisados da forma adequada nesta tese, sempre circunscritos ao nosso tema e aos nossos limites teóricos. Nesta análise partiremos do pressuposto estabelecido no capítulo anterior, a saber, a religião possui um papel importante na filosofia voltairiana como fundamento garantia das ações morais e como possibilidade de abordagem da questão do sofrimento do indivíduo, que gravita em torno do problema do mal quando deslocado do ponto de vista geral e cosmológico para o particular e antropológico. Ressaltamos também que, além dos textos de Voltaire sobre o assunto, nos basearemos no capítulo VIII do livro de Ehrard supracitado, no qual ele discute nosso assunto e, por isso, nos servirá de baliza em nossa análise.

6.1 UM BREVE PANORAMA HISTÓRICO

Ehrard notará, logo na abertura do capítulo VIII de sua obra, que "*do Deus de Isaac e de Jacó sucede uma estranha divindade: simples reflexo da razão humana,*

sombra da natureza, da qual a filosofia não chega a dissipar o fantasma inconsistente."(EHRARD, 1970 p.245 – tradução nossa). Citação esta que parece nos encaminhar para uma problemática que surge ao aceitar o Deus tradicional como a divindade que deve fundar a moral. As imagens de Isaac e Jacó não são citadas por acaso, mas representam figuras emblemáticas ao considerarmos a moral do velho testamento. Basta lembrarmos da passagem em que Jacó engana seu irmão para obter a benção de seu pai cego, também enganado por ele e com aprovação divina. Passagens como esta mostram, de fato, um Deus bíblico no mínimo estranho. Estes elementos apresentados já na abertura deste capítulo de Ehrard, parecem nos encaminhar para a tensão entre aceitar uma divindade como fundamento necessário à moral e a figura inconsistente e, às vezes, contraditória do Deus bíblico. Neste sentido, a filosofia de Voltaire nos servirá bem como um exemplo clássico deste conflito. A contradição entre um Deus que funda a moral, ao mesmo tempo em que ele, Deus, permite o mal no mundo parece bastar como paradigma da contradição. Ou seja, a religião que se ampara no velho testamento bíblico apresenta-se como uma contradição ao apresentar um Deus com comportamento duvidoso ao mesmo tempo em que servirá de fundamento garantia para a moral. Devemos notar, adiantando um pouco a discussão, que Voltaire lançará mão de uma espécie de hierarquia nas religiões quando o assunto é seu papel como fundamento moral. Isso quer dizer que, aceitando que alguma religião é melhor do que nenhuma, o autor estabelecerá o teísmo como a melhor escolha e as outras religiões tradicionais como secundárias, inferiores e problemáticas, mas, ainda assim, preferíveis a nenhuma e, ainda considerando as religiões tradicionais, veremos um elogio de religiões como a chinesa ou como a dos quakers mostrando-as como superiores ao catolicismo, por exemplo. Mas, por ora, sigamos o texto de Ehrard que, antes de tratar diretamente desta questão, vai examinar as tentativas correntes no século XVIII de justificar uma crença religiosa comum a todos os homens ou, em outras palavras, tratar das tentativas de naturalizar a religião e a crença em Deus.

Segundo Ehrard (Ibid. Id.), os então nascentes estudos etnográficos começam a colocar por terra o argumento da universalidade da ideia de Deus, visto que muitos

povos não a possuem. Não só certos povos tomados como selvagens, mas também povos altamente civilizados como os chineses servem de contra argumento à ideia de que, de uma forma ou de outra, todo homem tem em si um germe da ideia de Deus. Já vimos que Voltaire aceitava este caráter não inato da ideia de Deus e, por isso, viu a necessidade de prová-lo pela razão. Ao mesmo tempo em que a noção de consentimento universal começa a soar absurda, a relação entre a concepção de uma divindade e a ideia de ordem do mundo começa a servir aos apologistas religiosos como antes servia aos deístas, dando base para uma religião natural sem a necessidade do consentimento universal, o que por sua vez coloca em questão a noção de revelação. Ou seja, se antes os defensores da existência de Deus recorriam a uma noção comum a todos os homens, inata, agora a aceitação da figura divina vem de outra via, externa ao próprio individuo, mas ainda dependente dele, a saber, a ideia de ordem do mundo considerada pela razão de quem a percebe.

A vinculação entre fé e razão realizada pelos apologistas parece, portanto, ainda forte, sem a necessidade de afastar os dois campos, visto que a última pode servir à primeira: "*Sem visar tão alto quanto os sistemas metafísicos da época precedente* (o século XVII), *os filósofos cristãos recusam a ideia de um divórcio total entre a razão e a fé.*" (Ibid. P.246 – tradução nossa). No entanto, esta razão vinculada à fé é mais uma razão histórica do que uma razão dedutiva. O que isso quer dizer? Com os apologistas, a razão extrairá as provas de Deus dos "fatos", serão, majoritariamente, provas sensíveis que buscam garantir uma realidade histórica da religião e não cadeias dedutivas inseridas em sistemas metafísicos. Ao comparar, por exemplo, as origens da religião cristã com as origens das religiões pagãs, o que os apologistas buscam é, antes de sugerir alguma espécie de plágio, mostrar uma origem comum para ambas, o que é desenvolvido com a ideia de "revelação primitiva", tema do livro *Costumes dos selvagens americanos comparados aos costumes dos primeiros tempos*, de P. Lafitau. Ou seja, quando os apologistas se valem de uma análise histórica das religiões, eles tentam manter e salvaguardar a revelação, considerando que Deus se revela a todos os homens. No contexto da apologética, isso parece fazer sentido, sobretudo se considerarmos a

recusa da concepção universal e inata da ideia Deus. A razão histórica servirá a estes pensadores cristãos, de acordo com Ehrard, como uma garantia de manutenção de sua fé, visto que eles poderiam, deste modo, alegar que a verdade da fé se revela de formas distintas em várias épocas e para vários povos, mas possuindo um fundo comum: a religião cristã.

Interessante notar neste ponto que Voltaire lançará mão desta mesma estratégia para chegar a resultados opostos, ou seja, ele fará também uma análise dos fatos utilizando-se desta mesma razão histórica, mas tentando retirar o caráter revelado e sagrado da religião cristã. Ao mostrar, por exemplo, como veremos mais a frente, que certas passagens bíblicas tidas como sagradas, como a arca de Noé, ou a concepção de Maria são apenas plágios grosseiros de mitos sumérios ou de outros grupos primitivos, o que o *philosophe* pretende é dessacralizar as religiões mostrando que, na verdade, elas se amparam em mitos mais antigos, mais primitivos, e não em uma revelação direta de Deus, enquanto que os apologistas pretendem se utilizar da razão histórica para comprovar várias facetas de uma mesma religião revelada e verdadeira. Neste norte, o P. Lafitau se utiliza desta estratégia para mostrar, por exemplo, que a ideia da trindade é comum tanto aos mexicanos primitivos quanto aos japoneses e aos povos do oriente. No entanto, como nota Ehrard, apesar da grande erudição e prudência de Lafitau, a conclusão de sua tese se mostra tímida face à grandeza de seu projeto: ele não consegue garantir os dogmas cristãos pela via histórica, mas apenas sustenta a crença em Deus. (Ibid. p.247)

Para Ehrard este resultado de Lafitau não deve ser considerado uma falha, mas sim algo que já podia ser de algum modo previsto desde o inicio de seu livro: ao tentar localizar a origem da religião em Adão e Eva o autor corria o risco de trocar a revelação primitiva que ele buscava pela simples revelação natural, o que não se afastava muito da postura deísta. Esta característica da análise de Lafitau parece ficar mais clara se considerarmos a dificuldade (talvez impossibilidade) de se falar de uma revelação nos moldes judaico cristãos sem o livro sagrado. Ora, na tentativa de ampliar a religião cristã aos povos primitivos, através da aplicação de conceitos específicos de forma anacrônica e retroativa, Lafitau acaba, talvez a contragosto, por

se valer de argumentos e atingir os mesmos resultados do partido oposto, o partido dos *philosophes* deístas.

A estratégia de Lafitau era teológica, visto que ele desejava tratar da revelação aos homens depois da queda, mas, apesar de ter anunciado seu objetivo, ele acaba por remeter-se a um período ainda anterior, ao período da criação, ao afirmar que "*o autor da natureza criando o homem a sua imagem, imprime a ideia de si mesmo de uma maneira indelével nos corações mais ferozes e nos espíritos mais grosseiros...*" (Lafitau apud EHRARD, 1970 p. 247 – tradução nossa). Esta marca de Deus nos homens, servirá para mostrar nossa fraqueza e dependência em relação ao criador, como atesta a sequência do texto de Lafitau citado por Ehrard, fraqueza esta que, apesar desta marca divina, será combatida apenas "*por uma retidão natural, fundada sobre as luzes da razão e da consciência*" (Ibid. Id. - tradução nossa). Ou seja, Lafitau apresenta uma imagem humana dependente de Deus, marcada por Ele mas, ao mesmo tempo, fraca e tendo como única arma contra tal fraqueza a razão.

Surge então um impasse: se Deus pode se revelar diretamente a cada indivíduo por meio da razão, por que deve haver a necessidade do recurso à tradição para conhecê-lo? Ou, em outras palavras, qual a necessidade da religião? Ao querer provar a *realidade* da revelação, Lafitau extenua a necessidade dela, visto que, ao fazer a análise etnográfica e histórica da religião e da fé, segundo as palavras de Ehrard "*a revelação perde em substância e sobretudo em mistério, o que ela ganha em extensão.*" (Ibid. P.248 – tradução nossa). Ao universalizar a fé e a revelação divina, a fé cristã, juntamente com seu caráter sagrado se enfraquece justamente devido às suas especificidades histórico culturais que tal universalização põe em segundo plano, pois "*querer a todo preço aproximar do cristianismo as religiões pagãs ou idólatras é necessariamente empobrecer a religião cristã e diluí-la num vago monoteísmo.*" (Ibid. Id. - tradução nossa). A análise de Lafitau, de acordo com a leitura proposta por Ehrard modifica o formato da religião cristã ao ampliar sua abrangência histórica – mesmo que de forma anacrônica – e ao reduzir suas particularidades, seus dogmas e seus detalhes, elementos intrínsecos e necessários a ela, o que faz com que tal modificação não seja muito desejável à fé em questão. Isto pode nos mostrar que, em primeiro lugar, um movimento no sentido de

naturalizar a religião talvez não seja uma boa alternativa para aqueles que pretendem manter uma fé ortodoxa e a estrutura interna da crença religiosa. Em segundo lugar, as ideias de Lafitau e os problemas apontados por Ehrard podem nos levar a considerar que a naturalização da religião leva necessariamente a um processo de dessacralização, ou seja, a história pode se sobrepor à revelação. Aqui, mais uma vez, apesar do intuito de Lafitau, as ideias apresentadas na obra *Moeurs des sauvages américains: comparées aux mœurs des premiers temps* se assemelham em muito à estratégia que veremos presente nas obras de crítica da religião de Voltaire, mas ainda não é a hora de falarmos delas.

Na tentativa de se furtar a este enrosco interpretativo presente nas ideias de Lafitau, que contraria sua intenção inicial, é preciso interpretar certos erros da fé pagã como máscaras de uma verdade velada, ou seja, torna-se necessário aplicar métodos de interpretação cristãos, como a leitura alegórica, a textos pagãos, como dos chineses, por exemplo, distorcendo-os a ponto de eles exprimirem alegoricamente verdades cristãs. Esta estratégia de interpretação alegórica, ainda de acordo com o texto de Ehrard, já era uma velha conhecida dos jansenistas e, talvez por isso, tenha sido acolhida com certa desconfiança por parte dos jesuítas, grupo do qual Lafitau fazia parte. A interpretação figurativa dava margem, como era de se esperar, a vários tipos de abusos e exageros, o que fez com que o seu uso fosse submetido a severas regras no intuito de evitar uma leitura da bíblia que fosse contrária à própria fé que se queria defender, como por exemplo, a possibilidade de reconhecer certos dogmas importantes da religião, como a trindade ou a santidade de cristo, como meras alegorias.

Ao aplicar uma leitura alegórica, ou como Ehrard se refere a ela, uma leitura figurista à historia das religiões, o cavaleiro Ramsay, outro autor da época, não deseja colocar em xeque nenhum dos dogmas cristãos. Comparado a Bayle no que diz respeito a uma mente sempre insatisfeita, Ramsay apresenta em seu pensamento um conjunto de sínteses dissonantes compostas por misticismos mesclados a noções mecanicistas: "*Ramsay desenvolve uma doutrina das mais heterodoxas: revelação primitiva e revelação progressiva descrevem um círculo*

místico no qual se apaga o privilégio da religião judaico-cristã." (Ibid. P.250 – tradução nossa).

As tentativas de demonstrar pelos fatos as leis reveladas desembocariam em um dilema em que de um lado cairíamos em um "monoteísmo abstrato que reduz a revelação a uma religião natural" e de outro lado teríamos um "sincretismo ambicioso e suspeito com a igreja" – e neste ponto chamo a atenção para notarmos que o que está em discussão não é propriamente a tentativa de fundar um pensamento deísta, que é um dos resultados deste dilema (o monoteísmo abstrato), mas sim que o que estes autores buscam é naturalizar a revelação e a religião *cristãs*. Deste modo, o percurso feito por eles acaba por chegar a resultados distintos dos que eles buscavam, que estão ilustrados neste dilema que Ehrard nos sugere.

Tentando colocar em pleno acordo os campos da fé e da razão, os jesuítas acabam por lançar mão de uma posição inconsistente e contrária às suas intenções iniciais, bem como privada de uma análise comparada das religiões e da metafísica, não sendo também capazes de sustentar plenamente sua defesa de uma fé cristã naturalizada. As tentativas cristãs de defesa da fé como as listadas por Ehrard e expostas aqui são mostradas não mais como raciocínios *a priori*, mas como realidades imediatas soando, segundo o autor, como algo muito brutal, reforçando assim a inaptidão dos defensores da fé do meio século, ou antes, a dificuldade em sustentar uma fé religiosa tradicional por uma via histórica e filosófica, dificuldade está que será amplamente explorada por Voltaire nas obras que veremos mais a diante neste capítulo.

Face à incompreensibilidade do homem para si mesmo, o caráter obscuro da fé parece soar mais palatável, e mais ainda, o mistério da revelação pode se apresentar como solução contra as angústias de uma natureza incompreensível. Para Ehrard, o poeta Louis Racine apresenta o impasse da dualidade humana pascaliana em forma de versos alexandrinos. Em seu poema[120] pode-se notar a exposição das contradições da condição humana, contradições tão caras aos jansenistas, ao mesmo tempo em que o poeta desenvolve temas comuns aos

120 Ehrard refere-se aqui ao poema *De la Grâce* (RACINE, 1808, p.15).

deístas e aos cristãos, como a demonstração racional da existência de Deus através do consentimento universal, e a universalidade da lei moral, concluindo que a moral revelada não é contrária à moral racional, mas a torna mais eficaz.

O mesmo tema é desenvolvido pelo abade Mesenguy, em sua *Exposição da doutrina cristã*. Existe uma lei moral primitiva gravada no homem por Deus que é confirmada na revelação. No entanto, a fé é necessária para livrar o homem do risco de ter a razão obscurecida pelo pecado. Conhecer a lei não basta para segui-la, ao mesmo tempo em que a razão não basta para tornar o homem virtuoso de fato. Da necessidade da fé Mesenguy interdita a possibilidade do pagão verdadeiramente virtuoso, visto que o único caminho é cristo. O pecado e a queda, ao que parece, impossibilitam que a moral se ampare apenas na ordem natural, visto que esta é uma ordem passageira e finita, enquanto a verdadeira ordem eterna e imutável estaria em outro nível.

A queda e a ideia do pecado original colocam em questão a própria noção de graça[121]: existiria um estado de natureza plena do homem, recém criado por Deus, no qual ele teria a graça necessariamente? Ou ainda, Deus poderia ter criado Adão sem a graça? Para os jansenistas parece impossível que exista um estado de natureza pré queda sem graça. A criação sem a graça divina seria uma ofensa ao próprio Deus, visto que ele teria criado um ser condenado à danação e sem a possibilidade de se salvar. Deste modo, portanto, a ausência da graça após a queda significaria uma espécie de amputação na própria natureza do homem.

Tal discussão, por mais abstrata que pareça, possuía também um viés prático ao servir de amparo para certas doutrinas morais. O pelagianismo, por exemplo, doutrina considerada herética pela igreja católica, poderia se servir de tal noção para afirmar a responsabilidade individual do homem para a salvação, uma vez que a graça foi perdida após o pecado de Adão. A graça como estado natural permite aos jesuítas, por fim, encarar a natureza humana como capaz de garantir por si só, mesmo que de forma imperfeita, as ações morais, visto que nossa natureza, apesar

121 Graça é um "*dom ou axílio natural proporcionado às pessoas com o intuito de lhes permitir suportar dificuldades encontradas. Acordada por Deus a fim de que os fiéis participem de sua glória na eternidade.*" (AZEVEDO, 2002 p.450)

de corrompida e deteriorada pela queda, ainda se encontra presente. Ela foi alterada, mas não perdida.

O que vimos nas linhas acima pode ser entendido como um emaranhado crescente de discussões teológicas sobre a questão do fundamento da moral e sobre a naturalização da religião. Mais do que isso, este emaranhado reflete e expressa um movimento intelectual presente no século XVIII que, por sua vez, é fruto de uma preocupação filosófica e prática séria. Filosófica pois expressa pressupostos teóricos e correntes de pensamento metafísicos específicos, e prática pois se relaciona de forma direta com doutrinas religiosas e condutas morais baseadas nelas. De todo modo, esta problemática, já quase exaurida nestes embaraços metafísicos parece ainda não resolvida. Como nos diz Ehrard, de forma provocativa, "*eis que se aproxima a hora do combate decisivo...*". (Ibid. p.257 – tradução nossa).

Deus, em sua onipotência, não poderia salvar todos os homens? Ou não quereria, apesar de sua bondade? A imagem de Cristo redentor, bem como as noções de onipotência e bondade divinas nos levam a encarar a salvação universal dos homens como a resposta mais sensata a estas questões.

De acordo com a interpretação de Ehrard que está nos servindo de guia, Pierre Cuppé católico, submisso às autoridades eclesiásticas, acaba indo longe demais, apesar de suas próprias intenções, com seu texto *O céu aberto a todos os homens* ao analisar os dogmas da igreja por um viés lógico. Desta análise Cuppé conclui que pela bondade divina, Deus não poderia ser cruel e reservaria, portanto, as penas eternas do inferno apenas ao anticristo. Montesquieu nas *Cartas persas* através da voz de Usbek, expõe como soa absurdo crer que Deus punirá o homem pelo simples fato de ter professado a religião errada[122]. Marques d'Argens também se posicionará

122 *Que penses−tu des chrétiens, sublime dervis?* (...) *crois−tu qu'ils soient condamnés à des châtiments éternels, et que Dieu les punisse pour n'avoir pas pratiqué une religion qu'il ne leur a pas fait connaître ? Je puis te le dire : j'ai souvent examiné ces chrétiens ; je les ai interrogés pour voir s'ils avaient quelque idée du grand Hali, qui était le plus beau de tous les hommes : j'ai trouvé qu'ils n'en avaient jamais ouï parler.* (MONTESQUIEU, 1964, p. 70). *Que pensas dos cristãos, sublime dervixe?* (...) *Você crê que eles sejam dondenados aos castigos eternos, e que Deus os punia por não ter praticado uma religião que ele não os fez conhecer? Posso te dizer: eu frequentemente examinei os cristão; eu os interroguei para ver se eles tinham alguma ideia do*

contra os castigos eternos mas, desta vez, se pautando nas desproporções entre os delitos e as penas divinas. O abade Sain-Pierre, por fim, considerará que as boas ações terrestres bastam para a salvação. Com estas ideias ganhando cada vez mais força, Ehrard nos diz que o deísmo, antes subterrâneo, passa pouco a pouco a se tornar mais divulgado nos círculos intelectuais franceses. Na verdade, esta apresentação feita por Ehrard de forma quase que catalográfica tem um uso que vai para além da mera erudição do comentador. Tal apresentação mostra, justamente, a escalada do deísmo a partir de uma problemática que se tornava cada mais familiar entre aqueles que pensavam a religião, incluindo-se ai os apologistas religiosos, e não apenas os *philosophes.* Neste sentido, dado o uso de argumentos tradicionalmente deístas e filosóficos, os apologistas da religião acabam por aceitar, às vezes de forma irrefletida, algumas conclusões que tinham em seu cerne a possibilidade de contrariar vários dos dogmas das religiões às quais eles pensavam estar servindo.

Uma das ideias centrais da postura deísta, como podemos ver no texto de Ehrard que estamos seguindo aqui, é a noção de que o próprio deísmo, enquanto uma religião natural, serviria como princípio de união entre todos os homens, algo como um fundo comum a todas as crenças religiosas, ou seja, o deísmo parece se enquadrar muito bem como solução ao impasse que os apologistas tentavam resolver. No entanto, apesar desta característica e do aumento de seu sucesso e divulgação, o deísmo ainda se apresentará fragmentado e equívoco neste período, existindo oposições entre posturas deístas com características distintas.

Teremos, então, deísmos distintos nos mais diversos pensadores ecoando até mesmo nos meios religiosos. Diderot, Voltaire, Rousseau, bem como Marques de Lassay e Shaftesbury apresentarão características peculiares em suas noções de religião natural mas que, para que elas possam ser consideradas como tal, precisam ainda ter um fundo comum. Poderemos colocar neste ponto, então, duas questões: a primeira, obviamente é saber qual é este fundo comum e a segunda é saber se, no fim das contas, a postura deísta não acabaria por permitir que se incorporasse a ela

---

grande Hali, que foi o mais belo de todos os homens: descobri que eles não tinham nunca ouvido falar.

todo tipo de "nuances de religiosidade" tornando-a uma abstração por demais generalizante.

Tendo em vista a falta de rigor e variabilidade de definições sobre o deísmo neste momento do pensamento francês, a postura deísta, se colocada no limite de sua diferenciação com o teísmo, pode mesmo ser comparada à postura cristã no que diz respeito ao seu espiritualismo, pois em certos aspectos se mantém no deísmo crenças em punições e recompensas divinas, o que levaria a aceitação de cultos à divindade e até mesmo concepções de imortalidade da alma ou de uma providência individual, sobretudo no período em que *teísmo* e *deísmo* se apresentavam, em grande medida, como termos intercambiáveis. Tais questões estarão presentes, como bem sabemos, nas obras dos pensadores da primeira metade do século XVIII tendo como patronos de grupos distintos Locke e Descartes, pensadores do século anterior, mas que ainda ecoarão no XVIII. Alma entendida como substância pensante, posição que se filia a Descartes, pode dar margem a noções de imortalidade, enquanto Locke, representado a defesa da possibilidade uma matéria pensante, excluiria a possibilidade de uma alma não tanto pela afirmação certa desta impossibilidade, mas pela dificuldade em conhecer de fato a natureza da alma, razão que Voltaire aderirá até o fim de sua vida e assunto que será tratado apenas por verossimilhanças e probabilidades. Importante notar ainda sobre este ponto que as noções morais do deísmo se relacionam diretamente com a possibilidade ou a não possibilidade de uma alma imortal. Exemplo fornecido por Ehrard é o uso moral da noção da alma imortal por Voltaire nos anos 1730 no que diz respeito ao bem dos homens. Vemos ai que, apesar da posição filosófica de Voltaire levar à possibilidade da alma mortal como a mais provável, ainda assim, por outros motivos a crença em sua mortalidade, como já dissemos, é moralmente necessária.

Teremos deste modo no pensamento de Voltaire uma dicotomia, ou a tomada de dois caminhos distintos, mas paralelos. Por um lado, metafisicamente a alma imortal soa como pouco provável, sendo a materialidade capaz de produzir pensamentos por si, sem a necessidade de um terceiro, no caso a alma, ao mesmo tempo em que ele cogita a possibilidade de uma crença em sua imortalidade, neste

caso, crença adquirida por um viés moral, utilitarista e histórico. As religiões exigem tal crença tornando-a útil para que se possa garantir a moral da população que não pensa (os não filósofos). Deve-se notar que este materialismo mitigado, como é chamado por Maria das Graças[123], em nada contradiz a crença em Deus postulada por Voltaire, mas ao contrário, ainda a garante e amplia, visto que o ser que tudo cria e é todo poder poderia muito bem dar pensamento a matéria sem precisar recorrer ao auxílio de outro elemento para tanto. Temos aqui, portanto, uma tensão no pensamento do autor que não é, necessariamente uma contradição, visto que são dois aspectos distintos de uma mesma ideia, duas visadas de pontos diferentes de um mesmo objeto.

Apesar do materialismo não representar no século XVIII necessariamente uma posição ateia, como vimos no exemplo de Voltaire, deístas e ateus terão vários pontos em comum, dentre eles Ehrard destaca a tendência em mostrar as contradições do cristianismo e da Bíblia, malícias de erudição e o interesse pela psicologia, que irá considerar a alma como um epifenômeno dependente do físico, ao invés de um "ser" alojado no homem. No período deísta de Diderot a questão da alma também estará presente nos seus *Pensamentos filosóficos* sem que ele nos apresente algo que vá além do que Voltaire desenvolveu sobre o tema. "*O deísta assegura a existência de Deus, a imortalidade da alma e suas consequências*" mas "*o que não foi jamais posto em questão não pode ser provado. O ceticismo é, portanto, o primeiro passo para a verdade.*" (Diderot apud EHRARD, 1970 p. 263 – tradução nossa).

Diderot parece dar um passo atrás ao não poder afirmar nem mesmo a fé em um Deus que pune e recompensa, mantendo-se, em seu período deísta, filiado apenas a uma noção de um Deus organizador e criador do universo. Quando progredir no assunto, Diderot o fará no sentido do materialismo, cada vez mais, tratando da alma como um médico ou um anatomista, mostrando-a cada vez mais dependente do físico. É destas incertezas que rondam ainda neste período o termo DEÍSMO, que acabam por tornar o conceito amplo o suficiente para receber diversas leituras, que Voltaire irá fazer uma mudança conceitual estratégica e se filiará ao

123 *Cf.* A tentação materialista de Voltaire, NASCIMENTO, 1988.

termo TEÍSMO, que, como vimos no capítulo anterior, tornará o termo mais preciso e seu uso mais restrito.

Lefranc de Pompignan, para retomar sua definição, chamará de Teístas "*Aqueles que creem não somente na existência de Deus, mas ainda na obrigação de lhe render um culto, na lei natural da qual ele é a fonte, no livre arbítrio do homem*[124]*, na imortalidade da alma, nas penas e nas recompensas de uma outra vida.*" . (Pompignan *apud* EHRARD, 1970 p.264 – tradução nossa).

Vemos ai uma definição bem mais precisa do termo, excluindo assim, varias posições como a Diderot, por exemplo. Enquanto o teísta deve professar o conjunto de crenças exposto por Pompignan, o deísta se limitará à crença em Deus mas, apesar destas distinções ainda permanecem pontos de contato entre os dois conceitos como, por exemplo, a laicidade, a tolerância, a prática da virtude e o perigo que ambos ainda representam para o cristianismo.

A tolerância será, sem dúvida, um dos principais elementos desta lista que unifica deístas e teístas como adeptos da religião natural. Entendida como a rejeição dos dogmas individuais de cada religião em benefício de práticas universais, a tolerância deísta será um tanto quanto polêmica se comparada àquela professada por Ramsay, que seria justamente o contrário, aceitar todo tipo de religião. A tolerância deísta agirá diretamente nos dogmas da fé. Montesquieu, por exemplo, aceitará as cerimônias de manifestação de fé distintas, mas irá considerar estas manifestações sempre como convenções, sendo a única universal a profissão do amor a Deus. As nuances dos cultos dos diferentes povos não fazem parte do culto pregado pela religião natural que, segundo Ehrard "*ignora as práticas individuais ou coletivas que as religiões reveladas impõem aos seus fieis.*" (Ibid. p. 265 – tradução nossa), ou seja, as religiões tradicionais impõem um grande número de convenções, tornados dogmas, que servem de regras e guias para as práticas dos fiéis

124 Devemos notar que o livre arbítrio será algo que Voltaire verá como problemático, principalemente se nos remetermos aos textos de velhice, nos quais Deus é visto como o princípio de ação que age constantemente no mundo e no homem, veremos que a liberdade humana é extremamente limitada.

afastando-os das verdades naturais que devem ser expressas pela religião natural, entenda-se, deísmo.

Dentre outros pontos, é desta característica da religião natural - a redução dos dogmas - que devemos a admiração de Voltaire pelos quakers ingleses. Uma religião sem sacerdotes, com um número mínimo de dogmas será aquela dentre as tradicionais que, sem dúvida, mais se aproxima da religião natural e será aquela com a qual gostaríamos de começar a analisar mais pontualmente a crítica voltairiana das religiões. O panorama fornecido por Ehrard que vimos nas linhas acima nos serviu como um cenário histórico do desenvolvimento da questão que está intimamente ligada ao pensamento de Voltaire no que diz respeito à análise do fenômeno religioso e podemos dizer, sem medo de errar, que o autor do *Tratado de Metafísica* era grande conhecedor desta discussão esboçada, como dissemos, de forma catalográfica na obra de Ehrard.

Deixando de lado, portanto, o texto de Ehrard e a miríade de autores que ele nos apresenta como elementos gravitando em torno de um ponto central representado pela formação da religião natural, veremos a partir daqui como deísmo e teísmo se articulam em Voltaire e tentaremos mostrar em que sentido o teísmo se expressará em última instância como a religião mais excelente em contraposição a todas as outras, às quais Voltaire dirigirá suas críticas. Neste processo, devemos ter em mente que a construção do teísmo é importante para atingir um fim que já foi apresentado por nós no capítulo anterior, a saber, dar conta, apesar de não solucionar por completo, do sofrimento do indivíduo após o deslocamento do problema do mal do âmbito cosmológico para o pessoal.

6.2 A CRÍTICA DE VOLTAIRE

De um modo geral, quando falamos da crítica de Voltaire sobre as religiões, devemos ter em mente que o resultado final de tal crítica não é a exclusão total de qualquer tipo de pensamento religioso. Pensamos ser mais coerente entender a

crítica do autor como uma espécie de "filtro", ou seja, quando Voltaire combate os abusos das religiões, ele não pretende com isso sugerir uma sociedade livre da instituição religião, o que acreditamos ter ficado claro através do que comentamos nos capítulos acima, mas sim apresentar modelos de religião e de pensamento religioso que se mostrem como superiores àqueles criticados, que levam a posturas extremamente intolerantes ou se pautam em absurdos. Neste sentido, talvez não será incorreto aceitar que por trás das críticas às religiões apresentadas por nosso autor reside um movimento de sugestão de uma religião adequada. Isso parece fazer sentido sobretudo se aceitarmos como pressuposto desta crítica o fato de que a religião é utilizada como fundamento garantia da moral, ou seja, a religião é socialmente importante e, por isso, é exigida e apresentada como algo útil ao gênero humano. Caberá, portanto, neste ponto de nossa tese, apresentarmos os elementos que são criticados por Voltaire no pensamento religioso em geral e os dogmas que o autor rejeita como falhos, ridículos ou até mesmo daninhos aos homens, em contrapartida àqueles que serviriam para o bem da sociedade e do povo. Neste último grupo, veremos que existe um pequeno número de vertentes religiosas que despertam a simpatia do Patriarca de Ferney, sobretudo o teísmo e os quakers. [125]

Ao falarmos da simpatia de Voltaire em relação aos quakers, devemos nos remeter, de início, às *Cartas Inglesas*. Ali já se apresentam vários elementos constitutivos desta religião que tanto se assemelha aos princípios do teísmo. Durante seu exílio na Inglaterra, conta-nos o autor na primeira carta, a história do povo inglês desperta sua curiosidade. Para investigar tal povo, nosso autor procura "*um dos mais célebres quacres da Inglaterra, que, após trinta anos de comércio,*

125 Neste capítulo de nosso texto gostaríamos de frisar a abordagem histórica da crítica às religiões, abordagem esta que, neste momento, se sobrepõe a um procedimento propriamente metafísico. Neste sentido, acreditamos que este elemento percebido nas obras de Voltaire sobre crítica das religiões nos mostra que há, no fundo da discussão, uma divisão de campos teóricos . Ao falar de Deus, tanto nos textos jovens quanto nos da velhice, a via é a metafísica, e esta investigação terá seus reflexos também no campo da moral, sobretudo no que diz respeito ao fundamento princípio. Por outro lado, ao falar da religião propriamente dita, o caminho é outro. A investigação deverá ser levada a cabo pela via da história, da análise dos costumes e das tradições, caminho este que também chegará em um horizonte moral, visto que as religiões atuam como fundamento garantia. Teremos, portanto, duas vias diversas que se encaminham para dois aspectos também diversos de um mesmo horizonte, que é a moral.

soubera impor limites à sua fortuna e aos seus desejos, retirando-se para um campo próximo de Londres" (VOLTAIRE, 1973 A p.09). O tal quaker consultado por Voltaire era

> *um velhote viçoso que nunca ficara doente porque jamais conhecera paixões e intemperança. Em toda minha vida nunca vi um ar mais nobre nem mais acolhedor do que o seu. Estava vestido, como todos os de sua religião, com uma roupa sem pregas nos lados, sem botões nos bolsos e nas mangas, trazendo um chapelão de abas caídas, como o de nossos eclesiásticos. Recebeu-me de chapéu, adiantou-se até mim sem inclinar o corpo, e, no entanto, havia mais delicadeza no ar franco e humano de seu rosto do que aquela presente no hábito de puxar uma perna para trás da outra e de carregar na mão aquilo que foi feito para cobrir a cabeça.* (Ibid. Id.)

Nesta descrição do religioso inglês vemos um tom elogioso, explicitando algumas das virtudes deste homem, ao mesmo tempo em que os costumes franceses são ridicularizados diante da postura franca e honesta do quaker. Mas, entretanto, não é o homem em si que nos importa, mas sim a religião seguida por ele. Se este "velhote viçoso" age da forma elogiosa tal qual a descrita por Voltaire, sua ação só é destacada por ser reflexo da religião seguida por ele. Neste sentido, a França com seus costumes excêntricos e exagerados serve como contraponto católico à Inglaterra.

Seguindo em seu diálogo com o religioso, o francês[126] começa a questioná-lo sobre os dogmas e costumes de sua religião, e neste diálogo podemos notar que além de honesto e virtuoso, o quaker é também muito espirituoso. A primeira questão apresentada pelo francês, representando o lado católico nesta discussão, é sobre o batismo. Ao ouvir o quaker responder que não era batizado, o francês católico dá um sobressalto: "'*Como? Raios!' Retorqui. 'Então não sois cristão?*'" (Ibid. Id.), dando-nos a entender que o pensamento católico, amparado em seus dogmas, vincula diretamente a condição de cristão à condição de batizado, ao que o quaker responde que para ele, na verdade, ser cristão está muito além de receber

126 Devemos notar que o diálogo que se segue na primeira carta das *Cartas Inglesas* apresenta um interlocutor que pode não ser o próprio Voltaire, apesar de ter sido ele o exilado real que foi até a Inglaterra. Dizemos isso pois o personagem francês das cartas apresenta uma postura radical e muito católica, o que acreditamos ser um artifício do autor para ressaltar os lados da discussão ai apresentada, e não uma transcrição literal do que realmente ocorreu.

água salgada na cabeça, visto que eles são discípulos de Cristo, e não de João Batista. Neste sentido, ainda contrariando o católico francês, o quaker diz que, sendo o batismo condição para ser cristão ao mesmo tempo em que é um costume judaico, o cristão deverá também ser circuncidado. Ora, o quaker conclui sua resposta afirmando "*Pois bem meu amigo, és cristão sem seres circunciso e eu, sem ser batizado*" (Ibid. p.10).

O diálogo ainda segue por mais algumas linhas sempre retratando os costumes da religião quaker em contraponto ao catolicismo. Aquela, simples, enxuta e com poucos dogmas, esta, constituída por um punhado de elementos arbitrários que dirigem o comportamento de seus fieis e guiam a fé através de práticas excêntricas e, muitas vezes, vazias de sentido. O que devemos extrair deste diálogo, através das palavras do quaker, é justamente a ideia de uma religião instituída, cristã e, importante frisar, *revelada,* que se apresenta com um número muito pequeno de dogmas, sendo uma religião mais próxima da fonte pura e natural de toda a religiosidade, que será o teísmo. Mais que isso, a religião quaker, a nos fiarmos no relato do personagem inglês, preza pela tolerância e não possui sacerdotes, sendo cada um de seus membros capaz de se relacionar diretamente com Deus. Ora, neste sentido, a relação direta entre o homem e Deus é expressa pelo velho quaker de forma muito semelhante ao pensamento de Malebranche, que será profundamente analisado por Voltaire, como vimos nos capítulos acima, apenas em seus textos tardios. Sobre a revelação imediata de Deus aos homens o quaker dirá:

> *Quando moves um de teus membros, é tua própria força que o mexe? Não, sem dúvida, pois tal membro frequentemente possui movimentos involuntários. É, portanto, aquele que criou teu corpo de terra que o faz mover-se. E as ideias que tens na alma? Por acaso serias tu o seu formador? Menos ainda, pois surgem mesmo contra a tua vontade* (...) (Ibid. p.11)

Ao que o interlocutor francês exclama "*Ei! Aí está o mais genuíno Padre Malebranche"* (Ibid.Id.).

O que nos cabe frisar no elogio dos quakers presente nas *Cartas Inglesas* é, justamente, sua proximidade com uma religião natural, teísta, simples e pura. Entretanto, devemos ressaltar, ela ainda não é o próprio teísmo. Ela se ampara nos

evangelhos, no livro sagrado como um todo e, por isso, está passível das críticas suscitadas por Voltaire contra a Bíblia, sobretudo contra o antigo testamento. Tais críticas devem ser vistas com certo cuidado e algumas ressalvas se quisermos manter a coerência do que propomos anteriormente, a saber, a utilidade e a necessidade do uso da religião. Voltaire expressa literalmente que é preferível alguma religião a religião nenhuma[127], no entanto existem religiões melhores do que outras. Ora, o catolicismo, bem como a maior parte das religiões cristãs tradicionais, ao ampararem-se nos livros sagrados e em seus dogmas arbitrários, constituem-se como grande perigo na medida em que estão presentes nas sociedades. O maior destes perigos é a intolerância religiosa, origem da maior parte dos males e das guerras de religião. Eis a razão de ser da crítica voltairiana contra o cristianismo, contra o livro sagrado e contra a grande tríade monoteísta tradicional.

Bem entendidos os motivos da crítica religiosa e considerando que nosso autor não pretende com isso favorecer o ateísmo ou postular uma sociedade livre de religiões, gostaríamos de mostrar a seguir os passos desta crítica, seus principais elementos e em que medida ela apresenta as religiões tradicionais como opostas ao teísmo. Os elementos que constituem esta crítica de Voltaire encontram-se diluídos em vários textos, mas daremos destaque a alguns verbetes do *Dicionário Filosófico* e a alguns textos dos quais o tema específico é justamente esta crítica.

Em sentido amplo, podemos dizer que a crítica de Voltaire contra as religiões tradicionais se divide em duas frentes. Uma vez que um ponto em comum entre estas religiões criticadas é o seu caráter revelado e considerando que a revelação se dá, principalmente, através do livro sagrado, a primeira frente de crítica de nosso autor é, justamente, os livros sagrados, sobretudo a bíblia. A estratégia de Voltaire aqui será mostrar passagens bíblicas que contrariam a moral e o bom senso, constatando que uma religião pautada neste tipo de revelação deverá se mostrar necessariamente problemática. O outro caminho utilizado pelo autor para criticar as religiões tradicionais é o que chamaremos de crítica do dogma, que será amparada na apresentação de elementos religiosos alheios até mesmo ao livro sagrado, mas que se erigiram durante a história através dos dogmas e costumes impostos pela

127 *Cf.* p.97 da presente tese.

religião que visam regular e direcionar a crença e o comportamento dos adeptos destas religiões.

A dedicação de Voltaire em criticar o Livro sagrado pode ser percebida já em uma primeira passada de olhos sobre o índice da obra *Exame importante de Milorde Bolingbroke ou O túmulo do fanatismo*, de 1766. A divisão desta obra deixa bem marcado os elementos que serão criticados aqui. Moisés e os livros a ele atribuídos, o Gênesis, o conjunto do pentateuco, os costumes judaicos expressos no livro sagrado, entre outros temas pontuais sempre indicados com referências bíblicas. O *Túmulo do fanatismo* apresenta, já em seu prefácio, elementos de extrema importância para entendermos o espírito da crítica de Voltaire. Tendo em vista a importância da figura divina para nosso autor e o papel da religião em seu pensamento, a crítica torna-se necessária para que se possa selecionar o melhor caminho dentre tantos disponíveis. Assim, no prefácio da obra supracitada podemos ler uma exortação do autor:

> *A ambição de dominar os espíritos é uma das mais fortes paixões. Um teólogo, um missionário, um partidarista quer conquistar como um príncipe; e há muito mais seitas no mundo do que soberanias. A quem submeterei minh'alma? Serei cristão por ser de Londres ou de Madri? Serei muçulmano por ter nascido na Turquia? Devo pensar apenas por mim e para mim; a escolha de uma religião é do meu maior interesse. Tu adoras um Deus por Maomé; e tu pelo grande lama; e tu, pelo papa. Eh, infeliz! Adora um Deus por tua própria razão.* (VOLTAIRE, 2006 B p.05).

O que lemos na passagem acima é um conjunto de elementos importantes que balizam a crítica de Voltaire. Em primeiro lugar, devemos atentar ao fato de que as religiões tradicionais já são mostradas ai como arbitrárias, circunscritas ao contexto geográfico, e não como necessariamente reveladas. A exortação de Voltaire irá, então, no sentido de sugerir ao leitor que a escolha da religião se paute na razão, ou seja, que não seja de forma tradicional, de acordo com a comunidade na qual o indivíduo que busca a religião nasceu, mas sim que ele seja capaz de refletir e analisar filosoficamente a questão para escolher adequadamente. Importante frisar também, que tal escolha não parece descartada na passagem acima. Ao afirmar que

o processo de escolha de uma religião o interessa, podemos assumir que ai está pressuposto a importância social da religião à qual nos referimos algumas linhas acima. Ora, se retomarmos a passagem do *Tratado sobre a tolerância*[128], escrito apenas quatro anos antes do *Túmulo do Fanatismo,* teremos elementos para justificar esta nossa última afirmação.

Uma análise racional das religiões exigirá, portanto, uma leitura atenta e crítica das grandes tradições monoteístas e, na verdade, a simples existência de várias tradições diferentes e discordantes entre si, várias seitas que se afastam uma das outras mesmo inseridas no cristianismo, basta a Voltaire para que ele considere tais crenças falsas. Para garantir este raciocínio, nosso autor se pauta na universalidade e homogeneidade das leis naturais, advindas de Deus. Ora, se as religiões fossem, de fato, oriundas de um único e verdadeiro Deus (lembremos que para o autor não pode haver mais de um Deus), a fé deveria ser também homogênea, assim como as leis da natureza advindas Dele. O que há de comum dentre os homens é, na verdade, a razão, e não as tradições religiosas. Neste sentido, seguindo o argumento do autor, o que pode levar a um conhecimento real e verdadeiro da divindade é a análise racional, e não os caminhos tradicionais da religião impostos por via de dogmas.[129]

Voltaire estabelecerá deste modo, uma distinção entre os princípios da crença em Deus e as religiões que se estabelecerão. "*Os princípios da razão universal são comuns a todas as nações civilizadas, todas reconhecem um Deus* (...)" (Ibid. p.07) e simbolizam o fundamento correto e racional da crença. Por outro lado, o estabelecimento das religiões e seus dogmas serão considerados afastados deste

---

128 "*Tal é a fraqueza do gênero humano e tal a sua perversidade que, indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinaots, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio e, ainda que possa ter sido ridículo fazer sacrifícios aos faunos, nunfas e naiades, era bem mais razoável e útil adorar essas imagens fantasiosas da Divindade do que iver no ateísmo.* (...). *Em qualquer lugar em que houver uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; as leis reprimem os crimes conhecidos, enquanto a religião se encarrega dos crimes secretos.*" (VOLTAIRE, 2010, p.103)

129 Cf. Voltaire, 2006B p. 7

fundamento real. Tal afastamento é o que se pretende mostrar ao criticar tais tradições[130].

Dizíamos que a crítica contra as religiões apresentada por Voltaire se pauta, principalmente, em duas frentes: a crítica dos livros sagrados, ou seja, a crítica ao que está exposto textualmente na bíblia e, por outro lado, a crítica dos costumes religiosos, que não estão necessariamente expostos na bíblia mas são práticas comuns aos fiéis de determinada crença. Um bom exemplo destas duas frentes de crítica atuando de forma direta esta também presente na obra *O túmulo do fanatismo*, cujo início se dedica a por em questão uma das figuras fundadoras da religião judaico-cristã, Moisés. A crítica contra o patriarca do antigo testamento se direciona tanto no sentido de apresentar os absurdos da narrativa de sua história presente no gênesis e no êxodo, quanto no fato de colocar em questão a própria autoria destes livros, atribuída a ele.

Sempre de modo analítico, histórico e racional, Voltaire levantará questões das mais óbvias às mais intrincadas contra a figura do patriarca bíblico, questionando, por exemplo, como poderia ele ter feito gravar na pedra, como afirma a tradição, o pentateuco, sendo que no deserto não havia nem mesmo alfaiates? (VOLTAIRE, 2006b p.10) Passagens como esta, que apelam ao bom senso do leitor contra fatos que soam absurdos, são apresentados lado a lado com trechos de análise textual da bíblia mostrando várias contradições internas ao texto, o que parece convencer Voltaire de que, na verdade, o autor bíblico não é aquele que a tradição prega, mas sim que tal texto é um apanhado de recortes incoerentes que se juntaram com o passar do tempo. Tais incoerências, além de colocar em xeque qualquer pretensão

130 Como dissemos anteriormente, na maioria dos textos de Voltaire o ponto ao qual o autor dirige sua crítica são as grandes religiões monoteístas mas, entretanto, seu principal interesse será o cristianismo. Obviamente, devido à proximidade com tal tradição, esta escolha de Voltaire nos parece razoável. No próprio texto em que estamos analisando, *O túmulo do fanatismo*, o autor justifica sua escolha por esta mesma razão: "*Que os japoneses examinem como os dairis os subjugaram por tanto tempo; que os tártaros sirvam-se de sua razão para avaliar se o grande lama é imortal; que os turcos julguem seu* Alcorão; *mas nós, cristãos, examinemos nosso* Evangelho." (Ibid. Id.)

de caráter argumentativo ao texto sagrado, mostra também que ele não passa de uma "*mentira grosseira, uma fábula absurda*" (Ibid. p.11)[131]

As críticas vão se desdobrando no *Túmulo do fanatismo* e vão ganhando maior vulto a cada página. A própria existência de Moisés é apresentada como duvidosa. Voltaire apresenta Moisés como uma figura semelhante a Merlin, da lenda de Arthur, ou seja, mera fábula inventada por povos antigos, e este tipo de afirmação do autor não é mera crítica infundada mas sim amparada em fatos. Como poderia uma figura que liderou o povo judaico não ser mencionado em nenhum relato egípcio ou grego, povos contemporâneos aos judeus? Mais do que isso, o silêncio dos outros povos não basta para afogar a figura de Moisés, de modo que Voltaire vai além e sugere que, na verdade, o personagem do patriarca dos judeus seria um plágio de um mito árabe de Baco, também chamado Missen, nome muito semelhante a *Moisés.* Segundo nosso autor, vários dos prodígios atribuídos à Moisés estão presentes nos relatos do Baco árabe, como é o caso do cajado que se transforma em cobra, do fato de ser salvo em um cesto quando criança, da travessia do mar vermelho, etc. (Ibid. p.13). Somando-se a estes indícios históricos de plágio mais incoerências da narrativa, podemos afirmar que a figura de Moisés é colocada em questão por Voltaire de forma dura e direta. [132]

131 Só no capítulo sobre a autoria de Moisés ja podemos ver passagens como por exemplo a abertura do Deuteronômio, na qual podemos ler "*Estas são as palavras que Moisés pronunciou na banda além do Jordão*" ao mesmo tempo em que no próprio Deuteronômio, um pouco mais a frente, lemos que Deus ordena a Moisés a nunca atravessar o Jordão. Incoerências como estas ou como as várias anacronias presentes no texto são frequentes, segundo Voltaire.

132 Apesar de extremamente interessantes e curiosas, não vem ao caso citar todas as incoerências textuais bíblicas expostas por Voltaire, algo que pode ser facilmente conhecido na leitura da obra em questão. Citaremos apenas algumas no intúito de mostrar o espírito da critica realizada pelo autor do *Túmulo do fanatismo*. Ele questiona, por exemplo, como os egípcios poderiam perseguir Moisés montados em cavalos após Deus ter exterminado, segundo o relato, todos os animais do Egito. Qual o sentido da fuga de Moisés, sendo que o anjo de Deus teria matado todos os primogênitos egípcios e sendo que o número de judeus, de acordo com a contagem bíblica, era muito maior do que a população egípcia? Não teria sido mais conveniente ter tomado o país? Ao invés disso, Moisés prefere fugir e vagar pelo deserto ao invés de ficar nas terras férteis à margem do Nilo. (VOLTAIRE, 2006b p.13-14). Tais incoerências não representariam o menor problema caso o texto em questão fosse uma fábula, ou seja, o problema não é a incoerência em si mesma, mas sim o fato de que tais narrativas não fazem sentido quando pretende-se dar ao texto um caráter histórico e realista, como é o caso no pensamento religioso que assume o pentateuco como livro sagrado.

Colocada em questão a autoria e a própria realidade da figura de Moisés, o próximo passo é por em dúvida o caráter sagrado dos textos judaicos. Ainda circunscrito ao velho testamento, Voltaire apresenta, de forma um tanto dura, convenhamos, uma incoerência entre a divindade e a inferioridade cultural do povo judeu. Aqui o que é colocado em questão é o suposto absurdo de que Deus tenha escolhido um "*pequeno povo de ladrões*" (Ibid. p.17) como seu povo eleito. Argumento preconceituoso? Podemos assumir que sim, entretanto, o ponto central aqui , ao falar da inferioridade judaica, é o fato de que algo essencial aos olhos de Voltaire na formação de um pensamento religioso estava ausente na cultura judaica: a crença na imortalidade da alma.

A ideia útil da imortalidade da alma é um dos principais conceitos que deve se apresentar de forma a justificar a imagem de um Deus recompensador e vingador que, por sua vez, é necessário na formação de um pensamento religioso que sirva de fundamento garantia à moral, ou seja, é a crença da alma imortal que faz com que a religião tenha sua utilidade. Isso deve ficar mais claro se lembrarmos que na pequena história da religião apresentada por Voltaire e comentada por nós acima[133], o ponto crucial do surgimento de uma religiosidade mais refletida depende da crença em um Deus que pune e recompensa, o que torna a ideia da imortalidade da alma algo útil ao gênero humano. Neste sentido, o povo judeu tinha uma grande desvantagem em relação aos sírios, aos egípcios, aos caldeus e aos fenícios, seus vizinhos, uma vez que estes últimos já possuíam bem estabelecida em seus mitos uma noção de punições e recompensas amparadas na imortalidade da alma. Seria possível, Voltaire se questiona, que Deus teria se esquecido de revelar ao seu povo eleito um detalhe tão importante? Este detalhe soa ainda mais absurdo para nosso autor ao considerarmos que, segundo ele nos diz, Deus teria se dedicado a prescrever várias outras regras e procedimentos ao seu povo, como a circuncisão, a forma de comer, a forma de dormir e até mesmo "*a forma de defecar no deserto*" (Ibid. p.18) em detrimento ao dogma da vida futura.

Apresentando-se de forma incoerente e com autoria duvidosa, o pentateuco se mostra através da crítica voltairiana como um conjunto de textos e recortes de

133 *Cf.* p. 95 da presente tese.

lendas anteriores e cópias de outros povos. Talvez uma criação coletiva popular, tal qual várias das lendas e fábulas conhecidas, os primeiros livros bíblicos se mostram como cópias e plágios de elementos sumérios, árabes e fenícios. Noções importantes para a tradição judaico-cristã como o batismo, a circuncisão e o jejum encontram fontes mais antigas em relação aos relatos do pentateuco. Ora, mas qual o sentido desta insistência de Voltaire em mostrar os plágios cometidos pelos judeus? Seria apenas implicância de um autor que não simpatiza com um determinado povo? Acreditamos que esta resposta seria simplificar demais o sentido desta crítica.

O que devemos ter em mente neste momento da crítica às religiões desenvolvida no *Túmulo do fanatismo* é que o povo judeu é criticado não apenas em si mesmo, tendo como alvo sua própria cultura, mas o que está por trás da cultura judaica é a própria cultura europeia do século XVIII. O povo judeu é o berço do antigo testamento e, de certa forma, a incubadora do cristianismo. Deste modo, ao mostrar que os elementos que constituíram a cultura deste povo são plágios e imitações de outros mitos e outros povos Voltaire ataca diretamente a ideia de um cristianismo revelado e amparado em profecias ditadas por Deus aos patriarcas e aos profetas. Na verdade, a crítica nos mostra que o núcleo mais antigo da religião cristã foi incorporado culturalmente. Não houve revelação direta de Deus, mas sim adaptações através da história. Acreditamos que este tipo de entendimento do real sentido da crítica de Voltaire é algo essencial para manter a seriedade desta crítica e nos dar a possibilidade de se esquivar de uma falsa imagem de mera crítica cultural revestida de preconceito e, por que não dizer, racismo[134].

134 Sobre a discussão a respeito do ataque de Voltaire contra os judeus e sua acusação de racismo ver *Etait-ce la faute à Voltaire? Le Patriarche de Ferney devant le tribunal des intellectuels juifs* de Léonard Rosmarin (1993). No artigo em questão podemos ler uma passagem em que o autor corrobora nossa afirmação de que, na verdade, ao atacar o povo judeu, o grande alvo de Voltaire é o cristianismo e a igreja da época: "*Mais il suffit de suivre la montée de la colère du philosophe pour comprendre qu'il vise moins les Israélites et leur Dieu croque-mitaine, approbateur de turpitudes, que l'église catholique de son temps et sa persistance à voir dans des histoires grotesques une révélation divine* (...). *Et c'est là précisément ce qui révolte Voltaire: une institution ecclésiastique, à l'époque des Lumières, chérissant comme des vérités absolues des mensonges aberrants et monstrueux. Ainsi, chaque fois qu'il se déchaîne contre le peuple de l'Ancien Testament, c'est, au fond, l'Infâme qu'il continue à pourfendre*." (ROSMARIN, Op. Cit. p.76).

As adaptações históricas realizadas pelo povo judeu e presentes no pentateuco seguem sendo apresentadas.[135] O próprio título do capítulo V do *Túmulo do Fanatismo* já nos revela que na verdade os judeus "*pegaram tudo das outras nações*" (Ibid. p.23). Segundo Voltaire, todos os elementos desta tradição são copiados, até mesmo o nome de seus Deus, Jeová, que nos remete ao nome inefável do Deus fenício. Dos sincretismos aos costumes deturpados, a Bíblia se revela como um livro repleto de relatos abomináveis que, segundo a tradição, nos levaria pela genealogia à Jesus, figura máxima do cristianismo e que também não sai ilesa desta crítica.

Diferente de Moisés, a figura histórica de Jesus não é colocada em questão por Voltaire, entretanto, os relatos de milagres são apresentados como tão absurdos quanto as passagens do antigo testamento. Sobre estes milagres[136], Voltaire também encontra referências anteriores aos relatos bíblicos que seriam as fontes primárias destas narrativas. No caso de Jesus, seus milagres seriam em mesmo número dos prodígios presentes na obra *Metamorfoses* de Ovídio (Ibid. p.59), enquanto que a narrativa da concepção de Maria se remete a um relato paralelo aos evangelhos, conhecido por *Sepher Toldos Jeschut*, no qual o nascimento de Jesus é retratado como fruto de um adultério.

---

135 Da narrativa bíblica exposta por Voltaire não poderiamos deixar de citar mais alguns elementos que dão volume à crítica do autor: ataque e morte de inocentes, atos desarazoados cometidos por profetas após ordens divinas, como dormir de um lado só do corpo por vários dias, assar pão em fezes, adultérios, prostituição, etc. (VOLTAIRE 2006b. p.36).

136 A respeito dos milagres de forma geral, Voltaire lança mão de um argumento simples e generalizante que pretende mostrar a incompatibilidade entre eles e uma ideia de um Deus inteligente, poderoso e criador de toda a natureza. Visto que o milagre é considerado como algo sem explicação e como uma quebra na ordem natural das coisas, ordem esta criada por Deus, ele, o milagre, representaria uma quebra da própria racionalidade divina, o que significa que Deus teria alterado a ordem perfeita que ele mesmo criou anteriormente. A forma adequada de entender os pretensos milagres seria, ainda segundo Voltaire, considerá-los como elementes perfeitamente inscritos dentro da ordem natural mas que, entretanto, não sabemos suas causas. Isso não quer dizer que tais causas não existam ou que sejam derivadas diretamente de uma ação de excessão de Deus, mas sim que nossa inteligência limitada é incapaz de percebê-las inserida na grande ordenação do mundo. Sobre esta discussão, ver as *Questões sobre os Milagres,* obra na qual o autor apresenta uma série de cartas fictícias discutindo estes elementos dos pretensos milagres.

Analisando os relatos dos evangelhos, as ações dos apóstolos e a história de Jesus bem como o estabelecimento do cristianismo como religião, a análise de Voltaire se direcionará para um ponto mais grave da doutrina cristã, representado pela intolerância pregada pelos primeiros cristão. Neste sentido, o cristianismo nascente terá uma postura que não aceitará seus opositores, o que levará, apesar de sua inicial minoria, à queda do império romano. Religião apresentada como perigosa, pobre e intolerante, elementos intimamente relacionados na fé cristã primitiva, se estabelece e se desenvolve apenas porque é para o povo e feita pelo povo, e "*para conduzir o vulgo não se precisa de melhores raciocínios.*" (Ibid. p.89). Se lembrarmos que o termo *povo* tem geralmente conotação pejorativa nas obras de Voltaire, veremos que o papel do vulgo será central. A inocência e a ignorância servirão de terreno fértil para germinar e crescer as ideias criadas pelos fabuladores. Milagres, curas e demais prodígios se propagarão na massa popular e logo se tornarão lugar comum na fala do novo povo cristão. A própria pregação de Paulo de Tarso, segundo a análise feita por Voltaire ainda no *Túmulo do fanatismo,* será pautada em discursos de medo, tirania e extorsão. É notável nesta crítica ao cristianismo que, apesar do papel de fundamento garantia desempenhado pelas religiões, parece-nos que a fé cristã não dará conta deste objetivo, visto que, ao invés de garantir a moral entre os homens ela acabaria por destruir a coesão social ao perverter as leis estabelecidas.

A conclusão do *Túmulo do fanatismo*, após passar pelo velho e novo testamentos, é radical:

> "*Concluo que todo homem sensato, todo homem de bem, deve ter horror à seita cristã.* O grande nome de teísta, que não se reverencia o suficiente, *é o único nome que se deve aceitar. O único evangelho que se deve ler é o grande livro da natureza. A única religião que se deve professar é a de* adorar a Deus e ser um homem honesto*. É tão impossível que essa religião pura e eterna produza o mal quanto era impossível que o fanatismo cristão não o fizesse.* " (Ibid. p.157)

Esta conclusão nos mostra duas coisas: por um lado uma rejeição direta e firme do pensamento religioso de vertente judaico-cristão, o que parece ter ficado claro através das críticas ao livro sagrado. Por outro lado, vemos que alguma religião se mantém, o que reforça nossa afirmação anterior de que o objetivo de Voltaire ao realizar este tipo de crítica não é excluir qualquer religião da sociedade, mas sim delimitar ou purificar o pensamento religioso que é necessário socialmente. O que resulta desta discussão, ao nosso ver é a necessidade de correção da religião, e não sua derrocada completa. A religião tradicional é falha e perigosa, mas, perguntamos com Voltaire, o que deve ser colocado em seu lugar? A resposta dada pelo autor é "*Deus, a verdade, a virtude, leis, penas e recompensas. Pregai a probidade e não o dogma.*" (Ibid. p.158). Como será feita esta correção? Voltaire também nos responde esta pergunta: "*Quanto mais esclarecidos forem os leigos, menos mal poderão fazer os padres. Tentemos esclarecê-los, fazê-los corar com seus erros e levá-los pouco a pouco a serem cidadãos*" (Ibid. p.159). Ou seja, a educação e o esclarecimento são o caminho que leva o homem ao processo de reforma religiosa tão necessária, não eliminando a religiosidade, mas substituindo o pensamento pobre e dogmático proposto pelas correntes tradicionais por um pensamento puro, refletido, racional e amparado na natureza.

Sobre esta conclusão apresentada por Voltaire no *Túmulo do fanatismo* podemos fazer um interessante paralelo com o final da obra *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação.* Neste texto de maturidade de nosso autor, após ter percorrido vários elementos da discussão sobre Deus, apresentando-o, como sabemos, como uma divindade essencialmente agente, eterna e poderosa, alguns personagens surgem no texto tecendo comentários sobre Deus relacionando-o com diversas possibilidades de posturas religiosas. Veremos o discurso[137] de um ateu, de um maniqueu, de um judeu, de um turco, de um teísta e, para fechar os discursos finais deste texto, o discurso de um cidadão.

Cada um dos discursos apresentará uma visão sobre Deus e sobre o que foi discutido durante a obra toda, cada um deles se contradizendo e apresentando posições distintas, ou seja, a variabilidade dos discurso religiosos presente ao fim do

137 VOLTAIRE, 2014, p.104 e seguintes.

É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação mostra, mais uma vez, a diafonia de opiniões sobre o assunto tratado no texto. Aqui, o que nos interessa destacar é o fato de que o discurso que "pacifica", por assim dizer, os personagens é, justamente, o discurso do cidadão, o último a falar. O personagem cidadão se apresenta, logo de início, como amigo de todos (VOLTAIRE, 2014, p.116), sem desejo de disputa mas afirmando a tolerância e o respeito entre todos, o que será atingido a partir da leitura de filósofos e do respeito e aceitação dos credos alheios desde que eles não ofendam aos outros. O papel do cidadão no fechamento desta obra, acreditamos, representa, justamente, o que a conclusão do *Túmulo do fanatismo* propõe, conforme vimos acima, a saber, educar os homens a tal ponto que eles corem com erros e tornem-se *cidadãos*, ou seja, adeptos de uma religião que vise o bem estar geral, que anule as intolerâncias e os dogmas individuais, prezando pela boa convivência e servindo de verdadeiro laço social.

Concluído o percurso da crítica presente no *Túmulo do fanatismo,* gostaria de comparar, lado a lado, o que foi dito ai com o que é desenvolvido em outra obra importante que trata do mesmo assunto, a saber, *Deus e os homens*. Nesta obra o assunto é, de certa forma, o mesmo desenvolvido no *Túmulo do fanatismo*, entretanto, encontramos ali um autor menos raivoso e uma discussão que, em alguns capítulos, trata diretamente da relação entre a religião e os homens. No *Túmulo do fanatismo* as palavras de Voltaire se dirigem sempre contra trechos da bíblia, enquanto que no *Deus e os homens* podemos dizer que suas ideias abrangem também aspectos mais gerais e universais da relação entre a humanidade e a divindade.

De modo geral, como o título nos mostra já de forma óbvia, encontraremos ai uma discussão entre as possíveis relações entre Deus e os homens, mas veremos desdobramentos em que as ideias giraram em torno da relação entre metafísica e moral, divindade e virtude. Ora, logo na abertura da obra a questão que se coloca como a central e da qual deriva a necessidade deste tipo de discussão é a de saber até que ponto chega a maldade e os vícios humanos. Qual seria o sentido, podemos pensar, de se colocar uma questão como esta em um texto de religião? Por que Voltaire começaria uma obra sobre assuntos geralmente vinculados aos campos da

metafísica e da teologia se perguntando qual o limite das barbáries praticadas pelos homens?

A conclusão tirada desta pergunta pode parecer, a primeira vista, um tanto pessimista, afinal, "*De tudo isso os moralistas de todos os tempos concluíram que a espécie humana não vale grande coisa, no que não se distanciaram muito da verdade*" (VOLTAIRE, 2000 p.1). Mas isso não quer dizer, o autor faz uma ressalva, que todos os homens sejam sempre e necessariamente maus, pois se assim fosse a sociedade já teria se extinguido. O fato é que existem muitos crimes praticados e os vícios sempre rondam as ações dos homens, ao mesmo tempo em que se criam laços sociais entre eles. É justamente neste conflito que reside o núcleo da obra em questão. Como manter os vínculos sociais apesar das ignorâncias e vícios humanos, elementos que geralmente levam a crimes de uns contra os outros? A resposta a estas questões está justamente no uso da religião, dai o sentido de se iniciar a discussão com tais perguntas. Visto que o homem não é mau por natureza mas que existem elementos nele que o levam a praticar o mal, devem haver mecanismos que o impeçam de agir deste modo[138].

O limite de nossos crimes será, portanto, aquele de nossos vícios, mas no próximo capítulo da obra Voltaire já interpõe uma resposta mais otimista ao quadro apresentado, ou seja, ele nos propõe um *"remédio aprovado contra estas doenças"*. Tal remédio encontra-se justamente em um uso social da religião, o que é expresso de forma clara e direta na passagem já citada anteriormente por nós mas que devemos retomar aqui:

> *Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da ideia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar* (Ibid. p.5)

138 Aqui é claro que as leis civis agem como freio para as ações daninhas à sociedade mas não nos esqueçamos dos crimes ocultos e dos crimes daqueles que criam as leis.

A ideia de um Deus supremo, que pune e recompensa aparece mais uma vez como elemento central e urgente, como complemento à moral do homem, ou, ainda nos termos de Domenech, mais uma vez reafirmamos o papel de fundamento garantia deste conceito. Tendo estabelecido esta precisão da figura divina, a obra prossegue desenvolvendo duras críticas contra as doutrinas tradicionais, discorrendo em tom elogioso apenas sobre algumas doutrinas orientais. Se bem entendido, não há incoerência neste procedimento do autor. O *remédio eficaz* contra as transgressões não se encontra necessariamente em *qualquer* uso das religiões, mas sim em um uso específico, ao mesmo tempo em que *qualquer* religião seria melhor do que nenhuma. Isso fica mais claro ao compararmos novamente a religião a um remédio. Sua superdosagem pode fazer mal ao organismo que necessita de cura, o mesmo se dá aqui. Dependendo da quantia de dogmas e de práticas da religião, ao invés de produzir um resultado salutar poderá desenvolver práticas intolerantes e viciosas. Deste modo, portanto, Voltaire prosseguirá analisando os vários dogmas e correntes religiosas a fim de encontrar dentre elas aquilo que mais servirá ao bem dos homens.

O elo que une estas diferentes doutrinas é, sem dúvida, Deus, e segundo nosso autor, todas as nações minimamente civilizadas professaram a crença em uma divindade. Entretanto, se formos considerar esta crença no que ela tem de mais primitivo, veremos que a divindade não é fruto de uma iluminação nem de uma revelação. A crença em Deus deverá surgir da observação da natureza, o que não se afasta muito das provas que Voltaire utiliza para sustentar a crença em Deus. Ora, a melhor forma de sustentar esta crença será, então, aquela das sociedades que tendem a construir uma religião pautada na observação, e para Voltaire, as crenças mais primitivas assim procederam.

> *Ter-se-ia o Ser supremo revelado aos primeiros a dizerem que é necessário amar e temer um Deus punidor do crime e recompensador da virtude? Não, é claro. Deus não falou a Tot, o legislador dos egípcios, ao Brama dos indianos, ao Orfeu da Trácia, ao Zoroastro dos persas, etc., etc.; mas em todas as nações houve homens com suficiente bom senso para ensinar essa doutrina útil como houve homens que, pela força de sua razão, ensinaram aritmética, geometria e astronomia. (...) A mesma força de nosso entendimento que nos fez conhecer a aritmética, a geometria, a astronomia, que nos fez inventar as leis, também nos fez, portanto, conhecer Deus* (Ibid. p.8-9)

Interessante passagem na qual podemos ver dois princípios operando na formação e no uso da ideia de Deus. Os pensadores mais primitivos, ou seja, aqueles que primeiro pensaram sobre a divindade em cada povo, não devem ter se amparado em iluminações ou revelações mas, ao contrário, estabeleceram a crença em Deus por um procedimento racional de observação tal qual o que funda as ciências empíricas como a astronomia, por exemplo. Ao mesmo tempo, se a razão garante a crença na existência do ser supremo, o que desenvolve o uso desta imagem de Deus pelos legisladores primitivos é a mesma força que *"nos fez inventar as leis*". Ora, aqui também o que opera é a razão, mas é uma razão distinta daquela que funda a própria crença em Deus ou as ciências. Podemos afirmar que neste caso, ou seja, no caso do uso da imagem de Deus, ela tem um princípio muito próximo, senão idêntico, àquele da construção das leis em geral. Neste caso, o parâmetro do legislador é, ou ao menos deveria ser, o bem da sociedade.

Ao considerar a formação da religião de acordo com o que nos é apresentado no *Deus e os homens*, podemos notar um duplo caminho, que também já anunciamos anteriormente em nosso texto, a saber, de um lado a verossimilhança baseada na razão e na observação para garantir a existência de Deus (a via metafísica) e, por outro lado, a utilidade e a análise dos costumes para garantir o uso da religião (a via histórica). Através da análise dos vários cultos e povos, Voltaire nos mostra que existe uma relação entre a simplicidade da crença e sua razoabilidade.

O texto prosseguirá analisando estes povos e a variabilidade de culturas, iniciando pela China, uma das nações mais antigas do mundo. Tal nação será, aos olhos de Voltaire, um grande exemplo de uma religião simples, pura, pautada na moral e bem estabelecida. Balizada principalmente nos valores morais, o que deveria ser o objetivo de qualquer religião, a religião chinesa será elogiada pelo autor justamente por sua simplicidade e ausência de dogmas absurdos, como veremos nas religiões tradicionais do ocidente. Neste sentido, a religião chinesa em muito se aproximará daquela dos quakers por sua simplicidade e valor dado à tolerância. Veremos que ao falar sobre a China, Voltaire irá opor o governo tolerante chinês ao governo das nações europeias, via de regra afetados pelo cristianismo. No

primeiro, a tolerância permite o estabelecimento de novas seitas que poderiam contrariar a religião oficial, contanto que professem obediência ao governo. (Ibid. p.13). Deste modo, por mais ridículas que sejam as novas superstições aceitas pelo governo chinês, em nada afetariam o governo. Por outro lado, com o cristianismo primitivo se deu algo totalmente distinto. A fé cristã se coloca como opositora direta do governo de Roma e prega uma insubordinação e confronto com as leis. Neste caso, a intolerância cristã serve de elemento que derruba a moral e as leis impostas pelo governo à época do surgimento de Cristo. Está característica irá ecoar ainda na Europa moderna, gerando matanças, guerras, etc.

Além da religião chinesa, outra nação antiga analisada são os indianos. Neste caso, apesar de ser ainda mais antiga do que a chinesa, a religião dos brâmanes se mostrará, a partir da exposição feita por Voltaire, como extremamente fabulosa e fantasiosa. Serão destas fábulas que irão se originar ideias que permanecerão até mesmo nas religiões mais modernas, como é o caso da ideia de um Deus que organiza o caos e cria anjos e seres celestiais que se rebelam contra seu criador, após o que serão banidos para um plano inferior.[139] Ainda sobre as fábulas e ideias primitivas presentes na religião indiana, existe um elemento de extremo interesse, sobretudo ao considerarmos o uso social da religião somado à imagem de um Deus que pune e recompensa: a ideia da transmigração das almas.

O surgimento da noção de uma alma que se mantém após morte e que seja distinta do corpo é apresentada e comentada tanto no *Deus e os homens* como no *Essai sur les moeurs.* Se a maioria das fábulas indianas são mostradas como ridículas e exageradas, a metempsicose e a noção de uma alma distinta do corpo "*trata-se, sem dúvida, de belas ideias*" (Ibid. p.18). Apesar de limitada, esta concepção já apresentava um importante papel social nos povos da Índia:

> *Ce qui me frappe le plus dans l'Indie, c'est cette ancienne opinion de la transmigration des âmes, qui s'étendit avec le temps jusq'à la Chine et dans lEurope. C n'est pas que les Indiens sussent ce que c'est qu'une âme: mais ils imaginaient que ce principe, soit aérien, soit igné, allait successivement animer d'autres corps. Remarquons attentivement ce système de philosophie qui* ***tient aux moeurs. C'était un grand frein pour les pervers,*** *que la crainte d'être*

139 Ideia muito familiar ao cristianismo, apesar de não estar presente nos livros canônicos da bíblia, sendo descrita apenas no evangelho apócrifo de Enoque.

> *condamnés par Visnou et par Brama à devenir les plus vils et les plus malhereux animaux.*[140] (VOLTAIRE, 1975 p.80 - grifo nosso)

A noção de punição divina amparada em uma concepção de alma imortal já se encontrava presente, portanto, na religião indiana. Esta presença se mostra como muito mais antiga em relação àquela do cristianismo e das outras grandes religiões tradicionais da Europa. Mas qual o propósito deste tipo de abordagem? Seria mera curiosidade histórica do autor? A nosso ver, a verdeira intenção de expor estes temas através de uma visada histórica é, antes de tudo, a dessacralização da religião *cristã*, que é o principal foco de interesse de nosso autor nesta discussão. Se as doutrinas e elementos que formam sua crença não são exclusividade dela mas, ao contrário, já se encontram presentes em doutrinas muito mais antigas, podem não ter sido reveladas diretamente por Deus através de sua palavra contida no livro sagrado. Vários destes mitos, elementos formativos dos dogmas, são retomados de outras tradições com as quais os profetas tiveram contato. O método histórico se encaixa aqui, portanto, como procedimento de naturalização dos dogmas cristãos. O recurso à história irá sempre mostrar a antiguidade dos povos anteriores aos hebreus, como é o caso dos chineses e dos indianos, mas também dos caldeus, dos fenícios e dos babilônios, povos estes que são as reais fontes da religião judaico-cristã. Além disso, esta análise histórica das doutrinas e costumes destes povos mais antigos mostram que em alguns deles (como é o caso dos chineses e dos persas, por exemplo) já se encontrava a crença em um Deus único e ordenador da natureza.

Após esta incursão pelos povos primitivos Voltaire prosseguirá no *Deus os homens* um caminho muito semelhante ao que já traçamos através do *Túmulo do fanatismo*. Estabelecendo a verdadeira origem antiga de muitos dos dogmas cristãos, o judaísmo, o cristianismo, bem como as figuras dos profetas, de Jesus e das práticas e costumes apresentados no pentateuco e na bíblia como um todo são

140 *O que mais me espanta na Índia é esta antiga opinião da transmigração das almas, que se estendeu com o tempo até a China e na Europa. Não é que os indianos soubesse o que é uma alma: mas eles imaginavam que este princípio, seja aéreo, seja ígnio, iria sucessivamente animar outros corpos. Notamos atentamente este sistema de filosofia que se liga aos costumes. Era um grande freio para os perversos, a crença de ser condenados por Vixnu e por Brahma a tornarem-se os mais vis e os mais infelizes animais.*

ridicularizados e escancaradas suas incoerências, sejam de ordem cronológica, de autoria ou culturais. A conclusão do *Deus e os homens* se dará, pois através de um conjunto de *proposições honestas*, através das quais Voltaire irá propor o que se deve extrair desta discussão e o que se deve considerar como correto no que diz respeito a tudo que foi tratado na obra.

Nas *proposições honestas* também não veremos algo muito distinto do que foi proposto na conclusão do *Túmulo do fanatismo*. A religião, tendo em vista sua grande utilidade, não deve ser exterminada, mas corrigida. Parafraseando Swift, Voltaire dirá que o cristianismo "*é uma árvore que, segundo o testemunho de toda a terra, até aqui só deu frutos de morte; no entanto, não queremos que a cortem, mas que seja enxertada*" (VOLTAIRE, 1995 p.172), e isso pois "*A religião consiste seguramente na virtude, e não na impertinente mixórdia de teologia.*" (Ibid. Id.). Temos ai anunciada a forma pela qual deve-se realizar esta correção, a saber, mantenha-se o que há de bom do cristianismo, aquilo que se remete à virtude, à moral e ao amor ao próximo. Tudo o que for conforme à virtude e à razão deve ser mantido em contraposição àquilo que é relacionado à teologia, que é pura sutileza humana e não deriva da racionalidade divina, afinal, "*A adoração de um Deus que pune e recompensa reúne todos os homens, a detestável e desprezível teologia filosofante os divide*" (Ibid. p.173).

Além do caráter racional da religião corrigida proposta pelo autor, a ideia de um culto público se mantém. Através de um processo de purificação deste culto o sacerdote honesto tem um lugar garantido (Ibid. p.178). O papel do sacerdote honesto como ministro de um culto público reformado é algo que também é proposto no *Dieu: réponse au système de la nature*. Voltaire se perguntará, qual o mal de render um culto público a Deus? Qual o mal de eleger para isso um homem honesto e bom? Pouco importa que seja chamado de padre ou de ancião. O mal não está em um homem virtuoso render graças à divindade em nome do povo. O mal reside no fato de que um padre seja inflamador de conspirações contra reis ou contra o governo, ou então que ele seja um homem imoral, egoísta e cruel. (VOLTAIRE, 2011 C p.160). A importância do culto público para o povo e dos ofícios religiosos se mantém, afinal, se isso agrada ao povo, é honesto e voltado para a virtude, por que não permiti-lo?

Gostaríamos de notar ainda, para onde se encaminha os desfechos das obras *Deus e os homens* e *O túmulo do fanatismo*, ou seja, definir o que devemos entender pelo processo de correção das religiões. Parece-nos que tal processo vai no sentido de retomar *"a fonte pura*" da qual todas as religiões derivam. Visto que a crença em Deus mais primitiva e a religião primeira derivada dela deve ser teísta ou no mínimo deísta e que este processo de "purificação" dos cultos tradicionais tende a tornar mais simples suas doutrinas retirando delas dogmas desnecessários e absurdos, bem como mantendo nelas o que há de útil, a saber, seu uso moral, o que Voltaire pretende é justamente postular o teísmo como substituto às religiões ou, para utilizar a própria analogia do autor, será o teísmo o enxerto necessário à árvore doente das religiões. Acreditamos que tal processo de purificação e reforma do pensamento religioso só será possível através de um processo educacional e de refinamento dos costumes.

De forma semelhante ao que estamos propondo aqui, Haag apresenta uma possibilidade de leitura do que vem a ser a reforma religiosa que resulta da análise dos textos históricos de Voltaire, dando um uso bem específico a ela. Na proposta da autora, tal reforma tem um papel bem mais político do que doutrinário. Este uso político da reforma é expresso de forma clara por Haag (2012, p.26) como elemento necessário de transformação social e dos costumes, ou seja, uma religião reformada deve ser "*capaz de sustentar o laço social entre os homens e de incitá-los, em nome do próprio Deus, à atividade de pensar e agir livremente"* (Ibid. Id.). Este processo seria o elemento central da efetivação das luzes, que significa neste contexto, a emancipação intelectual da sociedade, ao mesmo tempo em que encontrará na própria sociedade seus entraves.

O próprio povo ou, em outras palavras, a massa de indivíduos não educados e a quem se precisa educar, representa, na leitura proposta pela autora, o principal elemento de bloqueio para a reforma e para a emancipação. Se a proposta de desenvolvimento e emancipação intelectual do povo depende de uma reforma dos costumes e da educação, a grande massa dos não educados deve ser o alvo deste processo. Ao mesmo tempo em que é necessária uma reforma política e social para o povo, é a própria ignorância do povo que impede esta reforma. Como sair deste aparente ciclo fechado? A resposta sugerida por Haag será a proposta de uma nova

concepção de Deus, concepção esta afastada daquela que sempre foi apresentada pelas religiões tradicionais.

Todo o movimento de crítica que acompanhamos acima apresentará ao seu final uma proposta de uma religião purificada, que identificamos aqui com o teísmo. Tal noção se articula com uma imagem específica de um Deus racional, recompensador e vingador, que passará a atuar como freio moral ou como elo social, para usar os termos de Haag. Neste sentido, afirma a autora que

> *Da história comparada das religiões, desde aquela dos Chineses àquela dos Quakers, Voltaire tira, com efeito, uma nova ideia de Deus que torna acessível ao povo uma nova ideia de sociedade. Trata-se de inventar uma ideia inteligentemente antropomórfica de Deus, a fim de propor à populaça uma ética que não prescreve normas determinadas, mas a perspectiva da liberdade e da igualdade através do trabalho contínuo. Voltaire nos apresenta assim um teísmo moral em que um Deus bom, mas sem onipotência luta eternamente contra o mal físico e moral sustentando as leis naturais e também a lei moral ou a virtude social inscrita em nós.* (Ibid. Id.)

A análise histórica das religiões carrega em si, portanto, uma utilidade que se encaminha para além da erudição pura e simples. Para Haag esta análise tem por fim uma proposta efetiva, prática e social. É justamente da investigação histórica das religiões que Voltaire irá retirar uma ideia modificada de Deus e aplicará esta ideia em uma proposta de reforma política e social. Ao fim do movimento de crítica das religiões Voltaire irá propor ou inventar, de acordo com os termos utilizados por Haag, um Deus inteligente e antropomórfico, cujo antropomorfismo, acreditamos, reside apenas no que Ele tem de moral, ou seja, o aspecto antropomórfico da divindade se resume em seu caráter recompensador e vingador. Acreditamos ser possível fundamentar esta última afirmação principalmente no *Tratado de Metafísica,* nas repostas às objeções contra a existência de Deus, onde Voltaire afirma que, na verdade, as noções de justiça e as noções morais são sempre noções humanas e sociais (VOLTAIRE, 1973 D, p.73), ou seja, antropomorfizar Deus aqui parece-nos querer dizer tão somente aplicar tais noções humanas (morais) à figura divina.

Ao aplicar as noções morais à Deus, a nova divindade que deriva do movimento de reforma poderá ser voltada ao povo, como religião, tendo por fim uma

ética específica capaz de garantir os laços que unem a sociedade sem se pautar em dogmas arbitrários ou regras vazias, ou seja, permanece apenas das religiões criticadas aquilo que elas tem de moral, conforme anunciado na conclusões do *Túmulo do fanatismo* e do *Deus e os homens.*

De acordo com a proposta de Haag, será, portanto, com a modificação da ideia de Deus que Voltaire tentará resolver o problema da estagnação dos costumes populares, entrave maior para o desenvolvimento da luzes e de uma sociedade aprimorada. A via histórica, paralela à metafísica, nos dará uma divindade vingadora e recompensadora, que servirá como freio e consolo aos homens, garantindo uma moral socialmente efetiva. Será, então, esta nova ideia de Deus que permitirá ao filósofo encontrar um "ponto de apoio" moral necessário para manter o vínculo social, ao mesmo tempo em que permite a liberdade de pensamento e de consciência para o povo (HAAG, 2012. p.27). O filósofo terá, então, o papel de educador social e de reformista, ao propor a nova figura de Deus derivada de uma análise racional dos costumes. Se tal proposta é viável ou não, não nos caberá discutir, mas apenas notar e delinear o verdadeiro resultado da crítica das religiões, que nos mostra, sobretudo, a visada histórica das religiões realizada por Voltaire, ou seja, este uso específico sugerido por Haag (histórico e político) possui seu fundamento na análise histórica. Neste sentido, podemos afirmar que existe um critério mais sólido do que o mero utilitarismo para lançar mão de um pensamento religioso, o que nos mostra que o uso da religião como mecanismo de coesão social e efetivação das luzes encontra suas bases na própria história, e não apenas em um cálculo do que é mais útil.

De modo muito semelhante ao que propõe Stenger (2011), Haag também aceitará que o resultado desta reforma e desta nova concepção de divindade implica uma *dupla doutrina*. Voltaire lançará mão, segundo a autora, de uma duplicidade de discursos que parecem caminhar lado a lado, refletindo a duplicidade de vias pelas quais podemos abordar o conceito de Deus, a saber, a via metafísica e a via moral:

> *Il y a ainsi, chez Voltaire, la juxtaposition de deux discours sur Dieu, l'un pour les philosophes, l'autre pour l'ensemble du peuple. D'un point de vue strictement philosophique, les thèmes communs aux*

> Éléments *et au* Dictionnaire *montrent que Dieu se contente d'assurer la fixité. l'ordre et les lois d'une nature qui permettent à l'homme de prévoir et d'avoir une histoire. Mas l'abîme entre le monde physique et un monde humain ou moral livré à démesure et au désordre ne peut être comblé que si l'on soumet la métaphysique à une philosophie de l'histoire soucieuse de létat général des moeurs et de leur perfectionnement.*[141] (HAAG, 2002, p.170)

A duplicidade de discursos presente na obra de Voltaire não será para Haag fruto de uma mera impostura, mas representará algo mais profundo e problemático. O *abismo* presente entre a metafísica e a moral exigirá duas formas distintas de abordagem do conceito de Deus, que se relaciona com estes dois campos. Se em metafísica o discurso gira em torno das noções de ordem ou de temas cosmológicos, uma figura divina inteligente e que garanta a fixidez das leis naturais parece bastar ao filósofo. Entretanto, no que tange à moral e ao rompimento representado pelo mal, será necessário postular uma segunda doutrina ou discurso, paralela à primeira, que apresente aquele Deus antropomórfico, ou seja, revestido de uma moralidade até então vinculada apenas às relações homem a homem para que, à partir dela, a sociedade possa garantir seus laços e sua fixidez, assim como o Deus cosmológico garantiu a fixidez da natureza. No que diz respeito às questões morais, segundo a proposta de Haag, a metafísica sozinha não basta. Ela deve ser, portanto, subsumida a uma abordagem histórica.

Ora, de acordo com a proposta de Haag sabemos que a duplicidade de discursos presente na obra de Voltaire se faz necessária pois existe um *abismo* entre a ordem do mundo, garantida pelo Deus cosmológico, e a ordem moral, que a todo tempo grita por uma solução. Como preencher este espaço entre os dois campos? Nos parece que a sugestão de resposta a esta questão já nos foi dada: devemos lançar mão de uma análise baseada na história e nos costumes, de modo que a metafísica se desdobre em um religião socialmente aplicável.

---

141 *Há, assim, em Voltaire, a justaposição de dois discursos sobre Deus. Um para os filósofos, outro para o conjunto do povo. De um ponto de vista estritamente filosófico, os temas comuns aos* Elementos *e ao* Dicionário *mostram que Deus se contenta em assegurar a fixidez. A ordem e as leis de uma natureza que permitem ao homem prever e ter uma história. Mas o abismo entre o mundo físico e um mundo humano ou moral entregue à desmesura e à desordem pode ser preenchido apenas se o submetermos a metafísica a uma filosofia da história preocupada com o estado geral dos costumes e de seu aperfeiçoamento.*

A ideia de uma dupla doutrina em Voltaire de acordo com Stenger (2011, p. 32), pode ser notada no conflito que gira em torno do problema da alma. Tal qual o conceito de divindade, a alma apresentará duas vias de abordagens que se mostrarão nas obras do autor do Cândido como diametralmente opostas. Neste caso, acreditamos, a noção de dupla doutrina ou rompimento entre as duas vias se apresenta de modo ainda mais claro e radical.

Para Stenger, as atividades filosóficas e literárias do barão d'Holbach incitam Voltaire a tomar uma atitude contra o materialismo ateu crescente (Ibid. p.31). O resultado máximo desta tomada de posição por parte de Voltaire será a publicação da obra *Dieu: Réponse au système de la nature*, que analisamos com mais cuidado nos capítulos acima. Este texto tem grande relevância, pois ele representará os dois campos do embate contra o materialismo presentes no discurso contra o *Sistema da natureza*, obra que expressa esta ambivalência. O ataque de Voltaire contra o barão materialista também se mostrará desta forma específica, ou seja, ele terá duas frentes: garantir Deus visando salvaguardar a ideia segundo a qual a ordem do mundo não pode vir do acaso e garantir Deus tendo em vista a necessidade de manter a coesão social e um fundamento da moral. Eis ai a dupla doutrina expressa na estratégia de Voltaire: dois discursos paralelos, girando em torno de um mesmo conceito central - Deus ou alma - mas que se encaminham por veredas distintas e visam resultados distintos.

Para Stenger (ibid. p.32), portanto, ao mesmo tempo em que Voltaire postula um Deus remunerador e vingador, o flerte materialista do autor se mantém no que diz respeito à alma, ou seja, metafisicamente, a alma se manterá como algo desnecessário, sendo a organização material dos corpos suficiente para que as ideias se deem, ao mesmo tempo em que a noção moral de um Deus vingador exige uma concepção de alma imortal, que teria uso apenas neste recorte teórico específico[142]. Pura dicotomia ou contradição de Voltaire? A proposta de Stenger será aceitar como alternativa mais coerente uma dupla doutrina:

> *Depuis que les activités de la coterie holbachique à Paris ont redoublé d'intensité, Voltaire se croit obligé de faire rempart à l'avancée du matérialisme athée. La croyance en un Dieu*

142 Esta duplicidade de discursos é algo , como vimos, já anunciado em textos mais jovens de Voltaire, como é o caso das *Cartas inglesas*.

> *rémunérateur et vengeur, martèle-t-il à partir de 1765, est à la fois un frein et une consolation. Or il n'en est pas moins vrai qu'au même moment, le patriarche de Ferney propose de ce Dieu une imagem tellement abstraite et lointaine, il combat si constamment la croyance en l'existence d'une âme spirituelle et immortelle qu'il faut nécessairement conclure à l'existence assumé d'une double doctrine* [143](Ibid. Id.)

A sequência de comentários pontuais que Voltaire dirige ao autor do *Sistema da natureza* refletem esta preocupação e esta necessidade de combater a dupla ameaça representada pelo materialismo ateu. A posição postulada pelo barão d'Holbach apresenta, aos olhos de Voltaire, dois grandes problemas: a incoerência metafísica e o perigo social, mas esta crítica voltairiana não será, entretanto, uma crítica raivosa como a que vimos no *Túmulo do fanatismo*. Ao contrário, d'Holbach é um adversário respeitado por Voltaire, inclusive, logo na abertura do *Dieu: réponse au système de la nature* o autor já indica que, na verdade, a posição ateia de d'Holbach não é fruto de uma má fé, mas sim de uma entendimento inadequado dos problemas que giram em torno das religiões e da ideia de Deus, o que nos leva a considerar que este texto do *philosophe* se insere em um recorte sério, não sendo uma obra anedótica. Para Voltaire (2006 A, p.321) os principais responsáveis pelo ateísmo de d'Holbach são a intolerância religiosa e os crimes que dela derivam. O discurso vazio da escolástica, os atos de intolerância praticados em nome de Deus são os verdadeiros alimentos do ateu, ao que Voltaire oferece como contrapartida o teísmo, identificando um inimigo comum do ateu e do filósofo teísta, a saber, uma noção deturpada de Deus e da religião. Diz Voltaire dirigindo-se ao autor do *Sistema da natureza*: *"Je vous déclare que leur Dieu* (o Deus dos fanáticos) *n'est point le mien. Mon Dieu est le maître de tout la nature, qui m'a donné l'idée de la justice et de la bienfaisance en me donnant la pensée"*[144] (Ibid. p.322).

---

143 *Desde que as atividades da confraria holbaquica em Paris dobraram de intensidade, Voltaire crê-se obrigado a fazer frente ao avanço do materialismo ateu. A crença em um Deus remunerador e vingador, insiste ele a partir de 1765, é ao mesmo tempo um freio e um consolo. Ora, não é menos verdade que no mesmo momento, o patriarca de Ferney propõe deste Deus uma imagem de tal modo abstrata e afastada, ele combate constantemente a crença na existência de uma alma espiritual e imortal, que é necessário concluir a existência assumida de uma dupla doutrina.*

144 *Eu vos declaro que seu Deus não é o meu. Meu Deus é o mestre de toda a natureza, quem me deu a ideia de justia e de benevolência ao me dar o pensamento.*

Afastando-se de uma noção de divindade que é aquela criticada pelo filósofo ateu, Voltaire propõe uma saída teísta na qual temos anunciada a sua dupla doutrina, de acordo com as propostas de Haag e de Stenger que vimos acima, ou seja, um Deus "mestre da natureza" e fonte das noções morais. Mais que isso, tais noções são vinculadas, de acordo com o que lemos na citação anterior, à própria razão, ou seja, tais noções são dadas ao homem na medida em que Deus lhe deu o pensamento.

Sendo o mestre da natureza, Deus serve de garantia da ordem e do discurso metafísico, como o Deus do filósofo. Sendo garantia das noções morais, como é o caso da ideia de justiça e de benevolência, Deus servirá também como fundamento da própria moral, dando margem para seu uso social voltado ao povo, através da religião. Parece-nos que esta noção de dupla doutrina, tal qual apresentada por Haag e por Stenger permite-nos também considerar diversos níveis da abordagem histórica sobre as religiões. A via metafísica, aquela que garante o Deus ordenador da natureza, como já afirmamos, se mantém e parece ser a via menos problemática. Entretanto, ao derivar as noções morais vinculadas à divindade de um discurso histórico, que é que propomos aqui ao discutir obras como o *Túmulo do fanatismo* e *Deus e os homens*, podemos nos perguntar qual o verdadeiro sentido da religião. A ambiguidade permeia grande parte das passagens nas quais Voltaire afirma o papel útil da religião, sendo um bom exemplo disso a afirmação feita pelo filósofo de que a religião é um freio útil lançado mão pelos legisladores (1995, p.05). Seria, afinal, a religião apenas um artifício ou um engodo útil lançado ao povo que tem necessidade ser educado? Existiria algum modo de decidir, de uma vez por todas, esta questão? Os textos de Voltaire nos oferecem algum elemento concreto que mostre que a religião e o uso moral de Deus é uma mera impostura? Tendo estas questões como alvo, a obra de Voltaire nos responde afirmativamente *e* negativamente a elas. Caberá a nós, então, entender o papel destas duas respostas.

O diálogo *L'A,B,C* apresenta-nos, no décimo sétimo diálogo, uma resposta afirmativa à pergunta acima, ou seja, este diálogo nos dá a entender que a religião pode ser vista como um artifício. De forma caricata, lemos ai o personagem A afirmando que "*Je veux que mon procureur, mon tailleur, mes valets, ma femme*

même, croient en Dieu; et je m'imagine que j'en serai moins volé et moins cocu" [145](VOLTAIRE, 1966, p.344). Ora, se nos pautarmos única e exclusivamente em passagens deste teor seremos levados a pensar que a religião é apenas mera impostura, artifício que o filósofo ou o homem de posses lança mão para controlar seus criados e o povo em geral tendo por fim salvaguardar suas vantagens. Entretanto, esta aparente resposta parece-nos a menos adequada à questão do uso das religiões, e isto se deve a alguns elementos que devem ser considerados. Em primeiro lugar, a maior parte dos textos que apresentam a religião como impostura, como é o caso do *L'A,B,C* são textos anedóticos ou dialógicos, o que por si só já representa uma dificuldade no sentido de identificar qual o nível do discurso ou qual dos personagens representa, de fato, a voz de Voltaire, se é que algum deles o representa. Em segundo lugar, justamente por serem textos anedóticos, o tom que permeia tais textos são menos sérios do que o que vemos em obras como o *Deus e os homens*, por exemplo. Deste modo, parece-nos mais sensato e seguro considerar a resposta negativa à questão sobre o caráter de impostura do uso das religiões a mais plausível, além do que, ao respondermos tal questão de forma negativa, estamos indo ao encontro do que propõem Haag e Stenger, como vimos acima.

O uso social e político da religião, baseado em uma análise da história e dos costumes deve ser encarado, portanto, como derivado de conflitos entre a metafísica e a moral, como tentativa de transpor o abismo que separa os dois campos (HAAG, 2002, p.170), e não como simples engodo visando controlar o povo. Considerar esta discussão do modo que estamos propondo, leva-nos também a melhor entender o que significa a dupla doutrina de Voltaire. Segundo Mota (2014) o duplo discurso de Voltaire lança mão de uma imagem de um Deus vingador e recompensador que

> *é dirigido a um grande número de homens que não têm a menor ideia das dificuldades da metafísica tampouco da tradição filosófica – o espírito pragmático de Voltaire lhes dá razão –, que com dificuldade liberta-se do fanatismo e, por esse motivo, têm a necessidade da ideia de um Deus mais em conformidade com a razão para fixar o progresso dos costumes. Trata-se de um discurso circunstancial porque dirigido a um público específico e que não corresponde aos fundamentos de sua ideia voltairiana de Deus (...)* (MOTA, 2014, p.96)

145 *Eu quero que meu procurador, meu alfaiate, meus criados, e até minha esposa creiam em Deu; penso que assim eu seri menos roubado e menos corneado.*

Parece-nos, entretanto, que afirmar esta dualidade de discursos não equivale a sustentar apenas um discurso público (de engodo e impostura favorecendo a religião) e um privado (no qual a religião se mostra desnecessária), mas, ao contrário, a dupla doutrina de Voltaire é reflexo da dualidade de campos teóricos aos quais se aplicam a ideia de Deus, a saber, a moral e a metafísica, o que nos leva a discordar da interpretação presente na passagem acima. Afirmar que Voltaire lança mão de uma dupla doutrina significa aceitar que existem, de fato, duas vias distintas de abordagem, que, apesar de possuírem um elo comum, caminham por elementos distintos e atingem resultados também distintos. Considerar que a obra *Dieu: réponse au système de la nature* (na qual encontramos operando a dupla doutrina) é uma obra séria, voltada para o autor do *Sistema da natureza* e não ao populacho, reforça nossa argumentação no sentido de que a dualidade de discursos de Voltaire, ou sua dupla doutrina, não significa, necessariamente, um discurso para o povo (apesar de possuir uma utilidade social como fim da discussão) e um para os filósofos mas sim, dois discursos distintos e paralelos, ambos desenvolvidos no âmbito filosófico.

Stéphane Pujol nos dirá que "*A produção filosófica de Voltaire toma frequentemente o procedimento de um vasto debate, ou de um 'diálogo'. Além dos diálogos propriamente ditos, identificados e nomeados como tais, figuram artigos de dicionário, capítulos de romance e mesmo tratados*" (PUJOL, 2012, p.180), ou seja, grande parte da produção de Voltaire se apresenta como textos que possuem interlocutores, dialogando com teorias ou personagens. O *Dieu: réponse au système de la nature* , apesar de não ser um diálogo propriamente dito, como é o caso do *L'A,B,C*, possui um interlocutor específico. Deste modo, segue comentando Pujol, deve-se entender qual o registro do texto em questão pois, conhecendo os interlocutores podemos melhor entender a forma e o conteúdo dos textos. Existem, então, diálogos que devem ser considerados *polêmicos* e diálogos *filosóficos,* (Ibid. Id.) e sobre as formas de identificar estes tipos de textos

> *É possível examinar as modalidades retóricas próprias a cada uma delas, notadamente a modalidade interrogativa que organiza o conjunto do texto.* (...) *Ao questionamento filosófico autêntico se opõe*

> *a 'questão' ameaçadora do fanático; aqui, o questionamento é uma arma dirigida contra outrem, sem perspectiva heurística; lá, ele é uma delimitação positiva do campo de aplicação da razão. Enquanto as questões dos fanáticos conduzem ao* particular*, à disputa pelo detalhe, à glosa erudita e voluntariamente enxuta, as questões filosóficas tendem ao* universal. (PUJOL, 2012, p;180-181)

Acreditamos que obras como *Dieu: réponse au système de la nature* se inserem no que Pujol chama de diálogo filosófico, não sendo anedótico ou polêmico, de modo que os dois discursos presentes ai devem ser levados a sério. Aceitar que o discurso sobre a moral e a religião amparado em uma análise histórica é apenas voltado ao povo que precisa ser controlado acaba por minimizar o verdadeiro peso do problema. A imagem do abismo que Haag lança mão expressa bem a importância que devemos dar aos textos nos quais Voltaire tenta fundamentar uma moral e uma religião a partir do uso *antropomórfico*, ou seja, moral, de Deus. Outro elemento que nos leva a pensar que esta dualidade de discursos ou esta dupla doutrina não é mera impostura voltada para o povo é o fato de que vemos tais discussões em texto sérios, cujos interlocutores são pensadores do meio que Voltaire frequentava, como acabamos de frisar. É claro que existem aqueles textos anedóticos que podem desviar nossa atenção e expressam de forma cômica a questão, mas, de todo modo, quem ler com a devida seriedade textos como *Deus e os homens, O túmulo do fanatismo*, *A profissão de fé dos teístas,* que possuem uma forma que não deixa a menor margem para ser considerado anedótico ou ainda, por fim, o próprio *Dieu repónse au systema de la nature*, verá um autor sério e preocupado de forma real com o abismo representado pelo descompasso percebido entre a ordem cosmológica e a desordem moral.

Estabelecemos, deste modo, o papel da religião e sua relação com um discurso de viés histórico, tendo por objetivo um uso político, social e moral. Vimos que ao fim do movimento de crítica das religiões Voltaire propõe uma reforma tendo em vista este uso específico dito acima. Tal reforma terá como proposta o uso do teísmo ao invés do recurso às religiões tradicionais, criticadas pelo autor. Trataremos no próximo tópico, portanto, da solução teísta postulada por Voltaire e vermos como ela se constitui e através de qual mecanismo ela se apresentará como substituta das religiões tradicionais.

6.3 A SOLUÇÃO TEÍSTA

O combate contra os dogmas da tradição religiosa termina com uma exortação à reforma. Durante todo o processo de crítica contra as religiões de vertente tradicional e tidas como reveladas, o conceito de Deus derivado da via metafísica permanece em separado e bem estabelecido apesar das mudanças que vimos ao passar do período de juventude para o de maturidade de Voltaire. O caminho da metafísica parece ter se consolidado e se mantém, em grande medida, paralelamente a discussão religiosa. Isso quer dizer que as provas, atributos e caracterizações da divindade apresentados por Voltaire estão dispostos como um campo lateral em relação à discussão moral e histórica das religiões, o que nos levou a postular uma dupla doutrina por parte do autor.

Ao seguirmos pela via histórica, que representa a segunda possibilidade de abordagem da imagem de Deus e que tem por fim elementos morais, atributos como punição, recompensa e um uso na questão do sofrimento do indivíduo, tivemos que passar pelo terreno pedregoso e cheio de intempéries da crítica das religiões. Isto se dá pois, este uso específico do conceito de Deus se mostra intimamente relacionado com o estabelecimento de um pensamento religioso. Vimos que o excesso de dogmas e o caráter arbitrário dos elementos formativos das religiões tradicionais tendem, invariavelmente, a revelá-las como absurdas e, na pior das hipóteses, como perigosas e intolerantes, o que acabaria até mesmo por subverter seu uso, enquanto que elas deveriam se mostrar como úteis e necessárias tendo por fim a coesão social e a garantia da moral. A solução para este impasse estará, então, no estabelecimento de uma crença teísta, crença esta capaz de dar conta dos anseios que as religiões tentam resolver, mas de forma racional, simples e prezando pela tolerância.

A tratar deste tema, não poderíamos deixar de lado a proposta apresentada por Pomeau, em sua monumental obra *La religion de Voltaire*, na qual o comentador retraça todo o percurso formativo de Voltaire tendo, por horizonte a construção de

um credo teísta com traços fideístas e apresentando como elemento central as modificações que o *philosophe* faz em seu conceito de Deus. Apesar de ser considerada uma obra clássica na compreensão do pensamento de Voltaire, Pomeau apresenta uma proposta contra a qual cabem algumas ressalvas. Ressaltamos duas, sobre as quais gostaríamos de tecer alguns comentários: 1 - a obra gira em torno de uma abordagem, muitas vezes, extremamente psicologizante, apelando a elementos emocionais do autor, e 2 - a caracterização da hipótese voltairiana sobre a religião como um fideísmo.

A obra *La Religion de Voltaire* serve como um misto de comentário teórico e biográfico do autor do *Cândido*. Retraçando toda a trajetória intelectual do *philosphe*, Pomeau preocupa-se em nos mostras os elementos que formaram a educação de Voltaire desde sua juventude, com seus estudos no colégio jesuíta *Louis le Grand,* seus conflitos religiosos no seio familiar, que era composto por um pai e um irmão jansenistas, enquanto que a mãe de Voltaire mantinha contato com um grupo de amigos libertinos (POMEAU, 1974, p.34), ou seja, o jovem Voltaire via-se entre os prazeres libertinos do grupo que sua mãe frequentava e a severidade da religião jansenista que emanava por parte do pai e do irmão. Centrado entre os dois opostos na formação do espírito de Voltaire, Pomeau cogita a possibilidade de que a fobia contra um Deus cruel e o impulso anticlerical de Voltaire tenha surgido deste tipo de conflito formativo em sua juventude (Ibid. id.). Elementos ainda questionáveis são postulados por Pomeau na tentativa de dar uma justificativa psicológica para o pensamento de Voltaire:

> *L'aversion de l'auteur d'*Oedipe *pour le Dieu tyran du jansénisme prolongerait son hostilité contre son père et sa rivallité avec son frère aîné. Par compensation, l'aspiration à un Dieu clément transposerait l'affection porté au "père idéal" et, plus profondément, l'attachement de l'enfant à sa mère.*[146] (Ibid. p.35)

146 *A aversão do autor do* Édipo *pelo Deus tirano do jansenismo prolongaria sua hostilidade contra seu pai e sua rivalidade com seu irmão mais velho. Em compensação, a aspiração a um Deus clemente transporia sua afeição para um 'pai ideal' e, mais profundamente, a ligação de criança com sua mãe.*

Este tipo de explicação não coincide com o formato de comentário que nos propomos fazer aqui, visto que ele se desdobra em uma análise que exige o acesso a uma esfera psicológica do autor, coisa que nos parece inviável. A abordagem proposta por Pomeau não nos parece se pautar em elementos textuais, o que não nos oferece uma possibilidade de garantia ou segurança que corrobore afirmações deste tipo. Entretanto, apesar deste primeiro ponto de ressalva, a obra *La religion de Voltaire* não seguirá em sua completude por esta via, mas fará comentários pontuais sobre a produção filosófica de Voltaire, que será o ponto que mais nos interessa diretamente. De todo modo, apesar de não concordarmos com o tipo de abordagem que Pomeau lança mão para investigar alguns pontos da formação do pensamento do autor do *Cândido*, não deixamos de notar que para bem compreender suas ideias, um estudo sobre a sua formação intelectual e suas fontes teóricas se faz, de fato, necessário.

O que é inegável é que Voltaire apresentará desde cedo uma postura anti religiosa e, em especial, anti cristã. Segundo Pomeau (Ibid. p.98), o contato de Voltaire com Malebranche se deu ainda cedo, baseado nesta recusa ao cristianismo e na busca de uma possibilidade de justificativa racional dos dogmas ainda antes da tutela de Bolingbroke e sua introdução a autores ingleses. Será somente com seu exílio inglês que Voltaire abandonará a teoria da visão em Deus, filiando-se a uma epistemologia inglesa[147] que lhe parecerá metafisicamente mais sensata, e que será aprofundada em sua estadia na Inglaterra, período no qual a tendência crítica do autor se amplia e suas preocupações tomam ares cada vez mais filosóficos, se encaminhando para além do teatro e buscando elementos que provem a existência de Deus (Ibid. 124).

Será deste período a produção de textos como *As cartas inglesas*, onde vemos o crescente interesse do autor sobre assuntos como a religião, história e a relação entre física e metafísica, sobretudo na discussão de Newton contra Descartes, temas que serão presentes em sua obra após seu retorno à França:

147 Como vimos, Malebranche voltará a ser opção de Voltaire apenas em seu período de maturidade, sobretudo com o *Tout en Die: Commentaire sur Malebranche.*

> *Il commence à se renseigner sur les Quakers, il lit Tindal et le* Christianisme raisonnable *de Locke, il s'adresse au spécialiste de la théologie newtonienne, Samuel Clarke. Au cours des années suivantes et pendant la période de Cirey, il poursuivra cet effort dans deux directions: une enquête sur les religions met à jour les bases historiques du deísme, tandis que l'examen métaphysique le fonde en raison.*[148] (Ibid. p.126)

O que nos cabe ressaltar destes elementos destacados por Pomeau é a crescente busca por parte de Voltaire por temas vinculados à religião e à metafísica. Lembremos que, neste período, os termos *deísmo* e *teísmo* ainda não estavam precisamente definidos no vocabulário do autor, e sua principal preocupação ainda era com questões cosmológicas, dai, então, é que temos no período de Cirey um deísmo vinculado a uma visada newtoniana. Entretanto, Pomeau nos dirá que a investigação histórica sobre as religiões, tema tão caro à discussão que estamos propondo aqui, se iniciará também em 1726, não estando ausente do pensamento do autor.

A carta sobre os Quakers, já comentada anteriormente, é um bom exemplo de um texto mais jovem de Voltaire no qual as questões sobre religião e sua relação com a história já estão presentes, fazendo com que o anticristianismo de Voltaire, antes apenas poético, torne-se filosófico (Ibid. p,143). Como tais questões passarão do campo da poesia épica para o campo filosófico? Com o auxílio da história. A análise histórica é um elemento constante nas obras do filósofo quando o assunto é a investigação das religiões. Será através da história que o autor construirá seu discurso anticristão e contra o caráter revelado das religiões tradicionais, afinal, a investigação histórica permitirá, dentre outras coisas, identificar as origens do pensamento religioso, desfazendo, deste modo, a falsa imagem de discurso revelado. Será pela via histórica que o cristianismo será apresentado como uma contingência histórica, geográfica e social (Ibid. p.147) em contrapartida a uma moral que se pretende universal.

---

148 *Ele começa a se resignar sobre os Quakers, lê Tindal e o Cristianismo razoável de Locke, ele se endereça ao especialista da teologia newtoniana, Samnuel Clarke. No curso dos anos seguintes e durante o período de Cirey, ele prosseguirá com este esforço em duas direções: uma investigação sobre as religiões atualizando as bases históricas do deísmo, e um exame metafísico fundado na razão.*

A investigação histórica é, pois, de suma importância nas discussões que Voltaire nos apresenta sobre as religiões mas, vale lembrar, em paralelo a este tipo de abordagem teremos sempre uma figura de Deus cuja razoabilidade será amparada em critérios verossímeis e que será central no pensamento do *philosophe*, de modo que "*Dieu reste pourtant au centre de tous les débats; qu'il s'agisse de l'âme, de la liberté, de l'ordre du monde, du mal, ou même de quelque question sur les forces vives, toujours Voltaire fait intervenir Dieu*"[149] (Ibid. p.198). Deus será, então, um elemento central que sempre intervém nas discussões filosóficas do autor e, como já sabemos, tal conceito não é passível de demonstração. Para garantir a existência de Deus Voltaire irá operar sempre através da verossimilhança. Ora, neste ponto veremos o segundo elemento presente na obra de Pomeau que elencamos acima como digno de uma ressalva, a saber, a caracterização da hipótese de Voltaire como um fideísmo.

Para Pomeau, a opção de Voltaire em apresentar a crença em Deus como razoável e não como demonstrativa, resultaria em uma postura fideísta. Para o comentador existe uma passagem feita pelo *philosophe* da razoabilidade da crença em Deus para um nível de certeza que não poderia ser obtido pela via da verossimilhança. Falando sobre a convicção de Voltaire sobre Deus, Pomeau dirá:

> *Le raisonnement n'établit que la vraisemblance; c'est aussi à quoi aboutissent les raisonnements du* Traité de métaphysique. *Mais de là Voltaire sauta à la certitude de la croyance (" je la crois, cette verité"); il invoque une évidence (" c'est une lumière qui me frappe à travers mille ténèbres"). Dans un tel passage de la vraisemblance démontrée à la vérité affirmée, il y a du fidéísme.* (Ibid. p.205)

Através de uma terminologia específica que Voltaire lança mão, Pomeau crê ver um caráter fideísta nas conclusões extraídas sobre Deus, visto que, apesar do método em si ser o da razoabilidade e da verossimilhança, a crença parece se estabelecer com ares de certeza. Sobre isto acreditamos não ser o caso, uma vez

---

149 *Deus permanece, portanto, no centro de todos os debates; que se trate da alma, da liberdade, da ordem do mundo, do mal, ou mesmo de alguma questão sobre as forças vivas, sempre Voltaire faz intervir Deus.*

que, sempre que Deus é apresentado, mesmo nos textos de velhice de Voltaire, as provas propostas são sempre as mesmas, a saber, a ordem e os fins da natureza e a cadeia de criação dos seres, de modo que o peso de tais provas, sendo elas as mesmas, também deve ser o mesmo. O procedimento destes argumentos também deve ser o mesmo proposto no *Tratado de metafísica,* que é a verossimilhança, não dando margem ao fideísmo, sobretudo se considerarmos o que o autor entende por fé.[150] Neste caso, a *crença* em Deus - e náo *fé* em Deus - será totalmente oposta a uma postura fideísta. Um argumento que se baseia na verossimilhança se utiliza da razão, mesmo que não de forma demonstrativa, e não da fé. Acreditamos, portanto, que se Voltaire parece transpor o limite da verossimilhança afirmando Deus como uma *luz* ou como uma *verdade*, contrariando assim a proposta de um argumento que vise apenas a razoabilidade e não a demonstração, tal transposição é apenas terminológica, visando dar ênfase ao conceito, não refletindo uma opção pelo fideísmo em detrimento de uma análise da verossimilhança.

O texto de Pomeau irá seguir apresentando de forma entrelaçada elementos bibliográficos e teóricos do pensamento de Voltaire, o que leva o comentador a postular, por exemplo, que houve uma modificação na forma pela qual o *philosophe* desenvolvia suas ideias devido a uma crise depressiva. Para Pomeau, será desta época (1748) o início da modificação da forma pela qual Voltaire encara o mal. Não nos cabe aqui questionar se esta crise depressiva foi real ou não, mas apenas notar que de fato houve uma mudança radical na forma que o autor encarava o mal no mundo. Para Pomeau (Ibid. p.248), é evidente esta modificação, que coloca o mal como algo que não pode mais ser abordado pela via do otimismo, pois torna-se um escândalo ainda não resolvido.

Por maior que seja o escândalo do mal, ele não abala a imagem de Deus em Voltaire. Neste sentido, seguindo a proposta apresentada na *Religion de Voltaire*, o *philosophe* lançaria mão de uma espécie de resignação em relação à Deus. Ele

150 *Cf. Dicionário Filosófico*, verbete fé: "*O que é a fé? É acreditarmos naquilo que parece evidente? Não: é evidente que há um Ser necessário, eterno, supremo, inteligente; mas isso não é um artigo de fé, mas, sim, de razão.* (...) *A fé consiste em acreditarmos, não naquilo que nos parece verdadeiro, mas naquilo que se apresenta como errado e falso ao nosso entendimento.*"

prefere lançar mão de uma posição que ignora os meios reais de ação divina e as reais razões do mal do que postular uma posição ateia que se desvincule da divindade. Coroada com o desastre de Lisboa, a crise depressiva de Voltaire postulada por Pomeau encontrará amparo justamente na figura de Deus, mais uma vez colocada como elemento central: "*Voltaire a senti la terre des Délices trembler sous ses pieds. Va-t-il se désespérer d'être jeté dans un monde absurde? Non, car Dieu existe, et Voltaire se résigne à la Providence.*"[151] (Ibid. p.290).

Garantido pela prova da ordem e da finalidade e pela prova da cadeia de criação dos seres, Deus permanecerá aos olhos de Pomeau como elemento central no discurso cosmológico e metafísico de Voltaire. Entretanto, existe uma outra via de elaboração da imagem de Deus que é analisada pelo comentador: a via da história também está presente na *Religion de Voltaire*. Pomeau dirá (Ibid. p.363) que Voltaire lançará mão de uma imagem de Deus vinculada às religiões que terá por parâmetro a visão dos padres e dos reis. Será um Deus primitivo, ligado à formação do pensamento religioso, que foi moldado a partir do exemplo de soberanos humanos, o que fez com que tais soberanos e legisladores tirassem proveito deste conceito, gerando temor e respeito ao povo. Na descrição apresentada por Pomeau, ele se filia explicitamente a uma leitura que propõe a impostura nesta imagem histórica de Deus:

> *Le Dieu fut imaginé et nommé sur le modèle du chef; le besoin qu'éprouvèrent les sujets d'imaginer un maître divin qui fit trembler les maître humains renforça la croyance à la divinité, tandis que les souverains utilisaient à leur profit (on reconnaît ici la théorie de l'imposture) le terreur inspirée par le Dieu.*[152] (Ibid. Id.).

---

151 *Voltaire sentiu a terra das Delícias tremes sob seus pés. Ele vai se desesperar por ter sido lançado em um mundo absurdo? Não, pois Deus existe, e Voltare se resigna à providência.*

152 *Deus foi imaginado e nomeado sobre o modelo do chefe; a necessidade que sentem os indivíduos de imaginar um mestre divino que fez tremer os mestres humanos reforça a crença na divindade, tanto que os soberanos utilizam a seu proveito (reconhecemos aqui a teoria da impostura) o terror inspirado por este Deus.*

Entretanto, deve-se notar, a impostura aqui está vinculada a uma ideia de divindade extremamente primitiva, ainda anterior a uma *razão cultivada*, que fará com que tal ideia torne-se mais elaborada, de modo que ela possa ser vinculada à mesma razão dos sábios que ensinam geometria (Ibid. p.364). Temos aqui contrastado um desdobramento da figura Divina de viés histórico, ou seja, primitivamente, Deus será entendido como reflexo do poder de soberanos que usam, por mera impostura, esta noção para controle enquanto que, por outro lado, com o desenvolvimento da razão, podemos notar ainda no campo da história, uma noção mais elaborada de Deus vinculada à religião. Pomeau nos mostra, então, que a via histórica pode nos fornecer nos textos de Voltaire *duas* possibilidades de divindade: uma primitiva e outra mais desenvolvida. Será, obviamente, a segunda que irá se vincular ao teísmo, ponto para qual gostaríamos de nos encaminhar através desta análise do comentário de Pomeau. Mas como o teísmo é inserido nesta discussão histórica sobre a formação das religiões? Ao considerar que "*Os princípios da razão universal são comuns a todas as nações civilizadas, todas reconhecem um Deus* (...)" (VOLTAIRE, 2006 B, p.07), Voltaire irá propor que os povos primitivos, uma vez minimamente esclarecidos, irão desenvolver uma crença monoteísta. Ou seja, existia nas civilizações antigas, como os indianos, chineses, árabes e egípcios, uma noção primitiva de divindade que foi desenvolvida por alguns poucos conhecedores da verdade, sábios destes povos, tornando-se uma divindade mais razoável e racional. Este será o movimento, segundo Pomeau, pelo qual o teísmo surge na história: "*On voit à quoi tend cette philosophie de l'histoire: elle vire au compte du theísme l'argument du consentement universel* (...)"[153] (POMEAU, 1974, p. 365-366), ou seja, do fato de que toda nação antiga possuía a crença em alguma forma de divindade, Voltaire afirma o surgimento do teísmo através da ação de alguns *sábios* antigos, detentores da verdade, através do postulado de um monoteísmo refletido.[154]

153 *Vemos a que tende esta filosofia da história: ela coloca a favor do teísmo o argumento do consentimento universal.*

154 Esta proposta de Pomeau parece fazer sentido, sobretudo se a compararmos com o que Voltaire nos diz no verbete R*eligião* do *Dicionário filosófico*, ja citado anteriormente: "*No entanto, a razão acaba por se aperfeiçoar; finalmente, o tempo forma filósofos capazes de verificar que nem as cebolas, nem os gatos, nem mesmo os astros organizaram a ordem da natureza. Todos estes filósofos, babilônios, persas, egípcios, citas, gregos e romanos, admitem um Deus supremo, remunerador e vingador.*" (VOLTAIRE

De todo o movimento de crítica histórica da religião, portanto, o objetivo que se propõe como final é a construção de um teísmo, de uma religião depurada que responda aos anseios metafísicos do autor. Pomeau bem nota (ibid. p.390) que as teses históricas de Voltaire derivam, de fato, de sua metafísica, que por sua vez deriva de seu sentimento do divino. A tese proposta na *Religion de Voltaire* nos leva, então, a conceber que a centralidade do conceito de Deus se torna presente até mesmo nas discussões sobre história. O que estamos propondo neste capítulo parece nos encaminhar para um visão muito próxima a esta que Pomeau está sugerindo, mantendo-nos afastados, entretanto, daqueles dois pontos da tese do comentador anunciados acima, a saber, a abordagem psicologizante e a proposta de um viés fideísta nas teses de Voltaire.

O papel do teísmo será também ressaltado quando Pomeau destaca a importância do combate contra o ateísmo de d'Holbach e, neste combate, o argumento essencial da campanha voltairiana será, para o autor da *Religion de Voltaire*, o argumento da utilidade social da religião, de modo que após 1765 a apresentação de Deus como remunerador e vingador passa a ser uma constante contra o ateísmo (Ibid. p.398). Claro exemplo deste uso é aquele que vimos acima, quando Voltaire apresenta a posição teísta como favorável em relação a ateia, e isso pois os homens são *fracos e perversos*, de onde se segue que a ausência total de uma figura divina que garanta a moral deixa em aberto o problema do consolo do sofredor.

Por mais que a utilidade do uso do conceito de Deus seja inegável para Pomeau, ele se questiona sobre a crença *real* de Voltaire neste tipo de divindade. Voltaire "*lui-même croit-il à ces peines et à ces récompenses?*" [155](Ibid. p.399). Ora, o que está sendo colocado em questão por Pomeau é a tensão que se expressa ao tentarmos apresentar em um mesmo plano as duas perspectivas de discurso sobre Deus que se mostram na obra do autor do *Cândido*, ou seja, aquela da metafísica e aquela político-moral. Dito de outro modo, parece-nos que o que Pomeau está questionando é a possível incoerência que deriva do fato de que a posição voltairiana sobre a alma parece ser incompatível com uma noção de

1973 B p. 281).

155 *acreditava nestas penas e recompensas?*

punição e recompensa, visto que sua filiação empirista faz com que o recurso *a um terceiro* lhe soe inútil, uma vez que a própria disposição material dos corpos parece dar conta da formação das ideias. Ao mesmo tempo, de acordo com o que Pomeau nos diz, a punição e recompensa divinas parecem exigir uma alma que permaneça após a morte.

Em primeiro lugar, Pomeau notará que a forma pela qual o conceito é apresentado pode muito bem levar a pensar que o Deus *remunerador e vingador* é apenas *"la réaction instinctive de l'homme riche, préposant un gendarme divin à la garde de ses biens"*[156] (Ibid. p.400), o que reforçaria a teoria da impostura, mas isso seria simplificar demais a questão. O ponto que mais nos mostra a profundidade do tema se apresenta mais adiante, ainda no comentário de Pomeau, quando ele afirma que, na verdade, esta noção está intimamente ligada à sua *utilidade social*, além do que, a religião sempre aparece vinculada a uma sociedade minimamente evoluída. A utilidade aqui, ao que nos parece, vai para além de uma mera banalidade utilitarista ou individual, mas se relaciona diretamente com a evolução e com a manutenção da coesão social, tal qual proposto também por Haag.

Responder à questão da crença real de Voltaire parece-nos, então, ser algo secundário. O que é constatado com certa segurança no que foi discutido até aqui, e que se torna o ponto principal, é o seguinte: a religião tem um papel, ela permite a evolução social ao mesmo tempo que se mostra de forma mais simples justamente nas sociedades com certo nível de evolução filosófica e racional e, por isso mesmo, a religião é, aos olhos de Voltaire, condição para coesão social. Toda esta problemática, sintetizada na frase "*Se Deus não existisse seria preciso inventá-lo",* será para Pomeau (Ibid. p.403) um nó ideológico no qual se misturam questões sociais, morais e metafísicas, como é o caso do problema do mal e da existência da alma. Apesar de nos parecer secundária a necessidade de dar resposta à questão da crença real de Voltaire, Pomeau irá sugerir uma resposta a ela:

---

156 *a reação instintiva do homem rico, propondo um guarda divino para proteção de seus bens.*

> *Telle est donc la sincérité de Voltaire. Sa conviction tient à un sentiment organique de l'existence. Son Dieu répond au besoin intense de compenser par une impression de grandeur un sens aigu de la bassesse. Aussi Voltaire ne pouvait-il céder aux démonstrations ni aux sourdes persécutions de coterie athée. En défendant Dieu contre Diderot et d'Holbach, il ne défendait pas seulemente une croyance utile à l'ordre social, mais aussi un sentiment nécessaire à la respiration de son être moral.* [157](Ibid. p.426)

Para Pomeau, a necessidade desta imagem do Deus *remunerador e vingador* se impõe de tal modo ao pensamento de Voltaire que apresenta-se como um impulso sincero e que levará a postular uma espécie de apostolado voltairiano. Face aos desmandos das religiões tradicionais, conforme vimos em sua crítica no *Túmulo do fanatismo* e no *Deus e os homens*, veremos na *Religion de Voltaire* reforçado o que anunciamos anteriormente, a saber, um movimento de reforma e correção religiosa, através do que Pomeau chamara de *Igreja teísta* (Ibid. p.427).

Nos encaminhamos ao fim desta incursão pela obra de Pomeau analisando a forma pela qual se constrói o teísmo voltairiano. Símbolo do estabelecimento desta nova proposta de religião, a modificação do uso do termo *deísmo* para *teísmo* será utilizado na definição do que Pomeau chamará de *evangelho*[158] de Voltaire (Ibid. p.428), resultado da crítica histórica das religiões tradicionais. O teísmo irá ser proposto como uma religião que apregoa um Deus capaz de julgar os pensamentos e os atos secretos dos homens, fruto da necessidade de reforma do pensamento religioso tradicional.

O *Dicionário Filosófico* será o texto no qual teremos uma abordagem mais precisa e detalhada do que vem a ser o teísmo, o que nos dará a possibilidade de

---

157 *Tal é, portanto, a sinceridade de Voltaire. Sua convicção liga-se a um sentimento orgânico de existência. Seu Deus responde ao desejo intenso de compensar por uma impressão de grandeza um sentido agudo de baixeza. Assim Voltaire não pôde ceder às demonstrações nem às surdas perseguições da confraria ateia. Defendendo Deus contra Diderot e d'Holbach, ele não defendia somente uma crença útil à ordem social, mas também um sentimento necessário à respiração de seu ser moral.*

158 Note-se aqui que termos como *evangelho*, *igreja teísta* se remetem diretamente à noção apresentada por Pomeau e questionada por nós de um *fideísmo* por parte de Voltaire.

considerar este conceito de forma distinta do deísmo. Os elementos básicos desta doutrina são apresentados por Voltaire através da definição do *Teísta*, termo que dá nome ao verbete em questão. Apenas a título de recapitulação, o teísta irá professar uma crença baseada em elementos como a convicção na existência de um Deus inteligente, ordenador da natureza, que pune e recompensa sem que, entretanto, se saiba como. Além disso, no verbete em questão, Voltaire afirmará que "*As dificuldades sobre a Providência não abalam sua fé, pois são apenas grandes dificuldades que não constituem provas; submete-se a essa Providência embora só aperceba alguns dos seus efeitos e algumas das suas exterioridades.*" (VOLTAIRE, 1973 B p.295). Esta última passagem tem grande relevância sobretudo ao compararmos este conjunto de elementos presentes no teísmo com a concepção tardia da divindade presente nos últimos escritos sobre Deus, em especial sobre a noção de Providência geral e pessoal. Lembremos que, uma vez considerado como o ser do qual tudo emana, a liberdade divina cai por terra, eliminando-se deste modo a possibilidade de uma providência pessoal, mas mantendo-se apenas aquela geral, amparada em Sua racionalidade. Assim, ao afirmar que o teísta percebe apenas alguns aspectos desta providência ao mesmo tempo em que a reconhece como algo problemático, Voltaire ressalta uma tensão entre os dois campos, o metafísico e o moral. Se lembrarmos da dupla doutrina postulada pelo autor, ou seja, da sobreposição de dois níveis de discurso sobre Deus e a religião, veremos que a tensão existente entre os dois campos em questão se reflete, dentre outros pontos, em uma problemática sobre a própria noção de providência. No aspecto metafísico, vimos que nos textos tardios de Voltaire a divindade deixa de ser considerada livre e passa a ser entendida como essencialmente agente, emanando de si, de forma constante e necessária, tudo o que existe. Ora, se Deus não é livre, mas apenas racional, seria possível pensar em uma providência particular, ou seja, seria plausível afirmarmos que existe uma preocupação ou plano divino para cada indivíduo em especial? Parece-nos que, metafisicamente, esta hipótese não faz sentido para Voltaire e tal noção aparece como sobreposta por uma ideia de providência geral.

Se retomarmos, por exemplo, o texto *Dieu: réponse au système de la nature*, veremos que ali a discussão sobre a providência retorna como um ponto problemático. Debatendo diretamente com d'Holbach, Voltaire (2011 C, p.153) aponta que a noção de *natureza* do materialista ateu e a noção de divindade postulada por ele não estão tão afastadas. Entretanto, há uma diferença essencial entre as duas noções. O que d'Holbach chama de *natureza*, Voltaire chamará de Deus, e tal distinção não se reduz apenas a uma sutileza terminológica, ao contrário, fazendo questão de nomear este princípio por *Deus*, Voltaire reforça que existe algo que a concepção materialista não dá conta de explicar: a ordem. O acaso não pode ordenar a natureza, ou seja, a ordem não pode dar-se por si mesma, daí a necessidade de se postular um princípio ordenador. O nó da questão que o materialista não consegue desatar será, então, a ordenação. Se considerarmos a natureza com algo emanado necessariamente de Deus, elemento aceito por Voltaire em seus texto tardios, eliminamos a noção de *criação,* afinal, o mundo não pode mais ser fruto de uma vontade livre de um Ser supremo, mas, por outro lado, a *inteligência* deste Ser parece se manter, afastando Voltaire, mesmo que de forma mínima, de uma postura puramente materialista que se vincula a uma noção de *natureza* que se auto organiza.

Mas e a providência? Ora, como não há liberdade, parece-nos que postular uma providência divina não faz sentido, como já notamos anteriormente. Acreditamos que a apresentação de Deus nos texto tardios de Voltaire nos dá margem para considerar a existência de um vínculo entre o homem e Deus[159], mas

159 Ver, por exemplo, as seguintes passagens do *Tout en Dieu: commentaire sur Malebranche* e do *É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação:* "*Nous ne pouvons donc rien purement par nous-mêmes* (...). *Et il faut convenir que, dans tous les systèmes, l'auteur de la nature nous a donné tout ce que nous avons, organes, sensations, idées qui en sont la suite*" (VOLTAIRE, 2006 C, p.519). *Nós não podemos, portanto, nada puramente por nós mesmos* (...) *É preciso convir que, em todos os sistemas, o autor da natureza nos deu tudo o que nós temos, orgãos, sensações e ideias que delas se seguem. "Il n'y a donc pas un seul mouvement, un seul mode, une seule idée, qui ne soit l'effet immédiat d'une cause universelle toujours présente*" (Ibid. p. 520). *Não há um só movimento, um só modo, uma só ideia, que não seja o efeito imediato de uma causa universal sempre presente. "Nós, criar ideias! Pobres seres que somos! O que! É evidente que nós não tivemos nenhuma parte nas primeiras, e seríamos os criadores das segundas. Consideremos bem esta vaidade de gerar ideias e veremos que ela é insolente e absurda. (...) Faça fabricar um olho, uma orelha pelo melhor operário de marchetaria. Este olho não verá nada, esta orelha não ouvirá nada. Nosso corpo é, pois, vivo. O*

este vínculo não implica uma providência individual, mas apenas geral. É um vínculo que reside, tão só, nas leis invariáveis da natureza que operam em tudo, inclusive no próprio homem. Considerando que Deus não é mais um agente livre, mas é essencialmente agente e inteligente, aceitando também que todas as leis naturais, de acordo com o que é proposto no *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação,* são fruto desta ação constante de Deus que se vincula a elas, justamente por sua ação constante, veremos que o tal vínculo entre o homem e a divindade não pode se desdobrar para nenhum outro nível além do que acabamos de apresentar, ou seja, tal vínculo deve se apresentar apenas na medida em que o homem também está submetido às leis naturais, oriundas e fruto da ação constante de Deus, eliminando-se, deste modo, qualquer possibilidade de uma providência particular.

O teísmo se construirá, então, como uma sugestão de religião que considera os problemas da providência sem se abalar por isso. Será uma religião simplificada e que servirá de alternativa às religiões tradicionais, que terão como pontos problemáticos o excesso de dogmas e o fanatismo. Sobre isso, gostaríamos notar que o fanatismo religioso não se vincula com o *entusiasmo*, termo que possui um verbete específico sobre ele no *Dicionário Filosófico.* Segundo tal verbete, o significado literal de *entusiasmo* é "*emoção das entranhas, agitação interior*" que pode afetar poetas e artistas, sendo uma espécie de emoção brusca e violenta que abala o pensamento e a razão (VOLTAIRE, 1973 B, p.170), mas seu sentido não se limita a isso e se estende a um contexto religioso, podendo ser "*a herança da devoção mal compreendida*" (Ibid. Id.). Para Masseau (1995 B, p.478), a noção de entusiasmo em Voltaire significa uma desordem repentina e uma perda da razão, sendo um fenômeno individual e ao mesmo tempo coletivo, tendo a pitonisa de Delfos como um dos principais exemplos históricos da afetação do entusiasmo.

O entusiasmo considerado como *herança da devoção mal compreendida* será, então, transfigurado em um fanatismo passível de contagiar outras pessoas, e é interessante notar que ele é apresentado por Voltaire como uma atividade orgânica, que afeta as *entranhas*, é abalo dos *nervos*, dos *intestinos,* do *útero* e

---

princípio universal de ação faz tudo em nós" (VOLTAIRE, 2014, p.88).

contrações do *coração*. A razão, então, ao ser vítima do entusiasmo, mostra-se dependente de estados orgânicos e físicos do corpo[160], podendo ser deturpada a tal ponto do crente virar fanático. Entretanto, há algo de positivo no entusiasmo: em primeiro lugar, sendo razoável e sensato, ele pode "*provocar leves agitações que apenas façam dar ao cérebro um pouco mais de atividade: é o que acontece nos grandes gestos da eloquência e, sobretudo, na poesia sublime*" (VOLTAIRE, 1973 B, p.170). Nas religiões o entusiasmo pode também ser inofensivo não levando, necessariamente ao fanatismo. Exemplo disso nos é dado na descrição dos Quakers (ou Quacres) das *Cartas Inglesas*. O próprio nome *Quaker* já nos remete à noção de entusiasmo se identificarmos tal nome com sua tradução, a saber, tremedor, referência aos súbitos movimentos destes religiosos quando tocados pelo espírito santo o que, apesar de tolerável aos olhos de Voltaire, não deixa de ser considerado ridículo, como podemos notar na seguinte passagem:

> *Ao entrar com o meu guia, os demais já se encontravam reunidos. Havia mais ou menos quatrocentos homens e trezentas mulheres; estas escondiam o rosto sob os leques, e aqueles permaneciam cobertos com seus chapelões. Estavam todos sentados, num profundo silêncio. Passei por eles sem que um só erguesse os olhos para mim. O silêncio durou por volta de um quarto de hora. Por fim, um deles levantou-se, tirou o chapéu e, depois de algumas caretas e de alguns suspiros, despejou, em parte pela boca, em parte pelo nariz, um galimatias tirado do Evangelho, segundo acreditava, e incompreensível tanto para ele como para os outros. Quando o contorcionista terminou seu belo monólogo e a assembleia se separou, muito edificada e estúpida, perguntei ao meu homem por que os mais sábios dentre eles suportavam tais bobagens. "Somos obrigados a tolerá-las", disse-me, "por que não podemos saber se um homem que se levanta para falar será inspirado pelo espírito ou pela loucura.* (...). (VOLTAIRE, 1973 A, p.11)

Os quakers são um bom exemplo do entusiasmo religioso sem que ele seja convertido em fanatismo. Se lembrarmos das descrições apresentadas por Voltaire sobre os adeptos desta religião[161] veremos que ele a descreve como uma religião

160 Tema comum na obra de Voltaire e que faz todo sentido se considerarmos a noção de materialidade da alma postulada pelo autor, ou seja, a noção segundo a qual a alma, se existir, será dependente de nossos sentidos. Além disso, sugerimos a leitura do cômico verbete *Dejeção*, no qual o autor vincula o estado de espírito dos homens à sua saúde intestinal.

161 *Cf.* p. 132 da presente tese.

de tolerância, simplicidade e de poucos dogmas, ou seja, os quakers são apresentados como uma das religiões tradicionais mais próximas da noção de teísmo, de modo que podemos afirmar que o entusiasmo poderá ser vinculado à uma religião através de seu culto sem que seja identificado com o fanatismo, que deriva do dogma.

A distinção entre entusiasmo e fanatismo nos leva a pensar sobre a diferença entre religião e superstição. A relação entre estes dois últimos conceitos será apresentada por B. Binoche (2018, p.83) como uma oposição, sendo a superstição ligada a uma postura fanática. A superstição estará arraigada em práticas religiosas duvidosas e absurdas e, segundo o comentador em questão, o pensamento das Luzes trata de igual modo os absurdos religiosos tanto pagãos como cristãos, de forma que "*il est tout aussi ridicule d'adorer un bout de bois que de prétendre obtenir les faveurs de l'être suprême par l'observation de rites aberrants*"[162] (Ibid. id.), ou seja, o foco do problema parece residir no absurdo de determinadas práticas vazias de sentido que acabam por se tornar dogmas e alimentar fanatismos.

No caso de Voltaire, devemos lembrar, isto é exemplificado no verbete Religião do *Dicionário Filosófico* ao apresentar o absurdo dos cultos politeístas que veneravam cebolas ou gatos, algo muito distante do que propõe o teísmo. De todo modo, o que há de comum entre a religião e a superstição, nota Binoche (Op. cit. p.84), é que ambas se inserem em uma mesma história comum. Para ele, Voltaire lança mão de um *preconceito necessário* representado pela noção de que os povos primitivos eram, de início, monoteístas e que, com o passar do tempo tornaram-se politeístas para retornar a um monoteísmo refletido que coincide com o desenvolvimento da razão e do pensamento, elementos que já comentamos acima. Voltaire irá então, segundo a leitura de Binoche, apresentar em um mesmo método e procedimento (o histórico) tanto as superstições quanto a formação da religião teísta, ou seja, ambos os campos terão uma história comum, que "*peut être qualifiée de 'naturalle' puisqu'elle ne doit rien à la Révélation. Il faut même dire le*

162 *É tão ridículo adorar um graveto quanto pretender obter favores do ser supremo pela observação de ritos aberrantes.*

contraire - c'est la Révélation qui s'y trouve incluse (...)."[163] (Ibid. id). Ou seja, se religião e superstição se apresentam como campos distintos, tendo por fronteira o absurdo das suas práticas (a superstição se ampara no absurdo, a religião, uma vez depurada, não), a história as aproxima ao ser um elemento em comum e ao qual ambas estão submetidas de forma que elas se naturalizem ao perder seu caráter revelado, que também será inserido na história[164].

Uma visada histórica das religiões conforme apresentada por Binoche, nos mostra que o cerne do problema que a análise crítica das superstições e dos dogmas tenta resolver não é teológico ou doutrinário, mas sim político, ou seja, ao inserir estes debates no campo histórico, Voltaire pretende mostrar que das superstições e absurdos de tais práticas podem derivar eventos como a noite de São Bartolomeu, pois "*de la superstition au 'fanatisme', le pas est vite franchi.*"[165] (Ibid. p.86). Se nos voltarmos à própria letra de Voltaire, leremos no verbete Fanatismo do Dicionário filosófico o seguinte:

> *O fanatismo, em relação à superstição, é o mesmo que o arrebatamento é para a febre ou a a raiva para a cólera. Aquele que experimenta êxtases, visões, que confunde os sonhos com as realidades e as suas imaginações com profecias, é um entusiasta; aquele que alimenta a sua loucura com o crime é um fanático.* (...) *Mas desde que o fanatismo atacou o cérebro de alguém, como se se tratasse duma gangrena, a doença é quase incurável.* (...) *Não há outro remédio, para este mal epidêmico que o espírito filosófico* (...). (VOLTAIRE, 1973 B, p. 188)

O fanatismo será, então, vinculado pelo próprio *philosophe* à superstição e será como uma doença cuja cura será o pensamento filosófico e, acrescentaríamos, histórico. Neste sentido, tanto Voltaire quanto d'Holbach tentarão curar este mal político e social de raiz teológica e doutrinária. A reforma religiosa proposta por Voltaire será uma alternativa ao fanatismo, enquanto que para d'Holbach, o materialismo irá se apresentar como uma possibilidade de afastar toda e qualquer

163 *pode ser qualificada como 'natural' pois ela não deve nada à Revelação. É preciso até mesmo dizer o contrário - é a Revelação que se encontra inclusa* (na história).
164 Bom exemplo disso é a análise histórica realizada por Voltaire e que comentamos acima da formação dos costumes e práticas judaicas mostrando que, na verdade, elas se remetem sempre a elementos e costumes de povos mais antigos, não sendo reveladas por Deus.
165 *da superstição ao 'fanatismo', o passo é rapido.*

religião do meio social, levando com ela toda a possibilidade de superstição e, consequentemente, de fanatismo. Entretanto, aos olhos de Voltaire a saída proposta pelo barão materialista apresenta mais males do que benefícios, devendo ser combatida e questionada.

Se a ameaça ateia representada por d'Holbach se mostra a Voltaire como algo que deve ser combatido a todo custo, este combate não leva nosso autor para um ponto muito distante dela. Metafisicamente, ambas as posições não dão margem a nenhum tipo de providência individual e não consideram o mundo como *criado*. Entretanto, ainda na via metafísica, o que distancia uma posição da outra é a constatação da ordem natural, que para o materialista é fruto do acaso enquanto que para Voltaire é fruto da inteligência divina, além do que, a coeternidade do mundo material em relação a Deus não implica em nenhum tipo de autonomia criativa para a matéria. No que tange à moral, como vimos, uma vez que Deus não é mais livre para evitar o mal, sua presença no mundo é necessária, fazendo com que o clássico problema de sua justificativa se dilua, restando apenas o sofrimento do indivíduo para se resolver. Ora, neste campo, a posição ateia parecerá aos olhos de Voltaire como completamente inútil, diante do que ele nos oferece uma saída pela via da religião.

Ao nos apresentar o teísmo, Voltaire conceitua esta crença como uma postura genuinamente religiosa, ou seja, acreditamos que o teísmo seja de fato postulado como substituto real das religiões tradicionais, como o fruto da reforma, e servirá de forma natural a todo homem que de boa fé se interrogasse pautando-se em sua razão (VOLTAIRE, 2008 p.195), o que nos coloca, logo de início, uma diferença crucial entre a crença teísta e as religiões tradicionais, apesar de ambas poderem ser consideradas posturas religiosas. Remetendo-nos, mais uma vez, à passagem inicial *Túmulo do Fanatismo* citada anteriormente[166] notaremos esta diferença a

166 "*A ambição de dominar os espíritos é uma das mais fortes paixões. Um teólogo, um missionário, um partidarista quer conquistar como um príncipe; e há muito mais seitas no mundo do que soberanias. A quem submeterei minh'alma? Serei cristão por ser de Londres ou de Madri? Serei muçulmano por ter nascido na Turquia? Devo pensar apenas por mim e para mim; a escolha de uma religião é do meu maior interesse. Tu adoras um Deus por Maomé; e tu pelo grande lama; e tu, pelo papa. Eh, infeliz! Adora um Deus por tua própria razão.*" *(VOLTAIRE, 2006 B p.05).*

qual nos referimos aqui. As religiões tradicionais, apesar de se proporem como reveladas diretamente por Deus, ou seja, apesar de se proporem verdadeiras de forma universal, são sempre circunscritas a seu contexto geográfico e cultural, o que nos leva a concluir que, na verdade, o fato de sermos cristãos, judeus ou muçulmanos, não depende de um pensamento crítico, de uma análise racional ou de algo bem ponderado, mas apenas de um elemento arbitrário: nosso local de nascimento. [167] A proposta do teísmo como religião vai diretamente de encontro a este caráter contingente da fé tradicional. O teísmo, segundo Voltaire, será uma religião pautada na razão, na moral e na tolerância, valores universalmente humanos, tornando-a uma crença universal e soma-se a isto, o já explicitado caráter simples do teísmo, derivado justamente de sua formação. Na obra clandestina de autoria de Voltaire *Profissão de fé dos Teístas* leremos:

> *Nossa religião é tão antiga quanto o mundo, visto que os primeiros homens não podiam ter outra* (...). *Todas as nações estão de acordo em um ponto: que elas reconheceram antigamente um único Deus, ao qual prestaram um culto simples e sem misturas, que não pôde ser infectado inicialmente por dogmas supersticiosos.* (Ibid. p.196).

Ou seja, a antiguidade e simplicidade do pensamento religioso, considerando um único Deus de forma simples e direta, permite pensarmos em um tipo primitivo de culto, que Voltaire identificará com o teísmo.

Além destas características, Voltaire reforçará a ideia da moralidade divina ao afirmar que tal crença adora uma divindade "*recompensadora da virtude e vingadora do crime*" (Ibid. p.197). Neste ponto, devemos deixar claro o mecanismo

---

167 Esta ideia segundo a qual a religião é algo arbitrário e fruto de uma contingência de nascimento não é uma ideia exclusiva de Voltaire. Nos *Ensaios* de Montaigne, obra que teve seus primeiros volumes publicados em 1580, já encontramos presente esta noção que relativisa o caráter revelado da fé. Montaigne dirá que "*Tudo isso é sinal muito evidente de que não compreendemos nossa religião, senão a nosso modo e a nosso bel-prazer, como compreendemos qualquer outra religião. Se é nossa é porque o destino nos fez nascer em um país onde ela existe, por que é muito antiga, ou porque os homens que a estabeleceram merecem nosso respeito, ou porque tememeos os castigos com que ameaça os que não a seguem, ou ainda porque nos seduzem com suas promessas. Todas essas considerações podem pesar em nossas crenças, mas são secundárias; são laços de ordem puramente humana. Em outras regiões, outras influências, promessas e ameaças poderiam igualmente impor-nos outras crenças. Somos cristãos como somos perigordinos ou alemães.*" (MONTAIGNE, 1984 p.207).

pelo qual estes elementos são constituídos. Ora, o teísmo vem sendo apresentado como fruto da experiência e da razão, crença única, primitiva e comum a todos os homens. Para garantir estes elementos Voltaire recorre, entretanto, à história através da análise genealógica das religiões. Neste sentido, veremos que para o autor as primeiras manifestações de culto seriam monoteístas e fruto da observação dos fenômenos naturais que, tanto pelo espanto quanto pela percepção da ordem, postulam um Deus ordenador e com atributos morais. Reforçamos aqui, mais uma vez, que tais atributos advém de uma pensamento utilitário que se vincula ao *bom senso* mas, vale lembrar, este bom senso e esta utilidade são resultados de uma análise ponderada, e não de meras arbitrariedades, além do que a própria história servirá de sólido fundamento do uso moral destes atributos divinos. Enquanto a razão amparada na observação do mundo nos dá a razoabilidade da existência de Deus e de alguns atributos ligados a ele, a utilidade e a noção da necessidade de coesão social e garantia para a moral permitem que se elenque atributos morais à divindade. Aqui, ao que nos parece, apesar do forte apelo à utilidade, isso não exclui o caráter racional do teísmo. Ao contrário, sobretudo se considerarmos que a força que impele os homens a ensinar geometria é a mesma que impele os legisladores a postular as leis e um Deus vingador[168], fará sentido pensar que o critério de utilidade segundo o qual os atributos morais são vinculados a Deus não é arbitrário ou infundado como aquele dos dogmas tradicionais, mas se ampara na razão e na história.

No *Catecismo do homem honesto,* outra obra anônima de Voltaire, veremos um diálogo entre um monge grego e um homem honesto, que, ao ser questionado sobre religião pelo monge acaba por professar o conjunto de elementos da crença teísta. Adorar a Deus, ser justo e se pautar no *livro da natureza* para afirmar elementos sobre Deus. Ou seja, o homem honesto lança mão de um culto a Deus, que tem por fundamento a observação da natureza e da moral presente no homem [169], nada muito afastado do teísmo.

---

168 "*A mesma força de nosso entendimento que nos fez conhecer a aritmética, a geometria, a astronomia, que nos fez inventar as leis, também nos fez, portanto, conhecer Deus*" (VOLTAIRE, 2000, p.8-9)

169 *Cf.* VOLTAIRE, 2011 B p.274.

Simplicidade, aceitação de um Deus único, inteligente e ordenador do mundo mas que, ao mesmo tempo, pune e recompensa, são características que delimitam o conceito de teísmo e que nos fazem crer que é esta doutrina que deverá ser posta como substituta à crença cristã, ou seja, como elemento da reforma necessária. Mas por que o teísmo e não o deísmo? Este último não serviria como esta nova doutrina necessária? Cremos que não, e isso de deve ao fato de que o deísmo se apresenta mais limitado em relação ao teísmo, e este limite encontra-se em algo essencial para a reforma: a possibilidade de um Deus que pune e recompensa.

Como vimos, o deísmo deriva sem grandes problemas da análise metafísica e cosmológica de Deus. Se enquadra no pensamento deísta uma divindade inteligente, ordenadora, criadora ou da qual tudo emana, eterna e poderosa, elementos que derivam da análise da natureza. Entretanto, exigências no campo da moral se apresentam a nós após a discussão metafísica: visto que a imagem de Deus se modifica e passa a ser vista como a entidade da qual tudo emana, o mal mostra-se como necessário e o sofrimento do indivíduo está dado e é certo. Além disso, também fica estabelecido que o fundamento princípio da moral no homem, representado pelo impulso primitivo de conservação presente nele, é limitado e falha de acordo com a extensão de nossos vícios. Destes dois elementos morais, surge a necessidade de uma abordagem por outro viés, o histórico, que percorrerá o pensamento religioso. Ora, sendo o teísmo o resultado desta segunda forma de abordagem e apresentando-se como uma doutrina que postula um Deus que pune e recompensa, acreditamos ser ele, e não o deísmo, o elemento capaz de dar conta dos dois problemas morais expostos acima: o sofrimento e as más ações, estas sendo freadas pelo medo da punição, e aquele sendo atenuado pela esperança da recompensa.

Veremos no *Tratado sobre a tolerância*[170], em uma passagem já apresentada por nós, Voltaire expondo este duplo problema moral (o sofrimento e as más

170 "*Tal é a fraqueza do gênero humano e tal a sua perversidade que, indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinatos, do que viver sem religião*" (VOLTAIRE, 2010 P.103).

ações) baseado na condição humana apresentada como fraca e perversa. Ou seja, a fraqueza e a perversidade humanas são as responsáveis, respectivamente, pelo sofrimento e pelos ações criminosas. O teísmo através das noções de recompensa e punição divinas poderá agir exatamente nestes dois elementos. É claro que o teísmo não é a única doutrina capaz disso, visto que grande parte das religiões tradicionais atuam exatamente com noções como estas, de punição e recompensa, de onde nos é permitido afirmar o papel útil de *qualquer* religião. Entretanto, ao considerar os absurdos da maioria destas religiões, Voltaire considera que o teísmo seria a melhor opção.

A fraqueza e a perversidade refletem os limites morais do homem. Por mais que o homem possa se pautar na moral racional e primitiva impressa nele por Deus, por mais que ele conheça estes princípios, o vício sempre tem a possibilidade de agir sobre ele, fazendo com que um fundamento garantia sempre tenha seu papel. A religião, juntamente com a própria razão, se apresentam como meios pelos quais é possível atingir os elementos morais que aqui estão sendo apresentados como necessários, a saber, o freio para a perversidade e o consolo para a fraqueza, de modo que podemos afirmar que esta é a dupla frente na qual atua o teísmo, servindo de elo para a coesão social ao evitar a perversidade e as más ações ao mesmo tempo em que funciona como consolo dando conta da fraqueza humana. Ora, nesta busca por estes corretivos Sébastien Charles dirá que Voltaire evoca "*uma dupla relação no que se refere à salvação, moral para as almas bem nascidas que não têm necessidade do medo ou da esperança para saber como agir, e religiosa, para as almas fracas que têm necessidade de ameaças e de castigos para bem se conduzir. Nesse sentido, a moral é a religião dos fortes, e a religião a moral dos fracos.*" (CHARLES, 2012, p.35).

A salvação moral seria aquela vinculada ao fundamento princípio, amparado exclusivamente na lei moral impressa no homem, enquanto que a salvação religiosa seria aquela baseada nas religiões em geral. Ora, ao mesmo tempo em que o recurso à religião é necessário, visto que o homem é *fraco* e *perverso*, ela se apresenta como uma proposta problemática e perigosa, pois pode construir absurdos, dogmas arbitrários e, no limite, subverter seu papel, ou seja, ao invés de

resolver o problema vinculado à fraqueza e perversidade do homem, amplificaria estes defeitos ao se mostrar intolerante e facciosa. É exatamente ai que o teísmo se mostra como solução. A doutrina teísta seria a opção ideal aos olhos de Voltaire, aquela opção capaz de dar conta das limitações humanas exposta acima de forma simples e racional ao mesmo tempo em que mantém uma figura divina muito semelhante a do deísmo, que se constrói por um discurso racional e coerente.

Vimos, deste modo, que a religião teísta é apresentada como uma possibilidade de culto substituto às religiões tradicionais, isto pois estas últimas apresentam-se repletas de dogmas e usos absurdos, o que dá margem para fanatismos, intolerâncias e uma série de problemas. De todo modo, por mais problemáticas que sejam, ainda assim as religiões tradicionais oferecem algo de socialmente útil, a saber, o que há nelas de moralizante e que serve de consolo ao sofrimento e punição para as más ações, vinculadas, por sua vez à fraqueza e a perversidade do gênero humano. A religião teísta irá propor-se, então, como resultado de uma reforma religiosa que será exigida após um movimento de crítica histórica das religiões. Entretanto, uma vez que o teísmo se oferece como uma religião propriamente dita, poderíamos nos perguntar como operaria este culto, ou seja, qual é o elemento mínimo formativo do teísmo que o mantém como uma religião e torna-o ferramenta de aperfeiçoamento dos costumes?

A princípio, sabemos que Deus, agora apresentado como princípio de ação não tem mais liberdade, de modo que ele não poderia mais julgar. Ora, como então o teísmo pode se propor uma religião purificada capaz oferecer uma noção de punição divina? A este problema inicial, poderemos responder apelando ao uso da dupla doutrina expressa acima. Se, metafisicamente, nos textos de velhice de Voltaire Deus é retratado como essencialmente agente, sem liberdade e, portanto, vetando a possibilidade de uma providência particular, de punição e de recompensa, historicamente e pela necessidade moral, a religião teísta vincula tais atributos a Deus a partir da *antropomorfização* da figura divina, conforme proposto por Haag e comentado acima[171], ou seja, a partir da vinculação de elementos

171 *Cf.* p. 152 da presente tese.

morais (humanos) a Deus. A moral será, a nosso ver, o elemento mínimo presente no teísmo que permitirá sua apresentação como religião desvinculada dos dogmas. Queremos dizer com isso que o teísmo não tem a necessidade de se desdobrar em práticas rituais absurdas ou vazias de sentido, tão criticadas por Voltaire em seus textos históricos, mas mantém apenas aquilo que há de moralizante nas religiões.

A noção de uma ideia moral como elemento mínimo da religião teísta parece fazer sentido, em especial se considerarmos o que é proposto por Bernard Groethuysen, que vincula uma leitura histórica das religiões com a possibilidade de encontrarmos uma moral universal. Segundo o autor (1956, p.135), todo o movimento de crítica histórica realizado por Voltaire nos mostra que, apesar das diferenças entre cada culto e costume, existe uma mesma reivindicação moral. Apesar do grande número de dogmas, práticas e superstições, as religiões parecem buscar uma mesma resposta moral que, apesar de inserida nestas práticas, não depende delas. Ou seja, Groethuysen sugere que, apesar dos dogmas e práticas diferirem em cada religião, a moral por trás deles é sempre a mesma. Nas palavras de Groethuysen

> *Les dogmes diffèrent dans chaque religion, mais la morale est une et la même chez tous ceux qui font usage de leur raison. Malgré toutes les différences que l'on peut constater dans les coutumes, les intérêts en jeu, les formes que revêtent les lois et les cultes, on retrouve partout un fond commun, une loi qui vaut pour tous les pays et dont nous reconnaissons en nous-mêmes l1evidence; c'est la morale.*[172] (GROETHUYSEN, 1956, p.135-136)

Teremos, então, uma reivindicação moral única que é apresentada através das várias nuances e dogmas das religiões tradicionais e será justamente a análise histórica delas que nos permitirá, de acordo com Groethuysen, perceber este fundo moral comum, que deve ser um só, assim como há apenas uma geometria (Ibid. p.136), ou seja, Groethuysen sugere que o fundo moral universal proposto por

172 *Os dogmas diferem em cada religião, mas a moral é uma e a mesma em todas aquelas que fazem uso da razão. Apesar de todas as diferenças que podemos constatar nos costumes, os interesses em jogo, as formas que revestem as leis e os cultos, encontramos em toda parte um fundo comum, uma lei que vale em todos os países e da qual reconhecemos em nós mesmos a evidência; é a moral.*

Voltaire deve se amparar na razão e deve ser a mesma para todo homem que raciocina. Tal leitura parece coerente, sobretudo se considerarmos a obra *Deus e os homens*, na qual, como já citamos anteriormente, existe uma relação entre o ensino da moral religiosa e o ensino da geometria[173], o que nos permite aceitar que este fundo moral deve estar inscrito na racionalidade.

Todo o percurso realizado por Voltaire ao comentar as religiões através de uma abordagem histórica será, então, o principal meio para que possamos identificar esta moral universal diluída em diferentes práticas religiosas (Ibid, p.139) e será apenas ao fim desta análise histórica que a proposta de reforma representada pelo teísmo se apresentará, o que nos leva a pensar que o teísmo surge ao fim desta discussão tendo como elemento mínimo, justamente, a moral que deve ser universal, não se apresentando como um conjunto de dogmas ou práticas, mas apenas mantendo este *minimum* das religiões tradicionais, a reivindicação moral.

Sabemos, então, qual o núcleo mínimo do teísmo e como apresentá-lo de forma coerente com uma imagem de um Deus princípio de ação que não tem mais a liberdade como um de seus atributos. Ora, sobre este segundo ponto, podemos considerar a dupla doutrina como elemento que nos permite evitar uma contradição no conceito de Deus. Apesar desta primeira possibilidade de respondermos a esta incompatibilidade, Voltaire reconhece em seus textos sobre o teísmo que existe um ponto limite para além do qual o teísta não pode passar, ou seja, diante da dúvida sobre *como* Deus pune, o teísta deve reconhecer sua ignorância[174] mantendo-se em uma postura cética moderada. Sobre este ponto,

---

173 "*Ter-se-ia o Ser supremo revelado aos primeiros a dizerem que é necessário amar e temer um Deus punidor do crime e recompensador da virtude? Não, é claro. Deus não falou a Tot, o legislador dos egípcios, ao Brama dos indianos, ao Orfeu da Trácia, ao Zoroastro dos persas, etc., etc.; mas em todas as nações houve homens com suficiente bom senso para ensinar essa doutrina útil como houve homens que, pela força de sua razão, ensinaram aritmética, geometria e astronomia. (...) A mesma força de nosso entendimento que nos fez conhecer a aritmética, a geometria, a astronomia, que nos fez inventar as leis, também nos fez, portanto, conhecer Deus*" (VOLTAIRE, 2000 p. 8-9)

174 Podemos retomar, por exemplo, o verbete "Teísta" do *Dicionário Filosófico,* onde lemos que "*"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 sobre a Providência não abalam sua fé, pois são apenas grandes dificuldades que não constituem provas; submete-se a essa Providência*

> *in the domain of morals Voltaire refuses a radical skepticism, a 'pirronisme outré' in his words, that is to say, he refuses a kind of skepticism that could lead to inaction. Voltaire's reflections are always connected to the moral results they can have. If reflections based on skeptcism do not change anything in common life, they do not have any importance.*[175] (BRANDÃO. 2015, p.249)

Ou seja, podemos dizer que o ceticimos que Voltaire lança mão ao falar da forma pela qual Deus pune não é radical pois ele não leva a nenhum tipo de inação. O teísta não sabe *como* Deus pune, mas baseia sua moral religiosa na crença[176] de que ele pune. Se considerarmos aqui também o fato de que o teísmo está sendo postulado tendo em vista uma reforma religiosa efetiva, ou seja, uma modificação de fato na forma pela qual se deve construir um culto a Deus, veremos que não faria sentido lançar mão de uma suspensão de juízo que levaria o teísta a não mais agir. Ora, o ceticismo aqui repousa, portanto, apenas na ausência de critérios para estabelecer as formas de ação de Deus, não exigindo uma total suspensão de juízo sobre o assunto.

O teísmo se apresenta, portanto, como uma religião simples, através da qual existe a possibilidade de culto à divindade, com poucos dogmas e que leva em conta a incapacidade humana de entender os meios de ação divina ao mesmo tempo em que sustenta a crença nesta ação. De viés histórico e garantido por uma utilidade social bem específica, o teísmo se propõe como uma religião *natural* que, segundo Goldzink (1994), possui quatro significados que se relacionam entre si:

> *naturelle car non révélée; car apparue dans les premières sociétés humaines, dans la pure nature; naturelle, enfin, car conforme à la raison naturelle, à nature des choses, à la simplicité essentielle d'une religion sans dogmes ni rites, ni prêtres. Mais il faut aussi y rajouter*

---

embora só aperceba alguns dos seus efeitos e algumas das suas exterioridades." (VOLTAIRE, 1973 B p.295).

175 *no domínio da moral Voltaire recusa um ceticismo radical, um 'pirronismo exagerado' em suas palavras, o que quer dizer que ele recusa um tipo de ceticismo que pode levar à inação. As reflexões de Voltaire estão sempre conectadas com os resultados morais que elas podem ter. Se as reflexões baseadas no ceticismo não mudam nada na vida comum, elas não tem nenhuma importância.*

176 E aqui reiteramos que o termo é *crença* e não *fé*, visto que a posição teísta se funda na crítica histórica das religiões e na ideia de utilidade social e política da religião, de modo que não pode ser considerada uma afirmação infundada ou baseada em algum absurdo, como é o caso da fé (crer no que soa absurdo) e de uma posição fideísta.

> *une quatrième signification: du culte grossier des sauvages à la religion naturelle des sages, il y a le rapport naturel de l'instinct à la raison cultivée.*[177] (GOLDZINK, 1994, p.147)

Nas quatro concepções de *religião natural* propostas por Goldzink, podemos retraçar as principais características que afirmam o teísmo como extremamente distinto das religiões tradicionais: não revelado, primitivo e presente nas primeiras sociedades antes mesmo da institucionalização das religiões, conforme à razão natural dos homens e, por último, sua evolução de culto primitivo a uma religião refletida baseia-se em uma evolução natural do pensamento filosófico das sociedades, não desvinculando-o da racionalidade ao mesmo tempo em que o afasta de uma concepção de religião revelada.

177 *natural pois não é revelada; pois aparece nas primeiras sociedades humanas, na pura natureza; natural, enfim, pois é conforme a razão natural, à natureza das coisas, à simplicidade essencial de uma religião sem dogmas nem ritos, nem padres. Mas é preciso também acrescentar uma quarta significação: do culto grosseiro dos selvagens à religião natural dos sábios, há a passagem natural do instinto para a razão cultivada.*

7 CONCLUSÃO

A discussão que desenvolvemos nos capítulos acima nos encaminhou para conclusões que merecem ser comentadas e precisadas. A princípio, o que devemos notar é que, após termos passado pela via metafísica e pela via histórica, a urgência de Deus é de fato dada, uma vez que Ele desempenha um papel central na obra de Voltaire por dois motivos: o primeiro se deve ao fato de que Deus mostra-se como o elemento central em torno do qual transitam as outras discussões metafisicas que importam a nosso autor. Em segundo lugar, tal conceito é de suma importância para as discussões no âmbito moral, visto que as duas possibilidades de fundar a moral (o fundamento princípio e o fundamento garantia) dependem deste conceito. Teremos, então, dois usos distintos da imagem de Deus que se encaminham por vias distintas e paralelas, não sendo, necessariamente, uma resultado da outra. Metafisicamente, Voltaire garante Deus através de conclusões verossímeis extraídas de um debate de viés cosmológico, enquanto que no campo da moral, ao representar um fundamento princípio, teremos uma imagem de Deus vinculada a atributos morais (antropomórficos, se nos lembrarmos da terminologia de Haag), como bondade, justiça, etc. Tais atributos são vinculados a Deus por um caminho distinto daquele da metafísica: eles se amparam em uma investigação histórica e se sustentam por sua própria utilidade.

Será, então, da verossimilhança, da utilidade e da análise histórica da ideia de Deus que podemos, ao fim da discussão, reafirmar sua urgência anunciada no início de nossa tese, reforçando aqui que *se Deus não existisse ele deveria ser inventado* para estabelecermos de forma eficaz um fundamento para a moral e garantir uma metafísica sadia que dê conta da ordem do mundo. Ora, vimos também que esta metafísica tida com sadia só é assim considerada por sua relação com a moral e por seu método, ou seja, só se deve fazer metafísica, segundo Voltaire, quando ela se mostra útil para o homem e quando ela não se pauta em argumentos *a priori.* Tal utilidade parece não residir em discussões puramente teóricas, mas sim naquelas discussões que dialogam, de algum modo, de forma direta com os indivíduos, como é o caso aqui do combate ao ateísmo, postura considerada socialmente perigosa.

Entretanto, apesar da metafísica se dirigir às questões morais e do uso da figura divina como elemento central e fundante da moral, qual a relação efetiva entre os dois campos?

Parece-nos, ao fim de nosso percurso, que há apenas um ponto de contato entre eles, a saber, Deus. Queremos dizer com isso que na metafísica, quando se fala de Deus, estamos em grande medida em um recorte cosmológico, tendo como principais problemas aqueles que se direcionam a questões como a ordem do mundo, as leis da natureza, a física, etc, enquanto que em moral, o conceito de Deus também está presente mas ele atua em outras frentes, como é o caso do papel da religião e da necessidade de responder ao problema do sofrimento do indivíduo. O discurso que vincula a divindade às questões cosmológicas pode ser visto tanto nos textos de juventude de Voltaire, como é o caso do *Tratado de Metafísica* quanto nos seus últimos escritos sobre Deus, ou seja, nos textos de maturidade, onde vemos que tais preocupações se mantém. Questões sobre a ordem do mundo, as leis da natureza e a formação das ideias se apresentarão ainda como elementos importantes da discussão e, além disso, a frente ateia ainda se mostrará como um inimigo constante. Se na juventude a física cartesiana se mostrava como oponente, nos últimos textos de Voltaire seu ataque teísta se direcionará à doutrina materialista de d'Holbach. Neste sentido, vimos que nosso autor opera uma radical modificação na figura divina, tornando-a essencialmente agente e a fonte da qual tudo emana, o que irá interditar qualquer possibilidade de considerar Deus como um ser livre.

Sendo Deus agora considerado como princípio de ação, relacionado com a imagem do *Sol* do qual a luz emana, tudo o que existe efetivamente, existirá de forma necessária, ou seja, até mesmo o mal será entendido como necessário. Tal postura parece oferecer uma solução ao problema da origem do mal, a saber, Voltaire irá considerar que Deus não pôde não ter feito os males que existem, sendo encarados como consequências necessárias da ação constante de Deus. Deste modo, apesar de dar uma razão para o mal, uma outra dificuldade se manterá: o sofrimento do indivíduo.

Ao pessoalizar a abordagem ao problema do mal, Voltaire dará ênfase ao sofrimento individual, ou seja, apesar de termos uma possibilidade de explicar o

núcleo da questão - Por que o mal? - o problema do sofrimento real e pessoal ainda se mantém, exigindo uma outra abordagem, que virá da consideração de Deus pela via moral amparada na história.

Tal abordagem nos permite reafirmar, a princípio, que existe de fato uma cisão radical deste conceito (Deus). Justamente por ele se comunicar com os dois campos, ele deverá se mostrar de forma dupla, dividida. Isso quer dizer que Deus terá um duplo papel nos textos de Voltaire que, como vimos, funcionará, cada um deles, em um aspecto da discussão. A verossimilhança nas discussões metafísicas nos leva a aceitar uma divindade inteligente e ordenadora, permitindo que o materialismo ateu seja colocado em questão. Por outro lado, visto que o mal é necessário e o sofrimento individual não se aplaca com tal resposta e que, afinal, o cerne do problema do mal é *consolar nossa existência*, a utilidade servirá como critério para que se lance mão de atributos morais a Deus justificados em uma análise histórica, apresentando-o como um Ser vingador e recompensador. A imagem de um Deus moralizado surgirá, portanto, da necessidade de consolo, que é reflexo da pessoalização do problema do mal e que representará, por sua vez, a fronteira entre a metafísica e a moral. A ação necessária de Deus dá conta de responder ao problema metafisicamente mas, moralmente, será exigido o uso da religião como elemento através do qual será apresentado o aspecto moral de Deus.

Haveria, então, alguma articulação ou relação direta entre os dois campos? Parece-nos que não, a não ser pelo fato de que Deus se relaciona com ambos. O uso metafísico de Deus apresentará limites que se mostrarão como intransponíveis quando tentamos passar para o campo da moral. Exemplo destes limites é o fato de que pela metafísica não conseguimos extrair atributos morais de Deus. A moral, por sua vez, dialogará melhor com a história, com a análise dos costumes e com um uso específico da religião. O Deus do qual emana toda a realidade resolverá apenas o que há de metafísico no mal, a saber, sua justificativa, mas o sofrimento efetivo se mantém e não pode ser solucionado pela via metafísica. Cremos, portanto, que existe aqui uma cisão radical: temos dois problemas paralelos (o sofrimento e o risco do ateísmo) que se resolvem cada um por uma via distinta.

O desenvolvimento destas questões nos levará a uma discussão histórica sobre as religiões, que é um segundo núcleo de nossa tese. Nesta análise histórica

Voltaire concluirá que o pensamento religioso se mostra como um recurso útil para os legisladores servindo como elemento de coesão social. Apresentadas como um elemento controverso por ter algo de embuste ao mesmo tempo em que se apresentam como remédio necessário, as religiões servirão de antídoto à fraqueza e à maldade humanas. Neste sentido, o pensamento religioso irá postular um Deus que pune e recompensa, garantindo ao menos uma possibilidade de resolver o problema do sofrimento do indivíduo através da esperança proporcionada pela fé que, ao fim da discussão, nos leva a pensar que a imagem de impostura acaba por simplificar demais a questão e parece não ser o caso.

Sobre este uso da religião caberão várias ressalvas. Em primeiro lugar, devemos levar em conta o caráter ambíguo da religião que frisamos acima: ela soa, ao mesmo tempo, como útil, necessária e como artifício. Outro ponto digno de nota é o fato de que Voltaire lançará mão de dois tipos de uso da religião: uma religião dogmática, pobre e supersticiosa, enquanto que por outro lado teremos o teísmo, uma religião simples, pura e amparada na natureza.

Através do percurso pelos textos históricos sobre religião, vimos que Voltaire constrói sua crítica às religiões tradicionais reveladas através de uma abordagem racional e de uma análise dos costumes, através da qual a maioria das tradições religiosas, principalmente as judaico-cristãs, são apresentadas como cópias de doutrinas mais antigas e repletas de dogmas absurdos. Ora, o que gostaríamos de reter desta análise é o fato de que, mesmo com falhas, falsas ou sem fundamento, alguma religião é melhor do que nenhuma, ou seja, a condição humana fará com que Voltaire considere necessário o uso de algum pensamento religioso desde que ele não pregue intolerâncias. Deste modo, o teísmo será apresentado como a melhor doutrina dentre todas as outras por se amparar em uma análise da natureza e por se apresentar com poucos dogmas. É neste sentido que se encaminha as conclusões dos textos históricos de Voltaire sobre religião, o que nos leva a considerar o autor um reformista, ou seja, ao criticar as religiões tradicionais, Voltaire não pretende excluí-las por completo mas, ao contrário, seu real interesse é sugerir uma possibilidade de reforma do pensamento religioso.

Não nos parece ter restado dúvidas sobre a rejeição de grande parte do pensamento cristão ou das religiões tradicionais pelo autor, sempre apresentado

como portador de ideias absurdas e até mesmo socialmente perigosas. Entretanto existe algo de bom e útil até mesmo neste tipo de religião, a saber, o que há de moral nela, o que leva o homem a agir bem e o que segura os indivíduos à margem do crime. É possível que muitas das doutrinas religiosas tenham sido elaboradas como verdadeiros embustes, ou seja, que sirvam para enganar o povo, mas tal engano pode ser útil enquanto representar um elemento de freio e de coesão social. De todo modo, como frisamos, uma reforma pode e deve ser sugerida. A religião é necessária, mas por que não tentar apresentar um pensamento religioso coerente, útil também, e que afaste o que há de ruim nas doutrinas tradicionais? Acreditamos que este uso específico da religião se ampara no *teísmo*.

A reforma que sugerimos como sendo uma proposta de Voltaire se apresenta ao fim dos *Deus e os homens* e *O túmulo do fanatismo*, que analisamos nos capítulos acima. Presente nas *Questions sur l'Encyclopedie* e no *Dicionário* Filosófico*,* o verbete *Fraude*, que leva ainda no *Dicionário* um subtítulo: "*Será necessário empregar fraudes piedosas com o povo?",* pode nos dar mais luz sobre este assunto.

Tal verbete apresenta uma discussão entre um faquir, chamado Bombabef e um discípulo de Confúcio, Uang (ou Ouang) e veremos nele vários elementos que parecem corroborar alguns dos pontos que propomos acima como, por exemplo, o papel importante da religião como freio e liame social, seu aspecto de embuste e uma proposta de reforma baseada em uma religião que não necessite enganar. Tais elementos são apresentados no diálogo entre os dois personagens, sendo Bombabef um homem mais inculto e Uang mais tolerante e letrado. Estas características ficam claras ao lermos o desenvolvimento do verbete.

O debate se dará a partir da sustentação, por parte de Bombabef, de que o povo precisa ser enganado para que obedeça, enquanto que Uang afirma que pode-se conseguir este resultado sem que se engane ninguém. A princípio, visto que Deus nos engana, uma vez que alguns objetos parecem ser menores do que realmente são, - como é o caso do sol, por exemplo - deve-se imitar o ser supremo e enganar o povo, afirma Bombabef, de modo que o povo precisa ser enganado. Ele dirá:

> *É verdade que lhes ensinamos coisas erradas, confesso; mas é para o bem deles. Fazemos-lhes crer que, se não comprarem os nossos pregos bentos, se não expiarem os pecados dando-nos dinheiro, tornar-se-ão na vida futura cavalos de posta, cães ou lagartos: ora, isso mete-lhes muito medo e tornam-se pessoas de bem.* (VOLTAIRE, 1973 B, p.199).

Diante desta confissão de desonestidade, Uang dirá que não há a necessidade de embuste e irá sugerir a possibilidade de ser honesto com o povo, ao mesmo tempo em que ele é educado, sem que se precise lançar mãos de fábulas e mentiras. O princípio que guia a opinião de Uang se baseia no fato de que quem ensina (os legisladores, sacerdotes, filósofos, etc.) tem a mesma natureza dos que são ensinados, ou seja, os "*letrados são feitos da mesma massa que os nossos alfaiates, tecelões e lavradores*" (Ibid. Id.), o que nos remete já a uma problematização do papel duplo que a religião parece ter na obra de Voltaire. Esta fala de Uang nos dá a entender que não existe a necessidade de dois discursos religiosos distintos, um para o povo e um para os *letrados*, enquanto que a fala de Bombabef, a qual apresentamos na citação acima, carrega consigo vários dos elementos que se encontram na crítica das religiões tradicionais: o uso de uma crença na punição e recompensa divina como elemento gerador de medo e esperança, o uso de dogmas absurdos, como os pregos bentos, como elemento de purificação e de garantia moral para o povo. O discurso de Bombabef carrega também consigo tudo o que há de controverso nas religiões tradicionais: um uso dos dogmas como freio para o povo e como vantagem para os que dominam.

Ora, Uang nota o absurdo da fala de Bombabef e nega a necessidade do engano. Sendo todos da mesma constituição, por que deveríamos enganar uns e ser verdadeiros com outros para atingir um mesmo fim? A religião absurda proposta por Bombabef precisa enganar e inventar dogmas, tal qual as religiões absurdas analisadas historicamente em textos como *O túmulo do fanatismo*, enquanto que Uang propõe uma crença purificada, que ensina uma boa moral sem a necessidade de engôdos, ou seja, o personagem propõe uma religião reformada que se resume na crença em um Deus justo, recompensador e vingador, algo muito próximo do teísmo. Outro elemento importante na proposta de Uang deve ser ressaltado: a necessidade de se *ensinar* o povo. O sacerdote e o alfaiate têm a mesma

disposição, mas precisam ser ensinados. Deve-se educar o povo, ao que Bombabef, em seu ímpeto de enganar e controlar, afirmar que o povo não quereria ouvir a verdade e que o projeto de Uang seria impraticável, visto que o povo se mostra sempre como questionador, rejeitando as verdades propostas. A proposta final de Uang se baseará, então, na educação através de princípios que são razoáveis, e não dogmáticos ou absurdos:

> *O povo está sempre disposto a acreditar nos seus magistrados: quando os seus magistrados lhes propõem apenas uma crença razoável, perfilham-na de boa vontade. Para nada são precisos prodígios. Em nada são precisos prodígios para acreditarmos num Deus justo, o qual lê no coração dos homens; uma ideia como esta é natural demais para ser combatida e repelida.* (Ibid. p. 200)

O debate entre Uang e Bombabef parece ilustrar, de forma anedótica, o cerne da discussão sobre o papel da religião na obra de Voltaire, o que justifica seu lugar na conclusão de nossa tese. A sugestão de Uang não propõe eliminar o que é proposto por Bombabef, mas apenas apresentar estes elementos de um modo diferente. Símbolo da oposição entre as religiões tradicionais e o teísmo, o debate entre os dois personagens mostram a ambiguidade do uso da religião: necessária para o povo, mas que pode ser usada de dois modos, um pior e outro mais puro e preferível. O teísmo como solução a esta ambiguidade depende de uma reforma que se baseia na educação do povo, que tem a capacidade e a disposição de aprender o que for razoável e natural, e os elementos teístas parecem a Voltaire muito mais naturais do que um conjunto de dogmas arbitrários. O debate entre os personagens deste verbete parece possibilitar uma resposta a outra questão que colocamos acima, a saber, se o fundamento princípio é natural e racional, ele não agiria em todos os homens? Por que ele serve apenas para o filósofo? A resposta a esta questão parece se encaminhar, após a leitura deste verbete, no sentido da afirmação que diz ser falso esta diferença. A constituição dos homens parece ser igual, de fato. A diferença está na *educação*. O filósofo é um homem educado, para o qual o teísmo se apresentará como aceitável, enquanto o povo, enquanto não for educado, não poderá entender tais verdades.

REFERÊNCIAS

ADAM, M. Sur La Terre Comme au Ciel: L'Homme et Dieu Selon Malebranche. **Les Études philosophiques,** Paris, No. 4, p. 473-488, out./dez. 1996. Disponível em https://www.jstor.org/stable/20849053 . Acesso em 03 de abril de 2019.

AZEVEDO, A. C. do A. **Dicionário Histórico de Religiões**. São Paulo: Nova Fronteira, 2002.

BACZKO, B. **Job, mon ami:** Promesses du bonheur et fatalité du mal. Paris: Gallimar, 1997.

Biblia de Jerusalém. 5ª impressão. São Paulo: Paulus, 2008.

BARRA, E. S. de O. Voltaire e o projeto de uma metafísica newtoniana. **Revista Dois pontos:** Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 69-91, dez. 2012.

BADINTER, E. **As paixões intelectuais.** Vol1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BRANDÃO, R. **A Ordem do Mundo e o Homem:** Estudos Sobre Metafísica e Moral em Voltaire. 254 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BRANDÃO, R. Can a Skeptic Be a Reformer? Skepticism in Morals an Politics during the Enlightenmente: The case of Voltaire. In: LAURSEN, J. C.; PAGANINI, G. (Ed.). **Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries**. Toronto: University of Toronto in association with the UCLA Center for Seventeenth and Eighteenth Century Studies and William Andrews Clark Memorial Library, 2015

BRANDÃO, R. Como levar Cândido a sério ou a caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire. **Revista Dois pontos**: Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 163-177, dez. 2012.

BRANDÃO, R. Notas sobre a história filosófica do mal e o projeto de teodiceia. **Cadernos de história e filosofia da ciência**, Campinas, Série 3, v.21, n.1, pp. 191-216, jan./jun. 2011.

BENITEZ, M. Voltaire liberttin: l'epitre à Uraine. **Revue Voltaire**, Paris, n.08, pp. 99-135, 2008.

BINOCHE, B. **"Écrassez l'infâme!"**: Philosopher à l'âge des lumières. Paris: La fabrique éditions, 2018.

BROOKS, R. A. **Voltaire and Leibniz.** Genève: Librairie Doz, 1964.

CAPUTO, J. C. L. **O estatuto da metafísica na obra de Voltaire:** Deus e alma no iluminismo francês**.** 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, 2014.

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Campinas: Unicamp, 1994.

CHARLES, S. Voltaire pensador da tolerância: do combate ao fanatismo à luta contra o ateísmo. **Revista Dois pontos:** Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 29-44, dez. 2012.

CHARLES, S.; PUJOL, S. **Voltaire philosophe:** Regards croisés. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.

D'HOLBACH. **Sistema da Natureza.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DOMENECH, J. **L'ethique des Lumieres**. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1989.

EHRARD, J. **L'idée de nature en France a l'aube des limiéres.** Paris: Flammarion, 1970.

GOLDZINK, J. **Voltaire la legende de saint Arouet.** Paris: Gallimard, 1989.

GOLDZINK, J. **Voltaire**. Paris: Hachette Livre, 1994.

GOULEMOT, J.; MAGNAN, A.; MASSEAU, D. **Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995.

GROETHUYSEN, B. **Philosophie de la révolution française.** Paris: Gallimard, 1956.

HAAG, E. M. **Voltaire:** Du Cartésianisme aux Lumières. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2002.

HAAG, E. M. A modernidade de Voltaire: pensar o presente. **Revista Dois pontos:** Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 13-28, dez. 2012.

HAZARD, P. Voltaire et Espinoza. **Modern Philology,** Chicago, Vol. 38, No. 3 , pp. 351-364, fev. 1941.Disponível em https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/388489.

HEUVEL, J. V. D. **Voltaire dans ses contes.** Paris: Armand Colin, 1967.

KAROUI, A. De quelques réflexions sur un débat toujours ouvert: Voltaire, Dieu et la religion. in KÖLVING, U.; MERVAUD, C. **Voltaire et ses combats**. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.

KÖLVING, U. e MERVAUD, C. ed. **Voltaire et ses combats**. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.

LAFITAU, J. F. **Mœurs des sauvages américains:** comparées aux mœurs des premiers temps. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1724. Disponível em: http://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&version=1.2&collapsing=disabled&rk=21459;2&query=%28gallica%20all%20%22lafitau%22%29%20and%20dc.relation%20all%20%22cb30714546f%22

LE RU, V. Por que Voltaire se tornou newtoniano? Por que refletir sobre as ciências? **Revista Dois pontos:** Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 115-127, dez. 2012.

LEPAPE, P. **Voltaire e o nascimento dos intelectuais no século das luzes.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

LEROUX, S. Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement-garantie de la morale: de la philosophie de Newton à la morale de Voltaire in KÖLVING, U.; MERVAUD, C. **Voltaire et ses combats**. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.

LOCKE,J**. Ensaio Acerca do Entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, Col.Os Pensadores, 1973.

LOPES, M. A. **Voltaire historiador**: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo. Campinas: Papirus, 2001.

LOPES, M. A. **Voltaire literário:** horizontes históricos. São Paulo: Editora imaginário, 2000.

LOPES, M. A. **Voltaire político:** Espelhos para príncipes de um novo tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

MALEBRANCHE, N. **De la recherche de la verité.** Paris: Librarie CH. Delagrave, 1885. disponível em https://ia800200.us.archive.org/29/items/delarecherchedel02maleuoft/delarecherchedel02maleuoft.pdf

MALEBRANCHE, N. **A busca da verdade:** textos escolhidos**.** São Paulo: Discurso Editorial e Editora Paulus, 2004.

MASSEAU, D. Tout en Dieu in GOULEMOT, J.; MAGNAN, A.; MASSEAU, D. **Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995 A.

MASSEAU, D. Enthousiasme in GOULEMOT, J.; MAGNAN, A.; MASSEAU, D. **Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995 B.

MAUROIS, A. **O pensamento vivo de Voltaire**. São Paulo: Martins Editora, 1954.

MONTAIGNE, M. de. **Ensaios.** São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1984.

MONTESQUIEU. **Lettres persanes.** Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

MORTIER, R. Ce maudit Système de la nature in KÖLVING, U.; MERVAUD, C. **Voltaire et ses combats**. Oxford: Voltaire Foundation, 1997.

MOTA, V. O. **Acerca da noção de filosofia em Voltaire.** 193 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MOTA, V. O. As bases da religião natural em Voltaire. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, vol. 07, n.01, pp. 95-108, jan./abr. 2014. Disponível em http://tragica.org/artigos/v7n1/mota.pdf . Acesso em 03 de abril 2019.

MOTA, V. O. Les fondements transcendants de la morale chez Voltaire in CHARLES, S.; PUJOL, S. **Voltaire philosophe:** regards croisés. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.

MOTA, V. O. **Voltaire e a Crítica à Metafísica: Um Ensaio Introdutório**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2010.

NASCIMENTO, M. das G. A tentação materialista de Voltaire. **Discurso**, São Paulo, n.17, pp. 75-88, 1988. Disponível em http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37931 . Acesso em 03 de abril 2019.

NASCIMENTO, M. das G. S. **Voltaire e o materialismo do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

NEWTON, I. **Princípios Matemáticos de Filosofia Natural.** São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.

OLIVA, L. C. **O mal**. São Paulo: Barcarola e Discurso editorial, 2013.

POMEAU, R. **La Europa de las luces**: Cosmopolitismo y unidade europea en el siglo XVIII. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

POMEAU, R. **La Religion de Voltaire**. Paris: Librarie Nizet, 1974.

PUJOL, S. O jogo do erro e da verdade nos diálogos filosóficos de Voltaire. **Revista Dois pontos:** Voltaire, Curitiba, vol. 9 n. 3, pp. 179-194, dez. 2012.

RACINE, L. De la Grâce in: _____. **Oeuvres de Louis Racine**. Paris: Le Normant, 1808. Disponível em https://archive.org/details/oeuvresdelouisra01raci/page/n9 (acesso 28/03/2019)

ROSMARIN, L. Etait-ce la faute à Voltaire? Le Patriarche de Ferney devant le tribunal des intellectuels juifs. **Lumen:** Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies, Montreal, vol. 12., pp. 73-79, 1993. Disponível em https://www.erudit.org/en/journals/lumen/1993-v12-lumen0300/1012580ar.pdf . Acesso em 03 de abril de 2019.

SASSO, R. Voltaire et le *système de la nature* de d'Holbach. **Revue internationale de philosophie**, Bruxelas, vol. 32, n. 124/125 (2/3), pp. 279-296, 1978. Disponível em https://www.jstor.org/stable/23944046?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents . Acesso em 19 de março de 2019.

STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006.

STENGER, G. Le Dieu de Voltaire in: CRONK, N. **Les oeuvres completes de Voltaire**, v.72. Oxford: Voltaire Foundation, 2011.

STENGER, G. Un philosophe peut en cacher un autre: Malebranche et Spinoza dans Tout en Dieu in CHARLES, S.; PUJOL, S. **Voltaire philosophe:** regards croisés. Ferney-Voltaire: Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.

STENGER, G. Voltaire et le fatalism: du Poème sur le désastre de Lisbone aux derniers contes. **Cahiers Voltaire,** Ferney-Voltaire, n.14, pp. 23-41, 2015.

VERCRUYSSE, J. e STENGER, G. Introduction. in: CRONK, N. **Les oeuvres completes de Voltaire**, v.72. Oxford: Voltaire Foundation, 2011.

VOLTAIRE. *Cândido ou O Otimismo* in: _____. **Contos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

VOLTAIRE. **Cartas iluministas:** correspondência selecionada e anotada. São Paulo: Zahar, 2011 A.

VOLTAIRE. **Cartas Inglesas**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. A.

VOLTAIRE. Catecismo do homem honesto in: SCHÖPKE, R.; BALADI, M. **Filosofia Clandestina** volume 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011 B.

VOLTAIRE. **Correspondance**. Paris: Pléiade Gallimard, 1978.

VOLTAIRE. De la paix perpétuelle in: CRONK, N. **Les oeuvres completes.** vol. 70 b. Oxford: Voltaire Foundation, 2016 A.

VOLTAIRE. **Deus e os Homens**. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOLTAIRE, Dialogue du Douteur et de L'adorateur in: HEUVEL, J. V. de. **Mélanges**, Gallimard: Paris, 1961 A.

VOLTAIRE. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier Frères, 1966.

VOLTAIRE. Dieu. Réponse au Système de la Nature in: STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006 A.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. B

VOLTAIRE. **Dictionnaire Philosophique.** Paris: Classiques Garnier, 1954.

VOLTAIRE. É preciso tomar um partido, ou o princípio de ação in CAPUTO, J.C.L. **O estatuto da metafísica na obra de Voltaire: Deus e alma no iluminismo francês.** 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, 2014.

VOLTAIRE. **Elementos da Filosofia de Newton**. São Paulo: Editora Unicamp, 1996.

VOLTAIRE, Epitre au auteur du poeme Les trois imposteures, in: _____. **Epîtres, satires, contes, odes, et pièces fugitives du poète philosophe, dont plusieurs n'ont point encor paru:** enrichies de notes curieuses et interessantes. Paris: F. Grasset, 1771. Disponível em https://books.google.co.uk/books/about/Ep%C3%AEtres_satires_contes_odes_et_pi%C3%A8ces.html?id=o8I-AAAAcAAJ . Acesso em 19 de março de 2019.

VOLTAIRE. **Essai sur les moeurs.** Paris: Editions Sociales, 1975.

VOLTAIRE. **Exame importante de Milorde Bolingbroke ou O túmulo do fanatismo.** São Paulo: Martins Fontes, 2006 B.

VOLTAIRE. Il faut prendre un parti ou le principe d'action in: STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006 D.

VOLTAIRE. L'A, B, C in NAVES, R. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier Frères, 1966 A.

VOLTAIRE. **Les oeuvres completes.** vol. 70 b. Oxford: Voltaire Foundation, 2016 B.

VOLTAIRE. **Les oeuvres completes.** vol. 72. Oxford: Voltaire Foundation, 2011 C.

VOLTAIRE. **Lettres choisies.** Paris: Classiques Garnier, 1955.

VOLTAIRE. Lettres de Memmius à Cicéron in: STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006 E.

VOLTAIRE. **Mélanges**, Gallimard: Paris, 1961.

VOLTAIRE. **O Filósofo Ignorante**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973 C.

VOLTAIRE. **Oeuvres historiques**. Paris: Gallimard, 1957.

VOLTAIRE. Poème sur le desastre de Lisbonne in: HEUVEL, J. V. de. **Mélanges**, Gallimard: Paris, 1961 B.

VOLTAIRE. Profissão de fé dos teístas in: SCHÖPKE, R.; BALADI, M. **Filosofia Clandestina:** Cinco tratados franceses do século XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VOLTAIRE. Providence NAVES, R. **Dialogues et anecdotes philosophiques**. Paris: Garnier Frères, 1966 B.

VOLTAIRE. **Questions sur l'Encyclopedie**. Genève: Cramer, 1777. Disponível em https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/toutvoltaire/navigate/940/1/?byte=286178 . Acesso em 11/02/2019.

VOLTAIRE. **Questões sobre os Milagres.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973 D.

VOLTAIRE. **Tratado Sobre a Tolerância**. Santa Maria: L&PM, 2010.

VOLTAIRE. Tout en Dieu: Commentair sur Malebranche in: STENGER, G. **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006 C.