

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA  
EDUCAÇÃO**

**VOLTAIRE: *ENSAIO SOBRE OS COSTUMES* - A HISTÓRIA COMO  
ELEMENTO EDUCATIVO PARA A TOLERÂNCIA**

**DJACI PEREIRA LEAL**

**MARINGÁ  
2008**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA  
EDUCAÇÃO**

**VOLTAIRE: *ENSAIO SOBRE OS COSTUMES* - A HISTÓRIA COMO  
ELEMENTO EDUCATIVO PARA A TOLERÂNCIA**

Dissertação apresentada por DJACI PEREIRA LEAL, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora:  
Prof<sup>a</sup>. Dra.: TEREZINHA OLIVEIRA

**MARINGÁ  
2008**

**DJACI PEREIRA LEAL**

**VOLTAIRE: *ENSAIO SOBRE OS COSTUMES* - A HISTÓRIA COMO  
ELEMENTO EDUCATIVO PARA A TOLERÂNCIA**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof<sup>a</sup>. Dra.: Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Prof. Dr. Marcus Aurélio Taborda de Oliveira – UFPR -  
Curitiba

Prof. Dra.: Maria Cristina Gomes Machado - UEM

Data de Aprovação  
01 de fevereiro de 2008.

Ao meu irmão Mauro por sua contribuição silenciosa em toda minha vida.

## AGRADECIMENTOS

À professora Dra. Terezinha Oliveira, orientadora e amiga.

Aos professores Dra. Ana Cristina, Dr. Marcus Taborda e Dra. Maria Cristina, que gentilmente aceitaram fazer parte de minha banca e muito contribuíram para a realização deste trabalho.

Aos professores do Mestrado em Educação, sobretudo aqueles com quem fiz disciplinas: Dr. Luiz Hermenegildo Fabiano, Dra. Marcianinha (*in memorian*), Dra. Marcília Rosa Periotto, Dra. Maria Cristina Gomes Machado e Dra. Terezinha Oliveira pela diferença que fizeram em minha vida.

À Dra. Silvina Rosa, que aceitou revisar esse trabalho, apesar das dificuldades de final de ano.

À minha esposa Valdirene e aos nossos filhos Emanuel e Hannah, pelo carinho, dedicação e cuidado para comigo. Sobretudo por entenderem minhas ausências e atrasos.

Aos meus pais e irmãos, a quem sempre pude recorrer em busca de auxílio, compreensão, amizade e carinho.

Ao amigo e interlocutor Roosevelt, por sua atenção em momentos significativos.

A todos os educadores do Colégio Estadual Ary João Dresch – E.F.M.N., com quem compartilho o trabalho e a esperança na educação de nossos jovens.

Às amigas Shirlei e Elvira, com quem pude contar nos momentos em que precisei me ausentar do colégio.

Aos amigos Anselmo e Maria, pela acolhida em sua casa ao longo de 2006.

A todos os colegas mestrados, sobretudo aqueles a quem hoje posso chamar de amigos.

Aos funcionários do Mestrado, pela atenção e prontidão.

A natureza diz a todos os homens: Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na terra e adubarem-na com vossos cadáveres. Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos. Ainda que fôsseis todos da mesma opinião, o que certamente jamais acontecerá, ainda que só houvesse um único homem com opinião contrária, deveríeis perdoá-lo, pois sou eu que o faço pensar como ele pensa. Eu vos dei braços para cultivar a terra e um pequeno lume de razão para vos guiar; pus em vossos corações um germe de compaixão para que uns ajudem os outros a suportar a vida. Não sufoqueis esse germe, não o corrompais, compreendei que ele é divino e não troqueis a voz da natureza pelos miseráveis furores da escola.

(VOLTAIRE, 2000b, p. 136)

LEAL, Djaci Pereira. **VOLTAIRE: ENSAIO SOBRE OS COSTUMES - A HISTÓRIA COMO ELEMENTO EDUCATIVO PARA A TOLERÂNCIA.** (132 fls.). Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: (Dra. Terezinha Oliveira). Maringá, 2008.

## RESUMO

Neste trabalho, abordamos a função que Voltaire (1694-1778) atribui ao conhecimento da história em sua obra. O objetivo é analisar como ele a apresenta e como a transforma em instrumento de educação. Segundo ele, o conhecimento da história é um dos fundamentos constitutivos do processo educativo; é um elemento imprescindível para que os homens adquiram a percepção dos valores e virtudes que possibilitariam à sociedade alcançar momentos de prosperidade e de “luzes”. Ao destacar os traços essenciais da educação, Voltaire demonstra a relação dos mesmos com a situação da França no século XVIII, mas também nos induz a destacar a importância do estudo e do conhecimento da história para os nossos dias, haja vista as dificuldades enfrentadas pela sociedade brasileira no campo da educação. Abordamos Voltaire como um autor que se fez ao longo de sua vida e mostramos algumas mudanças de enfoque e algumas alterações em seu posicionamento político, sobretudo no que diz respeito à história francesa e à tolerância. Na medida em que considerava que o fanatismo e a intolerância assumiam um caráter de naturalidade e prejudicavam a sociedade francesa, propunha que a educação incidisse sobre esses dois focos. Para ele, desnaturalizar as relações homem-sociedade e homem-natureza e educar os homens para a tolerância eram condição para que sociedade retomasse de fato os caminhos da razão e das Luzes. No primeiro capítulo, demonstramos que Voltaire, hoje um autor consagrado, construiu sua vida e obra em um contexto histórico peculiar. Sua sensibilidade e sua capacidade para debater e apresentar à sociedade francesa os caminhos e as possibilidades para que ela prosperasse enquanto sociedade tornaram-no um autor clássico para o entendimento do próprio século XVIII. No segundo capítulo, abordamos sua discussão sobre a relação entre Estado e Igreja no século XVIII, questão que não é peculiar ao século XVIII, mas tem suas raízes e primeiros embates no século XIV, conforme observamos em alguns autores daquele período. Sua compreensão do que ocorreu anteriormente lhe permitiu organizar seu debate em relação às duas instituições, Estado e Igreja, as quais, apesar dos diversos arranjos sofridos nos últimos três séculos, ainda mantinham uma relação conflitiva com a sociedade. No terceiro capítulo, discutimos a educação na obra de Voltaire, mostrando como as relações entre as instituições podem apontar para o desenvolvimento ou para a “barbárie”. Destacamos que, para Voltaire, a educação tem como *locus* a história. Com ela, é possível aprender a praticar a tolerância, uma vez que só esta pode garantir o desenvolvimento e a prosperidade da sociedade.

**Palavras-chave:** Educação, Voltaire, Tolerância, Idade Média, Iluminismo.

LEAL, Djaci Pereira. **VOLTAIRE: ESSAI SUR LES COUTUMES – L'HISTOIRE COMME ÉLÉMENT EDUCATIF POUR LA TOLÉRANCE.** (132 pages.). Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: (Dra. Terezinha Oliveira). Maringá, 2008.

## RÉSUMÉ

Dans ce travail nous abordons la fonction que Voltaire (1694-1778) attribue à la connaissance de l'Histoire dans son œuvre. L'objectif est d'analyser comment il la présente et comment il la transforme en instrument d'éducation. Selon lui la connaissance de l'Histoire est un des fondements constitutifs du processus éducatif ; c'est un élément indispensable afin que les hommes aient la perception des valeurs et vertus qui aideraient la société à arriver à des moments de prospérité et de lumières. En montrant l'importance des traits essentiels de l'Éducation, Voltaire démontre leur relation avec la situation de la France du 18<sup>ème</sup> siècle, mais aussi nous fait montrer l'importance de l'étude et de la connaissance de l'Histoire pour notre époque, en fonction des difficultés rencontrées par la société brésilienne dans l'Éducation. Nous abordons Voltaire comme un auteur qu'il est devenu au long de sa vie et montrons quelques changements d'importance et certains changements dans ses positions politiques, surtout en ce qui concerne l'Histoire Française et la tolérance. Pendant qu'il considérait que le fanatisme et l'intolérance assumaient un caractère de naturalité et se tournaient nocifs à la société française, il proposait que l'Éducation prime position sur ces deux points. Pour lui dénaturer les relations homme-société et homme-nature et éduquer les hommes à la tolérance seraient conditions pour que la société reprime en fait les chemins de la raison et des lumières. Au premier chapitre nous démontrons que Voltaire, aujourd'hui un auteur consacré, a construit sa vie et son œuvre dans un contexte historique particulier. Sa sensibilité et sa capacité pour argumenter et présenter à la société française les chemins et les possibilités pour qu'elle progresse en tant que société lui donne l'image d'un auteur classique pour comprendre le propre 18<sup>ème</sup> siècle. Dans le second chapitre, nous abordons la discussion sur la relation entre l'Église et l'État au 18<sup>ème</sup> siècle, question qui n'est pas seulement du 18<sup>ème</sup> siècle, mais a ses racines et ses premières discussions au 14<sup>ème</sup> siècle, comme nous le notions chez certains auteurs de cette époque. Sa connaissance de ce qui était arrivé antérieurement lui a permis d'organiser son débat en relation aux deux institutions, État et Église lesquelles, malgré plusieurs arrangements survenus durant les derniers siècles, maintenaient encore une relations conflits avec la société. Dans le troisième chapitre nous discutons l'Éducation dans l'œuvre de Voltaire, montrant comment les relations entre les institutions peuvent se diriger vers le développement ou vers la barbarie. Nous insistons sur le point que pour Voltaire, l'Éducation a comme «*l'oculus*» de l'Histoire. Avec elle, il est possible d'apprendre à pratiquer la tolérance, parce que c'est la seule qui peut garantir le développement et la prospérité de la société.

**Mots-Clés:** Éducation, Voltaire, Tolérance, Moyen-Age, Illuminisme.



## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	09
2. VOLTAIRE, UM HOMEM DE SUA ÉPOCA.....	20
2.1. Voltaire e os embates do século XVIII.....	25
2.2. Um novo enfoque à educação nas obras: <i>Poema sobre o terremoto de Lisboa e Cândido</i> .....	39
2.3. A tolerância e sua perspectiva educativa .....	46
3. VOLTAIRE E A DISCUSSÃO ACERCA DOS PODERES: UM DIÁLOGO ENTRE OS SÉCULOS XIV E O XVIII .....	50
3.1. Egídio Romano – à Igreja pertence o domínio sobre as coisas temporais....	54
3.2. João Quidort – o poder só é legítimo quando exercido em prol da sociedade .....	57
3.3. Dante – somente o poder único – a Monarquia – poderá garantir a liberdade .....	61
3.4. Marsílio de Pádua – é legítimo apenas o governo que garanta a paz.....	70
4. EDUCAR PARA A TOLERÂNCIA: O DESAFIO PARA A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XVIII.....	80
5. CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS.....	114
APÊNDICE – VOLTAIRE: VIDA E OBRA .....	123

## 1. INTRODUÇÃO

Em nosso estudo, abordaremos um autor já consagrado pela história como um dos grandes autores do Iluminismo francês, no século XVIII: Voltaire (1694-1778). François-Marie Arouet nasceu em Paris no dia 22 de novembro de 1694, porém, como escritor, adotou o nome Voltaire, com o qual ficou conhecido para a posteridade.

A mudança de nome indica que Voltaire se construiu como autor em meio às inúmeras adversidades intelectuais que caracterizavam a construção da autonomia dos escritores naquela época, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento de “propriedade literária”, “apropriação penal” e “responsabilidades jurídicas”<sup>1</sup>.

Detalhes de sua vida serão descritos em um apêndice, porque nosso foco principal neste trabalho é discutir como ele nos apresenta a história e como a transforma em instrumento de educação. Na obra, *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire ocupa-se da história, demonstrando-nos que, por esse caminho, perceberemos como os homens se tornaram homens, ou seja, como as sociedades foram superando os estágios de barbárie e apropriando-se das luzes. Segundo ele, só é possível percebermos o desenvolvimento das sociedades se tivermos um olhar atento para a história.

Considerando Voltaire como alguém que se fez autor ao longo de sua vida, procuraremos mostrar algumas mudanças de enfoque em suas obras, além de alterações de posicionamentos políticos e de enfrentamentos em relação às instituições. Percebemos que, em seus 84 anos, Voltaire vivenciou as mudanças

---

<sup>1</sup> (CHARTIER, 1999, p. 51). Na obra *A ordem dos livros, leitores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*, o historiador Roger Chartier nos apresenta, no capítulo intitulado *Figuras do autor*, como formou a categoria “autor”, especialmente entre os séculos XVII e XVIII. Com base nesse estudo, podemos afirmar que, no século XVIII, essa figura intelectual já está mais definida do que nos séculos anteriores. Porém, ainda existe uma grande preocupação em determinar a relação de domínio entre autor e obra. Por isso, entre as preocupações, sobretudo dos órgãos oficiais, está a de definir a responsabilidade jurídica dos autores em relação às obras, como podemos perceber nas artimanhas dos autores, que publicavam suas obras no anonimato, refutando, inclusive, qualquer vinculação de seus nomes com as mesmas. Voltaire utilizou-se muito desse artifício: várias de suas obras saíram anônimas ou com pseudônimos e só mais tarde foram por ele admitidas como de sua autoria. Entre essas obras, destacamos *Cândido*, publicada com o pseudônimo Dr. Ralph. Em sua correspondência, ele negou autoria desse conto (cf. MILLIET, 1995, p. 150).

significativas que ocorreram no contexto social, político, econômico e cultural francês. Embora algumas estruturas sociais pareçam ter-se conservado, pois as alterações são observáveis apenas quando a referência é um período de longa duração, o radicalismo que transparece nas obras da velhice de Voltaire, comparativamente a suas posições juvenis, revela que essas mudanças se fazem sentir em sua produção intelectual.

Adotamos neste trabalho a perspectiva da história de longa duração, porque essa forma de abordagem possibilita-nos compreender “[...] o papel eminente da história das instituições, das religiões, das civilizações” (BRAUDEL, 1978, p. 47). Nossa fonte principal é o *Ensaio sobre os costumes*, de Voltaire, no qual ele apresenta um estudo minucioso da história de diversas sociedades, continentes e povos, demonstrando como os homens criaram suas instituições e como a história é importante para as conhecermos.

Em *Ensaio sobre os costumes*, o foco de Voltaire são as instituições. Ele procura demonstrar o desenvolvimento das sociedades como fruto da ação dos homens em diferentes momentos históricos e como resultado da organização da própria sociedade.

Nossa opção pela perspectiva de longa duração deve-se ao nosso entendimento de que determinados valores e estruturas de épocas e locais diferentes aparecem em outras épocas, determinando a forma de ser da sociedade. Mesmo com as inúmeras mudanças produzidas ao longo da história a forma de ser da sociedade mantém estruturas que foram constituídas em outras épocas históricas.

Segundo Voltaire, os homens devem aprender tanto com a história de sua própria sociedade quanto com a de outros povos. Ou seja, essa forma de aprendizagem não se restringe à história da própria sociedade, mas, a partir do diferente e do que muitas vezes nos parece exótico, podemos perceber como foi possível o desenvolvimento das sociedades. Aprenderemos com o outro desde que tenhamos para com ele o respeito pelo seu direito de ser, ou seja, desde que sejamos tolerantes: a “[...] vantagem consiste, sobretudo, na comparação que um estadista, um cidadão pode fazer das leis e costumes estrangeiros com os do seu país” (VOLTAIRE, 2007, pp. 14-15).

Coloca-se aqui a necessidade de esclarecer o conceito de estrutura com base no qual procuramos analisar o *Ensaio sobre os costumes*.

[...] são ao mesmo tempo sustentáculos e obstáculos. Obstáculos, assinalam-se como limites [...] dos quais os homens e suas experiências não podem libertar-se. Pensai na dificuldade em quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade, até mesmo, estas ou aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração (BRAUDEL, 1978, pp.49-50).

A opção pela abordagem da história de longa duração relaciona-se à própria composição da obra histórica de Voltaire. Como ele não escreveu obras específicas sobre a educação, apesar de ser muito estudado, ainda é bastante desconhecido para os que se dedicam à temática educacional. Assim, nossa opção metodológica foi necessária para que pudéssemos contribuir para o estudo da história da educação, tendo esse autor como foco da análise.

Embora nossa preocupação específica seja o *Ensaio sobre os costumes*, faremos considerações também sobre outras obras da mesma época, de outros autores e do próprio Voltaire, para esclarecer sua importância e diferenciar o posicionamento de Voltaire em algumas de suas produções. O *Ensaio*, embora tenha sido publicado em 1756, foi reformulado e completado por Voltaire por mais alguns anos, sobretudo durante o ano de 1758.

No ano de 1756, teve início a Guerra dos Sete Anos, durante a qual a Inglaterra e a França disputaram colônias na América e na Índia. Ao final do conflito, em 1763, com a assinatura do Tratado de Paris, a França perdeu parte de suas colônias na América (Canadá, leste da Louisiana, uma parte das Antilhas e Senegal).

Era uma vez. Por volta de 1760, os desastres da Guerra dos Sete anos agitaram definitivamente o antigo regime. O povo não ama mais seu rei, nem respeita mais os nobres. Viram retirar da sociedade francesa um de seus pilares a Companhia de Jesus. Em seu lugar, lojas maçônicas e círculos filosóficos proliferaram. É então que Voltaire lança seu grande ataque, apoiado por todos os enciclopedistas. O empreendimento voltairiano não é mais essencialmente político, bem que fora de conseqüências políticas. Voltaire é bastante indiferente aos problemas das instituições. Idealista, ele quer mudar 'o espírito dos homens'. Lança-se em busca da bondade, das inteligências lúcidas, bem

munido de uma religião natural, mais aliviado pelo peso das crenças tradicionais e liberto do controle eclesiástico, tal é o intento de Voltaire. Pena à mão, ele prepara uma 'revolução dos espíritos'. Submerge as defesas por sua produção e faz dessa o seu partido. (POMEAU, 1966, p. 32 – tradução nossa)<sup>2</sup>

Segundo Pomeau, uma das conseqüências da Guerra dos Sete anos foi a crise da Monarquia francesa. Sua identificação com a população foi sendo abalada e, mesmo que os filósofos e, entre eles Voltaire, fossem simpáticos à Monarquia, ou não a colocassem necessariamente em xeque, o que se constata é a crise do absolutismo. A imagem do rei e o respeito pela Monarquia permanecem, ou seja, "a idéia de um laço da instituição monárquica com o povo" (LADURIE, 1994, p. 12). O que, no entanto, é objeto da preocupação de Voltaire é algo bem mais amplo que a crítica à Monarquia, sua preocupação é a mudança dos espíritos.

Pomeau, ao denominar Voltaire de idealista por querer mudar o espírito dos homens, aponta-nos uma questão muito importante acerca da educação na obra de Voltaire. A educação, segundo Voltaire, precederia as próprias instituições. Assim, para Voltaire, a educação é fundamental porque possibilita conhecer, bem como auxiliar na alteração dos rumos da própria sociedade.

A situação francesa do pós-guerra aponta para o enfraquecimento das instituições Monarquia e Igreja. Porém, juntamente com isso, ocorre uma crise social que preocupa Voltaire. Segundo ele, como as instituições estão em descrédito, torna-se mais urgente a formação da população para que a crise possa ser superada de forma razoável. Nesse sentido, os enciclopedistas, ao apresentarem a idéia de liberdade, apontam-na como possível desde que o governo atenda às exigências da sociedade.<sup>3</sup> Ao relacionar a liberdade com as leis, apresentando-as como construção humana, eles questionam não a

---

<sup>2</sup> «Il était temps. Vers 1760, les désastres de la guerre de Sept ans ont ébranlé définitivement l'ancien régime. Le peuple n'aime plus son roi, ne respecte plus le nobles. On vient de retirer à la société française un de ses piliers, la Compagnie de Jésus. En sa place, loges maçonniques et cercles philosophiques prolifèrent. C'est alors que Voltaire lance sa grande attaque, soutenu par tout le clan encyclopédique. L'entreprise voltairienne n'est pas essentiellement politique, bien qu'elle ait des conséquences politiques. Voltaire est assez indifférent aux problèmes d'institutions. Idéaliste, il veut changer 'l'esprit des hommes'. Lancer dans l'action, à la poursuite du bonheur, des intelligences lucides, munies du bagage tout juste suffisant d'une religion rationnelle, mais allégées du poids des croyances traditionnelles et affranchies du contrôle ecclésiastique, tel est le dessein de Voltaire. Il prépare une 'révolution dans les esprits', la plume à la main. Il submerge les défenses par sa production et celle de son parti» (POMEAU, 1966, p. 32).

<sup>3</sup> DIDEROT & D'ALEMBERT, 2006, p. 207.

Monarquia em si, mas a forma como ela está composta na França naquele momento.

Para situar o *Ensaio*, precisamos voltar um pouco no tempo, quando Voltaire se ocupava de sua escrita. Destacamos aí *O Espírito das Leis*, de Montesquieu (1689-1755), publicado no ano de 1748 e que influenciou Voltaire, levando-o a dialogar com esse autor em seu *Ensaio*.

No *Ensaio*, Voltaire discorda da abordagem de Montesquieu a respeito de algumas situações da Antigüidade e de seu entendimento da organização do Estado francês naquele momento. Na obra *Comentário sobre o Espírito das Leis*, de 1777, Voltaire ataca os equívocos cometidos por Montesquieu. Destacamos que o momento histórico francês é outro e que as disputas políticas em fins da década de 1770 são marcadas pelo acirramento característico do período que antecedeu à Revolução de 1789.

Todos esses equívocos <sup>4</sup> do autor do *Espírito das Leis* fazem lamentar que um livro que poderia ser tão útil não tenha sido composto com suficiente exatidão e que nele a verdade seja tão frequentemente sacrificada ao que se chama de *bel esprit* (Pedantaria N. do R.) (VOLTAIRE, 2001, p. 44).

Voltaire publicou *O Século de Luís XIV*, entre os anos de 1750 e 1751. Essa obra, na qual estava trabalhando há vários anos, com certeza, serviu de fonte para o seu *Ensaio*. Pomeau, a respeito de *O século de Luís XIV* e de sua relação com o *Ensaio sobre os costumes* e *O Espírito das leis* de Montesquieu, comenta:

As duas obras não procedem de um mesmo método: *O Século de Luís XIV* foi escrito a partir de documentos, e o *Ensaio* uma síntese de segunda mão. Mas tanto em um como em outro, Voltaire eliminou razoavelmente os prodígios sobre-humanos como a maldade inumana, quando elas não são provadas peremptoriamente pelos documentos. Ele chegou a enganar-se, porque o verdadeiro nem sempre é verossímil. Sua filosofia perde-se quando ele põe em dúvida a prostituição sagrada da

---

<sup>4</sup> No Capítulo XXXV, (VOLTAIRE, 2001) comenta *O Espírito das Leis*, fazendo referência a outros equívocos já indicados nos capítulos anteriores em relação às máximas principais da obra de Montesquieu. O trecho no qual se encontra o princípio aqui discutido por Voltaire, que se trata da homossexualidade entre os gregos, está no Livro VII, no Capítulo IX, na p. 104, da edição de 1979, da coleção Os pensadores, tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues.

Babilônia ou a antropofagia de certas tribos americanas. Mas o século XVIII precisava passar ao crivo tantas relações extravagantes, demais facilmente aceitas, como por exemplo, por Montesquieu. Voltaire defende contra as desordens do coração, as fabulações do sentimento que podem ser empregadas à imaginação (POMEAU, 1966, p. 68 - tradução nossa).<sup>5</sup>

As questões que Voltaire aponta em Montesquieu estão relacionadas à aceitação das fontes. Mesmo tendo usado algumas idéias de Montesquieu, ele discute algumas de suas teses, contestando a aceitação ou negação das fontes utilizadas. Importante destacar que, tanto para Voltaire quanto para os demais autores do século XVIII, era preciso superar as “relações extravagantes” outrora aceitas, pois “[...] distinguem-se os tempos em fabulosos e históricos. Mas os históricos deveriam ser distinguidos, por sua vez, em verdades e fábulas (VOLTAIRE, 2007, pp. 17-18).

Na verdade, a grande tentativa dos autores do século XVIII era desmistificar a história fabulosa, ou seja, diferenciar o tempo histórico e as fábulas, as quais, segundo os autores, ainda impregnavam a história. Para Voltaire, a história desempenha um papel educativo, pois apresenta aos homens que a sociedade foi o resultado de suas ações. Somente o conhecimento do passado lhes daria consciência do que é preciso conservar ou do que é necessário transformar.

Pomeau alerta para a importância do *Ensaio sobre os costumes*, especialmente para o papel que a história assume nessa obra de Voltaire:

A história forneceu um argumento de peso a Voltaire. Sem dispartes tudo fizera, com a intenção de dar uma importância mínima aos escritos do Abade Dubos e do Senhor Harvey: o *Século de Luís XIV* está presente como um sujeito que gaba-se a si mesmo. Em seguida, Voltaire abraçou o projeto de seu *Ensaio sobre os costumes* (1741), tendo consciência da realidade global

---

<sup>5</sup> «Les deux ouvrages ne procèdent pas de la même méthode: *Le Siècle de Louis XIV* fut écrit sur documents, et l'*Essai* ne pouvait être qu'une synthèse de seconde main. Mais, dans l'un et dans l'autre, Voltaire élimine raisonnablement prodiges surhumain comme à la méchanceté inhumaine, quand ils ne sont pas prouvés péremptoirement par les documents. Il lui arrive de se tromper, parce que le vrai n'est pas toujours vraisemblable. Sa 'philosophie' l'égare, lorsqu'il met en doute la prostitution sacrée de Babylone ou l'anthropophagie de certaines tribus 'américaines'. Mais, au XVIII<sup>e</sup> siècle, il était plus nécessaire de passer au crible tant de relations extravagantes, trop aisément accueillies, par exemple par un Montesquieu. Voltaire, en garde contre les égarements du couer, sait dans quelles fabulations le sentiment peut engager l'imagination» (POMEAU, 1966, p. 68).

da história. Toda existência, todos os feitos aparecem como produtos da história (POMEAU, 1957, p. 11 - tradução nossa).<sup>6</sup>

Como destaca Pomeau, a história serviu para Voltaire discutir com outros autores e fundamentar seu desacordo com os mesmos. Ao abordar a história com uma preocupação global, o sujeito da história deixa de ser um mero indivíduo e passa a se constituir nos feitos, entre os quais se destacam aqueles ligados às artes, às ciências e à religião. A história passa a ser abordada como ação do indivíduo em sua relação com a sociedade. Nesse sentido, Voltaire atribui menor importância aos autores que, a seu ver, ainda estão presos a uma história que se ocupa de fábulas e feitos fantásticos. Ao libertar a história das fábulas e feitos fantásticos, Voltaire destaca sua função educativa: a de ser capaz de fazer o homem se perceber como sujeito de seus próprios atos.

Em sua obra *Conselhos a um jornalista*, publicada na Holanda em 1737 e, mais tarde, em 1765, publicada na França, Voltaire tece a seguinte crítica a Montesquieu.

O autor do pequeno volume sobre a Grandeza e a decadência dos romanos [Montesquieu] ensina-nos mais do que os enormes livros dos historiadores modernos. Teria sido o único digno de escrever essa história, se tivesse conseguido resistir principalmente ao espírito de sistema e ao prazer de apresentar sempre pensamentos engenhosos como se fossem razões (VOLTAIRE, 2006a, p. 122).

Na mesma obra, ele comenta as dificuldades em fazer a história contemporânea. Apesar de apresentá-la como mais certa, ressalta que os interesses dos historiadores interferem em sua interpretação dos fatos.

Rogo-te expor de forma clara que, se nossas histórias modernas escritas por contemporâneos são mais certas, em geral, que todas as histórias antigas, são por vezes mais duvidosas nos detalhes. Explico-me. Os homens diferem entre si quanto ao estado, ao partido, à religião. O guerreiro, o magistrado, o jansenista, o molinista não vêem os mesmos fatos com os mesmos olhos: tal é o vício de todas as épocas. Um cartaginês não teria escrito as guerras púnicas no espírito romano, e teria censurado Roma a má-fé de que Roma acusava Cartago. [...]

---

<sup>6</sup> «L'histoire fournit un argument de poids à son apologie personnelle. Sans disparaître tout à fait, cette intention n'a plus qu'une importance minimale dans les lettres-manifestes, à l'abbé Dubos et à lord Hervey : le siècle de Louis XIV y est préseté comme un sujet qui vaut par lui-même. Puis Voltaire, embrassant le projet de son essai sur les mouers (1741), prend conscience de la réalité globale de l'histoire. Tout être, tout fait lui apparaît sub specie historiae» (POMEAU, 1957, p. 11).



Nós historiadores contemporâneos, somos um caso bem diferente; acontece-nos muitas vezes a mesma coisa que às potências em guerra. [...] cada partido canta vitória, cada um tem razão por seu lado (VOLTAIRE, 2006a, p. 8-9).

A ênfase de Voltaire na crítica aos historiadores que ainda aceitam feitos fantásticos e miraculosos como verdadeiros fundamenta-se em sua abordagem da história como um feito humano, possível a todos e a qualquer ser humano. Por isso, podemos aprender com a história, ou seja, com os antepassados, pois eles fizeram o que também a nós é possível fazer.

Importante demonstrar que Voltaire procura destacar, entre os feitos humanos, as artes, as ciências e a religião, ou seja, o que possibilitou o desenvolvimento dos homens e das sociedades. Alerta para possíveis equívocos, sobretudo dos historiadores contemporâneos em relação aos detalhes. Isso ocorre, segundo ele, em virtude dos interesses dos historiadores, o que, a seu ver, não chega a ser um problema, uma vez que “cada um tem razão por seu lado” (VOLTAIRE, 2006a, p. 9).

Somando-se a esse cuidado de Voltaire com as fontes e com as possibilidades de leitura delas, bem como dos diversos interesses que permeiam a produção historiográfica, encontramos os pilares de sustentação de sua investigação da história.

A filosofia voltariana da história se fundou sobre idéias naquela época banais, que não são mais as nossas. O romantismo nos ensinou a considerar a nação como uma realidade natural, realçando o sentimento, até mesmo como instintivo. Mas o período clássico a apresentou como uma criação da política. Estes são os grandes soberanos que ‘formam’ as nações, em ‘rompante com a natureza’. Os homens, por si mesmos, não são verdadeiramente homens, mas mediante seus esforços se livram da animalidade: bestas ferozes governam bestas ferozes’, até o advento dos heróis que os despertam à vida civilizada (POMEAU, 1957, p. 22 - tradução nossa).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> «La philosophie voltariense de l’histoire se fondait sur des idées alors banales, qui ne sont plus les nôtres. Le romantisme nous a appris à considérer la nation comme un e réalité naturelle, relevant du sentiment, voire de l’instinct. Mais à l’âge classique, elle apparaît comme une création de la politique. Ce sont les grands souverains qui ‘forment’ les nations, en ‘forçant la nature’. Les hommes eux-mêmes ne sont vraiment hommes que par l’effort qui les arrache à l’animalité: ‘bêtes farouches gouvernées par des bêtes farouches’, jusqu’à l’avènement du héros qui les éveillera à la vie civilisée» (POMEAU, 1957, p. 22).

A grande questão da história para Voltaire é o fato de que “os homens, por si mesmos não são verdadeiramente homens, mas mediante seus esforços se livram da animalidade” (POMEAU, 1957, p. 22). Ou seja, não nascemos prontos como seres humanos. A humanidade para Voltaire é uma construção dos próprios homens mediante suas ações e sua relação com a natureza. Assim, a história assume um caráter educativo, pois possibilita aos homens o entendimento da realidade que os cerca e os desperta para a necessidade de romper com a naturalidade com que a mesma foi e é muitas vezes explicada.

A natureza diz a todos os homens: Fiz todos vós nascerem fracos e ignorantes, para vegetarem alguns minutos na terra e adubarem-na com vossos cadáveres. Já que sois fracos, auxiliai-vos; já que sois ignorantes, instruí-vos e tolerai-vos. [...] Eu vos dei braços para cultivar a terra e um pequeno lume de razão para vos guiar; pus em vossos corações um germe de compaixão para que uns ajudem os outros a suportar a vida (VOLTAIRE, 2000b, p. 136).

As discussões de Voltaire e suas teses mais caras surgem e só poderão ser entendidas nesse contexto. É o que pretendemos, ao discutir duas questões em nosso trabalho: a separação dos poderes temporal e religioso e a tolerância. Procuraremos demonstrar que elas estão relacionadas à educação, uma vez que apontam para a formação de novos valores e virtudes necessárias aos homens. Demonstrar que, ao longo da história, os homens foram sendo formados para a superação da idéia de que a própria ordenação da sociedade era um desígnio divino, para o entendimento de que a sociedade é uma construção humana e que, em razão dos diversos interesses individuais, é imprescindível a tolerância. Assim, os homens poderiam conviver em harmonia e “cultivar o seu jardim” (VOLTAIRE, 1958a, p. 270), expressão utilizada por Voltaire no final do conto *Cândido*.

Destacamos aqui o que afirma Maurois sobre o tratamento que Voltaire dá à história no *Ensaio sobre os costumes*.

[...] [Voltaire] foi um dos primeiros a tentar escrever uma história universal, com seu ‘Ensaio sobre os Costumes’. Antes dele Bossuet ousou empreender um ‘Discurso sobre a História Universal’. Mas os propósitos das duas obras são exatamente opostos. Bossuet queria mostrar que a história é o efeito da vontade da Providência, que incessantemente intervém a fim de reger o destino dos impérios; Voltaire ao contrário, pretendia

afastar da história o sobrenatural. Compraz-se em mostrar que os grandes acontecimentos são devidos a causas muito pequenas; por exemplo, que se a duquesa de Malborough tivesse sido mais complacente para com o amor que lhe dedicava a rainha da Inglaterra, o destino da Europa teria mudado (MAUROIS 196?, p. 31).

Concentrando-nos, portanto, no *Ensaio sobre os costumes*, analisaremos um aspecto fundamental dessa obra. Ao “afastar da história o sobrenatural”, Voltaire evidencia a história como mestra dos homens. É por esse ângulo, o de que temos que aprender com a história, pois ela nos educa, que esperamos contribuir para a história da educação.

No estudo que faz da história da França e de nações, Voltaire procura analisar como as sociedades se constituíram e como foram marcadas por períodos de trevas e de luzes. Para ele, a história não possui uma progressão linear que autorizasse, por exemplo, a afirmar que a França do século XVIII era melhor que a dos séculos anteriores.

Assim, segundo ele, é pela história que se pode avaliar de fato o estágio de sabedoria, que pensamos ser peculiar aos nossos dias. Com isso, ele insere a questão que perpassará toda sua abordagem da história na obra em tela: a tolerância. Isso porque ele percebe que, ao longo da história das sociedades, os homens foram aprendendo, com outras épocas e povos, a adotar a tolerância. Ou seja, foram constituindo o que caracteriza o ser humano, ou seja, a racionalidade. Temos aí a presença das artes, das técnicas, das ciências e da religião como instrumentos desenvolvidos pelos homens nessa luta contra sua situação de bestialidade e de barbárie.

Nosso trabalho apresenta a seguinte estrutura. Na primeira parte, discutiremos o Voltaire e o século XVIII, acompanhando sua construção como autor e destacando a importância da história para entendê-lo e estudá-lo. Nosso objetivo nessa primeira parte é mostrar que, mesmo sendo um autor consagrado, construiu sua vida e obra em um contexto histórico peculiar, a França setecentista. Foram sua sensibilidade e sua capacidade para debater e apresentar à sociedade francesa os caminhos e as possibilidades para que ela prosperasse, enquanto sociedade, que o tornaram um autor clássico para o entendimento do próprio século XVIII.

Na segunda parte, nosso tema é a forma como ele discutiu a relação Estado e Igreja no século XVIII. Porém, como essa questão não é peculiar ao século XVIII, mas tem suas raízes e primeiros embates no século XIV, abordaremos também alguns autores daquele período. A compreensão do que ocorreu anteriormente foi importante para que Voltaire pudesse organizar seu debate em relação às duas instituições Estado e Igreja, em pleno século XVIII, uma vez que, apesar dos diversos arranjos sofridos nos últimos três séculos, essas instituições mantinham ainda uma relação conflitiva na própria sociedade.

Na terceira parte, de forma mais focalizada, discutiremos a educação na obra de Voltaire. As duas primeiras partes nos apontam que o homem aprende com a história e, na história, constrói a sua existência. Isto se evidencia pela própria trajetória de Voltaire como autor, que não foi sempre o mesmo, mas se fez ao longo de sua vida, vida que teve como *lócus* a sociedade, cujas instituições eram vitais para sua organização. Assim, veremos, na terceira parte, como as relações entre as instituições podem apontar para o desenvolvimento ou para a “barbárie”. Discutiremos como, para Voltaire, a educação tem como *lócus* a história. Com ela precisamos aprender a tolerância, pois só a mesma poderá garantir o desenvolvimento e a prosperidade da sociedade.

## 2. VOLTAIRE, UM HOMEM DE SUA ÉPOCA

*Por sorte no nascimento  
Um é rei, outro é pastor  
Só se muda com o talento  
Esse acaso enganador  
Reis que o mundo admira, atento,  
Somem sem deixar sinal  
Mas Voltaire é imortal.*

*Beaumarchais – As bodas de Fígaro*

Estudaremos Voltaire como homem do século XVIII, procurando situá-lo em seu contexto histórico, a França setecentista, de forma a não incorrerem no erro de interpretá-lo como um fenômeno por si mesmo. Pretendemos analisá-lo como alguém que produziu sua obra em razão, até mesmo, de outros autores com os quais dialogou, seja para compactuar seja discordar das teses por eles defendidas.

Voltaire é um autor consagrado por seus escritos literários, filosóficos e históricos, cujo estudo tem como foco sua contribuição para a educação. A proposta é dar voz ao próprio Voltaire, discutí-lo a partir da leitura de suas obras, abordar aspectos que possibilitem entendê-lo como homem e autor de seu tempo, já que esteve envolvido com questões e teses pertinentes ao contexto de mudanças e contradições da sociedade francesa do século XVIII, século comumente denominado “Século das Luzes” e, mais tarde, Século de Voltaire.

Ao estudar o Iluminismo é preciso ter o cuidado de percebê-lo como um movimento intelectual não homogêneo e nem tampouco único para todas as nações européias dos séculos XVII e XVIII. De fato, pode-se falar de Iluminismo inglês, francês, alemão, entre outros.

Cêrca (sic) de 1760, a ‘Filosofia das Luzes’, da autoria de pensadores que si próprios se classificavam como ‘filósofos’, parecia triunfar. Tais pensadores exprimiam-se por meio de tragédias, poemas épicos, didáticos, satíricos, romances, panfletos, cartas, diálogos, exposições de sistemas e dicionários. A sua obra de conjunto por excelência, a *Suma Filosófica do século XVIII*, destinada a substituir a *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, é um dicionário, a *Enciclopédia Francesa* de D’Alembert e Diderot, cujo primeiro volume foi publicado em 1º

de junho de 1751, com um discurso preliminar escrito por D'Alembert e que, apesar dos entraves das autoridades, foi terminada em 1764. [...] Os principais 'filósofos', escritores universais como Voltaire ou Diderot, juristas como Montesquieu, matemáticos como D'Alembert são geralmente, homens que provêm dos diferentes graus da burguesia, ou magistrados nobres, menos afastados desta do que os nobres de espada. O pensamento da época é ainda mais burguês do que nos séculos anteriores (MOUSNIER & LABROUSSE, 1968, p.84).

A denominação 'Filosofia das Luzes' situa mais especificamente o iluminismo francês do século XVIII. Não podemos nos esquecer do Iluminismo inglês do século XVII e, graças à Revolução Inglesa (1688), de sua repercussão no restante da Europa, sobretudo na França. Os pensadores franceses no período anterior a 1760, que Mousnier e Labrousse destacam, tinham sua atenção voltada para a Inglaterra, que tomaram como referência para suas críticas e considerações acerca da situação francesa. Como exemplo, podemos citar Voltaire e sua obra *Cartas Filosóficas*, de 1734, também conhecida como *Cartas Inglesas*.

Em relação à não homogeneidade do Iluminismo, destacamos que, entre os filósofos, encontramos deístas, ateus e materialistas. Apesar de existirem pontos comuns entre eles, algumas divergências podem ser apontadas:

Para quase todos os 'filósofos', a natureza, criada e dirigida por Deus, leva os homens a viver em sociedade. A razão humana deve descobrir as leis naturais que regem as sociedades, para lhes obedecer. Existe um direito natural, constituído por leis naturais. O homem tem de traduzir êste (sic) direito natural em leis positivas. Existe também uma moral natural, conforme às leis naturais. O homem deve traduzir esta moral em princípios e reuni-los num catecismo natural (MOUSNIER & LABROUSSE, 1968, p. 85-86).

A maioria dos filósofos aceitava o deísmo. Isso não quer dizer que não existissem aqueles que defendiam o ateísmo. Este grupo, que não era numeroso, foi duramente combatido pela maioria dos autores iluministas por pressupor a existência de um princípio superior, em função de sua fundamentação mecanicista.

Em relação à afirmação de uma moral natural pelos filósofos, destacamos:

É evidente para toda a terra que um benefício é mais honesto que um ultraje, que a brandura é preferível à exaltação.

Cumpra apenas, portanto, usar nossa razão para discernir os matizes da honestidade e da desonestidade. Bem e mal tantas vezes estão próximos; nossas paixões os confundem: quem nos esclarecerá? Nós mesmos, quando estamos tranqüilos. Qualquer um que tenha escrito sobre nossos deveres bem escreveu em todas as partes do mundo, pois escreveu usando sua própria razão. Disseram todos a mesma coisa: Sócrates e Epicuro, Confúcio e Cícero, Marco Aurélio e Amurath II tiveram a mesma moral.

Convém repetir todos os dias a todos os homens: a moral é uma só, vem de Deus; os dogmas são diferentes, vêm de nós (VOLTAIRE, 2006b, p. 2).

Segundo Voltaire, existe apenas uma moral natural, cujas raízes estão no próprio Deus, que, ao criar os homens, deu-lhes a razão. Ao pressupor isso, o autor enfatiza a existência de Deus, porém não faz qualquer menção à interferência divina na vida dos homens ou mesmo nas leis da natureza. Esclarecemos que o Deus pressuposto por Voltaire e pelo iluminismo não está vinculado às religiões, já que, para ele, as religiões são criações dos próprios homens.

Para Kreimendahl (2003, p. 7-8), é comum considerarmos o Iluminismo filosófico um movimento homogêneo, mas o iluminismo abrange diversas áreas; não se trata apenas de uma manifestação filosófica e, mesmo como movimento filosófico, não pode ser tratado como homogêneo.

Ao afirmar que o Iluminismo, especialmente a Filosofia Iluminista, não é homogêneo, embora, a princípio, seja marcado por características comuns, Kreimendahl estende essa falta de unidade até mesmo aos autores iluministas de um mesmo país. Mesmo que se fale em Iluminismo francês, deve-se ter em conta que, entre os próprios autores franceses, existem questões e teses que são distintas, apesar de formuladas nos embates às contradições que lhes são comuns.

É importante destacar esse fato, porque ele demonstra que as próprias idéias se fazem historicamente, evidenciando também que os autores vão se forjando com o tempo e ao longo das discussões de suas teses. Isso, de certa forma, confirma a história como um dos elementos que favorecem a compreensão do próprio processo educativo. Voltaire afirma que precisamos aprender com a história, com os antepassados, para não incidirmos nos erros por eles cometidos.

Quando os filósofos passaram a discutir a emergência de uma nova era e a apresentar os valores e virtudes a ela pertinentes, opondo-se àqueles que garantiam a manutenção do que passaram a denominar Antigo Regime, combateram as instituições que respaldavam e sustentavam o absolutismo francês. Entre essas instituições, a Igreja foi a mais atacada por eles. Voltaire é um dos autores que, ao longo de sua obra, fez um estudo minucioso dessa instituição, demonstrando sua importância para a formação e desenvolvimento da sociedade francesa. Isso ocorre sobretudo na obra *Ensaio sobre os costumes*, de 1756. Porém, ao final de sua vida e nas obras que ele produziu nesse período de velhice, assumiu um posicionamento de acentuada crítica, o que autorizou alguns de seus intérpretes a afirmarem que a expressão por ele utilizada na saudação final de suas cartas - *Écrasez l'Infâme!* (Esmagai a Infame!) - estava diretamente relacionada à Igreja.

Ao criticar as instituições, denunciando a necessidade de mudanças, os filósofos iluministas apontavam para uma nova ordem que passaram a denominar Idade da Razão, justificando que os novos valores e virtudes deviam se sobrepor à barbárie e ao caos social que assolavam a França.

Entre as evidências que parecem autorizar o discurso dos filósofos está a questão da liberdade, um dos valores que eles apresentam como novidade e que ao contestarem o Antigo Regime, responsabilizam as instituições pela crise social por representarem a negação da liberdade.

Voltaire, no *Dicionário Filosófico*, assim apresenta a Liberdade:

[...] “Em que consiste a vossa liberdade senão no poder que a vossa individualidade exerceu ao fazer o que a vossa vontade exigia com a absoluta necessidade? [...] A vossa vontade não é livre, são-no as vossas ações. Sois livres de fazer quando tiverdes o poder de fazer” (VOLTAIRE, 1973b, p. 243-244).

Voltaire define a liberdade por meio da simulação de um diálogo entre A e B. Apresenta uma situação em que, diante de um tiro de um canhão, a pessoa não tem como deixar de ouvi-lo, mas teria condições de correr para não ser atingida por ele. Quando A apresenta a idéia de liberdade, B a questiona com o argumento de que ela assemelha o homem aos animais. Segundo Voltaire, assemelhamo-nos aos animais, porém nossa liberdade e pensamento são muito superiores. Ou seja, possuímos instintos e sentidos semelhantes aos animais,



mas o pensar que orienta nosso agir é o que nos torna tão diferentes. Com isso, ele destaca a necessidade da educação, pois, para que nossas ações possam ser orientadas pelo pensar, os homens precisam aprender a fazê-lo e o fazem mediante a transmissão que se dá de geração a geração. Pressupõe assim a educação para orientar as ações humanas.

Na *Enciclopédia*, três verbetes tratam da liberdade: a liberdade natural, a civil e a política.

A liberdade natural é o direito que a natureza dá a todos os homens de dispor de suas pessoas e de seus bens da maneira que julgarem mais conveniente para a sua felicidade, sob a restrição que o façam dentro dos limites da lei natural e que não abusem dela em prejuízo dos outros homens. [...] Este estado [o da liberdade natural] não pode ser trocado por um outro nem ser vendido nem perder-se, pois naturalmente todos os homens nascem livres, ou seja, não estão submetidos ao poder de nenhum outro senhor, e ninguém tem propriedade sobre eles (DIDEROT & D'ALEMBERT, 2006, p. 203).

A materialização da liberdade como um direito natural ocorre na relação do indivíduo com o grupo social do qual faz parte. A isso se denomina liberdade civil e política.

É a liberdade natural despojada desta parte que constituía a independência dos particulares e a comunidade de bens, em troca de uma vida sob leis que proporcionem a segurança e a propriedade. [...] É verdade que esta liberdade só se encontra nos governos cuja constituição é tal que ninguém é constrangido a fazer as coisas que a lei não obriga e a não fazer o que ela permite (DIDEROT & D'ALEMBERT, 2006, p. 205-206).

Assim, para o filósofo, a liberdade está diretamente relacionada à vida social, ao Estado. Ao apresentar a liberdade civil e política, ele procura demonstrar que a vida dos indivíduos transcorre na esfera do público; assim, a função do governo é vital para que a liberdade, entendida como um direito natural, possa ser garantida. A liberdade do indivíduo dependerá da garantia da segurança e da propriedade por parte do Estado.

Retomamos aqui a idéia de que o Iluminismo filosófico, como movimento intelectual, não foi homogêneo em suas discussões e enfrentamentos em relação ao absolutismo francês e às instituições que lhe davam sustentação. Retomamos também a idéia de que Voltaire é importante para a compreensão do cenário

francês do século XVIII. Ao discutir as diversas temáticas pertinentes à sua época, sobretudo a relação entre Estado e Igreja, ele aponta para uma questão central no âmbito educacional: a tolerância como resultante do processo educativo.

## **2.1 Voltaire e os embates do século XVIII francês.**

A origem familiar de Voltaire o situa na camada média da burguesia togada, grupo social composto pelos diferentes profissionais que ocupavam os cargos da administração pública francesa (LEPAPE, 1995, p. 13). Essas pessoas tinham uma formação escolar e um razoável padrão cultural, ou seja, eram conhecedores e, de certa forma, pertencentes ao círculo de cultura da própria nobreza. Assim, a formação intelectual de Voltaire foi pautada na expectativa dessa camada média no que diz respeito à conquista e à ascensão social. Em uma carta de 28 de julho de 1739, ao Marques D'Argenson, ele assim comenta seus estudos e a carreira de advocacia para a qual estudara: “[...] E, que importa à nossa felicidade de saber das capitulares de Carlos Magno? Para mim o que me enoja da minha profissão de advogado foi o acúmulo de coisas inúteis que tentaram por no meu cérebro” (VOLTAIRE, 1977b, p. 237 – tradução nossa).<sup>8</sup>

Sua formação escolar realizou-se em uma instituição escolar destinada a preparar as pessoas para ocupar os postos de serviço na administração pública do governo francês. Destacamos isso como algo importante porque demonstra que, em sua trajetória intelectual, de certa forma, ele ultrapassou a expectativa em relação a seu futuro, ou seja, a de que ele seria um servidor da administração pública. Ou seja, ele se interessou pela literatura, com a qual se ocupou ao longo de sua vida. Essa opção de Voltaire pela literatura, e não pela profissão de advogado para a qual tinha sido orientado pelo pai, tornou possível para a

---

<sup>8</sup> «Eh qu'importe à notre bonheur de savoir les capitulares de Charlemagne ? Pour moi ce qui m'a dégoûté de la profession d'avocat c'est la profusion de choses inutiles dont on voulut charger ma cervelle» (VOLTAIRE, 1977b, p. 237).

humanidade o ganho do “[...] maior homem em literatura de todos os tempos [...]”,<sup>9</sup> segundo Goethe (1749-1832).

Na época de Voltaire, a ascensão por mérito ainda era algo bastante recente na sociedade francesa, marcada ainda pela concessão de dignidade como algo transmitido pelo sangue, pela descendência nobre.

Hobsbawm nos apresenta a estatística dos privilegiados franceses. São “[...] as 400 mil pessoas aproximadamente que, entre os 23 milhões de franceses, formavam a nobreza, a inquestionável ‘primeira linha’ da nação [...]”. Uma das características da nobreza era o fato de ainda em pleno século XVIII, gozarem “[...] de consideráveis privilégios, inclusive de isenção de vários impostos (mas não de tantos quanto o clero, mais bem organizado), e do direito de receber tributos feudais” (HOBBSAWM, 2004, p. 87).

A manutenção de tributos feudais, ou melhor, de algumas instituições feudais, determinou a forma dos autores do século XVIII se referirem à Idade Média. Em seu discurso, eles definiam o período medieval como sinônimo de atraso e de trevas para a humanidade. Destacamos que o enfrentamento em relação à Idade Média é político já que a luta é contra determinadas instituições que permaneceram até o século XVIII e que, por seu anacronismo, não mais favoreciam o desenvolvimento da sociedade.

Politicamente, a nobreza passava por uma situação de desprestígio e decadência, mesmo gozando de privilégios econômicos – isenção de impostos e recebimento de tributos. “A monarquia absoluta, conquanto inteiramente aristocrática e até mesmo feudal no seu *ethos*, tinha destituído os nobres de sua independência política e responsabilidade e reduzido ao mínimo suas velhas instituições representativas ‘estados’ e *parlements*” (HOBBSAWM, 2004, p. 87-88). A nobreza sofria perdas políticas no espaço de poder até então por ela monopolizado.

Ladurie nos apresenta o importante papel que a nobreza desempenhava para a monarquia, por ele denominada clássica. A monarquia, que “corresponde a um Antigo Regime”. (LADURIE, 1994, p. 9), não está restrita ao caso francês, mas é extensiva a outras monarquias européias, como Inglaterra, Espanha, Itália.

---

<sup>9</sup> No Apêndice da obra *Deus e os homens* (VOLTAIRE, 2000a, p. 199). Temos opiniões sobre Voltaire. Entre outras a afirmação de Goethe (1749-1832), autor alemão, consagrado como um dos clássicos da literatura mundial.

Não é preciso dizer que os protegidos diretos do monarca conservam, nas cúpulas do aparelho real, à custa de vastas frustrações em outrem, muitos meios de ação essenciais. Salvo essa restrição, os nobres de serviço, de espada, de corte, de finança, de pena, de magistratura e de prelatura monopolizam, ou quase, os planos superiores da instituição. Colaboram sem muitos problemas no seio do *establishment* oficial ou oficioso com uma minoria de não-nobres que são de alto nível, e isso no interior de especialidades diversas, tais como toga, pena e finança. Esses oligarcas estão divididos entre si quanto aos objetivos estratégicos e à cultura. Não obedecem apenas a estreitos interesses de classe que seriam tolamente calcados nas necessidades da aristocracia. Os serviços de base do sistema real, por outro lado, são assegurados, especialmente na província, por agentes muitas vezes plebeus, que não são simples executantes. Seu poder local se mostra considerável. Conflitos sociais de espécie variada se reproduzem no interior do aparelho monárquico; refletem e interpretam a seu modo as contradições que dividem a coletividade geral, não estatal (LADURIE, 1994, p. 33).

Como destaca Ladurie, a nobreza é parte fundamental de sustentação do governo. Mesmo que não seja um grupo homogêneo, atende às exigências de governo e de sustentação do monarca. Com o controle que a monarquia passou a exercer sobre a nobreza, sobretudo “[...] na França, Luís XIV prende a si os grandes senhores e os torna dóceis por uma outorga de pensões que implica a residência em Versalhes, em tempo parcial pelo menos” (LADURIE, 1994, p. 14).

Estamos no início do século XVIII, com o Rei Sol e seu domínio sobre a nobreza, a partir de quando se foi retirando da nobreza a independência política de que nos fala Hobsbawm. Essa situação, que foi sentida ao longo do século XVIII, teve seu desfecho com a crise do Antigo Regime e a contestação aos seus princípios, especialmente nos anos que antecederam a Revolução de 1789, como se pode observar na seguinte citação:

Na verdade, a nobreza, principal obstáculo à decomposição da sociedade tradicional, estava dividida e seguia caminhos diferentes. Toda uma parte da jovem aristocracia confraternizava com jovens brilhantes do Terceiro Estado, que ela freqüentava nos salões, nas lojas maçônicas, nas academias e abandonava, diante deles, todos os sinais de uma superioridade considerada medieval, olhava com benevolência suas ambições e acolhia como exigência natural sua aspiração à igualdade (CHAUSSINAND-NOGARET, 1989, p. 18).

Nesse texto, Chaussinand-Nogaret aponta alguns aspectos importantes da situação francesa nos momentos mais próximos da Revolução de 1789. Ao mencionar a proximidade de jovens membros da nobreza com os “jovens brilhantes do Terceiro Estado”, ele nos alerta para o fato de que os últimos eram os autores de origem burguesa, uma vez que o Terceiro Estado era composto em sua maioria de camponeses e demais populares, que não tinham, assim como os jovens burgueses, acesso aos salões da nobreza.

Importante destacar que os jovens da aristocracia, dos quais nos fala Chaussinand-Nogaret, são os autores, que apesar de origem nobre, assumiram a crítica aos privilégios que a nobreza ainda se reservava. Entre esses autores franceses destacamos Montesquieu (1689-1755).

No cenário econômico francês, marcado por duras crises e intempéries naturais, a aristocracia vinha sofrendo perdas significativas de suas rendas. Como a importância era medida pela renda da pessoa, a queda do poder e *status* da aristocracia acentuava-se cada vez mais com a própria crise que assolava a França.

É muito comum nos romances que retratam a situação da nobreza aparecer a preocupação com a renda, especialmente nas negociações de casamentos e dos dotes das mulheres. Citamos, para ilustrar, um fragmento do romance *O vermelho e o negro*, de 1830, cujo cenário é a França após a Revolução de 1789 e o período napoleônico.

‘Eis uma imensa vantagem que eles têm sobre nós’, pensou Julien, depois que ficou sozinho no jardim. ‘A história de seus antepassados os eleva acima dos sentimentos vulgares e não precisam se preocupar com sua subsistência! que miséria!’, acrescentou com amargura. ‘Sou indigno de refletir sobre estes grandes temas. Minha vida não passa de uma seqüência de hipocrisias, porque não tenho 1.000 francos de renda para comprar pão’ (STENDHAL, 1995, p. 309).

O personagem Julien é um seminarista que, em razão de sua formação, foi contratado como secretário pelo Marquês de La Mole. Julien, filho de um carpinteiro, passou a morar com a família do Marquês no mesmo palácio, onde conviveu com a nobreza que freqüentava as festas e jantares. Foi nos diálogos com os demais jovens da nobreza que ele percebeu que, mesmo que esses jovens não fossem talentosos, tinham a seu favor a história dos antepassados, o

que lhes garantia uma herança material que os dispensava de sentimentos vulgares, ou seja, da preocupação com a própria subsistência. Porém, os pais desses jovens preocupavam-se em casar suas filhas e filhos com pessoas que oferecessem condições de aumentar os rendimentos de que já dispunham.

O descontentamento da nobreza com o Estado francês estava relacionado à gradativa diminuição de suas rendas, bem como pelo fato de que “[...] a monarquia absoluta preferira preencher [os postos oficiais] com [indivíduos da] classe média, politicamente inofensivos e tecnicamente competentes” (HOBSBAWM, 2004, p. 88).

Assim a própria monarquia começou a nomear, para assumir postos administrativos, pessoas que não eram apenas avaliadas por sua renda e sim porque dispunham de formação e capacidade para contribuir para a administração governamental.

Nesse contexto, ocorrem os embates entre a nobreza e a burguesia e as alterações nos critérios de valoração dos homens. Voltaire é um desses homens que, utilizando sua capacidade e formação intelectual, destaca-se como importante autor e intérprete de sua época. O cenário ao qual se refere Hobsbawm é marcado pelo desenvolvimento das nações européias, sobretudo a Inglaterra. As medidas tomadas pela coroa francesa para resolver sua crise interna e externa geraram descontentamentos para alguns setores, uma vez que deixaram de satisfazer seus interesses. Essa situação de acirradas disputas dará aos autores o pano de fundo de suas teses, especialmente no que diz respeito às ações a serem empreendidas pelo Estado francês e aos questionamentos sobre a própria estruturação hierárquica da sociedade.

A trajetória de Voltaire foi marcada por um fato que desencadeou mudanças sensíveis em toda a França: ascensão de Luís XV, em 1715, após a morte de Luís XIV.

Na monarquia de Luís XIV, o rei era “[...] o grande distribuidor de títulos honoríficos, o grande árbitro do belo, do bom e do justo [aquele] que com um sorriso podia garantir o futuro de um comediógrafo e franzindo o cenho levar um poeta à desgraça e ao exílio” (LEPAPE, 1995, p. 26). No novo cenário que se inicia com a morte de Luís XIV e a ascensão de Luís XV, “[...] o rei, de apenas cinco anos, não servia como referência. O Regente possuía todos os atributos do

governo, exceto os da legitimidade e da majestade real [...]” (LEPAPE, 1995, p. 26).

O reinado de Luís XIV (1638-1715) tinha se estendido por 72 anos: 1643 a 1715. Quando herdou o trono tinha apenas cinco anos de idade e, até sua maioridade, em 1651, a França foi governada pela regente sua mãe, Ana da Áustria e o ministro Mazarino. Entre 1651 e 1661, Luís permitiu que Mazarino governasse. Ao assumir o governo, após a morte de Mazarino, impôs-se como governante único da França e adotou a forma de governo absolutista.

Entre as medidas adotadas por Luís XIV, destacamos a proteção às letras e às artes, o que fez da França, sobretudo Paris e Versalhes, um centro irradiador para toda a Europa <sup>10</sup>. Sua morte e a ascensão de Luís XV significaram um desequilíbrio nas relações de forças da sociedade francesa.

Voltaire recorreu à história para analisar e discutir a situação francesa de sua época. Quando apresenta a figura de um rei francês do passado e destaca suas virtudes e qualidades, o faz para evidenciar para seus contemporâneos as falhas do governante de sua época. Utiliza-se dos feitos dos governantes do passado para questionar os desmandos do presente. É importante destacar que essa forma de apresentação usada por Voltaire produz um efeito crítico bastante acentuado e de certa forma mais evidente. <sup>11</sup>

As críticas de Voltaire à monarquia francesa precisam ser analisadas com base na própria leitura que ele faz da história francesa. Ao criticar Luis XV, ele se fundamenta nos valores e virtudes inerentes à monarquia francesa, aos monarcas que o antecederam. Esta forma de crítica faz com que a corte de Versalhes, apesar de tolerar Voltaire, o prefira distante e sem autorização para publicar suas obras na França.

Ao destacar no governo de Luís XIV a “infinidade de obras-primas”, <sup>12</sup> com o qual a França conheceu dias de verdadeiras luzes, Voltaire, em contrapartida, deixa transparecer para nós que, em seus dias, ainda se vivia dos feitos do passado. Sua crítica a Luís XV se torna mais radical quando engrandece o

---

<sup>10</sup> Peter Burke (1994), na obra *A fabricação do rei*, demonstra o uso que o rei Luís XIV fez das letras e das artes para a criação de uma imagem gloriosa.

<sup>11</sup> VOLTAIRE, 1995d, p. 374.

<sup>12</sup> VOLTAIRE, 1958d, p. 111.

reinado de Luís XIV, assemelhando-o em glória aos períodos de Augusto<sup>13</sup> e de Alexandre.<sup>14</sup>

O século de Luís XIV teve, em tudo, o destino dos séculos de Augusto e de Alexandre. As terras que produziram naqueles tempos gloriosos tantos frutos do génio (sic) haviam sido preparadas anteriormente. Tem-se procurado em vão, nas causas morais e nas causas físicas a razão dessa tardia fecundidade, seguida de longa esterilidade; a verdadeira razão é que entre os povos cultores das belas-artes são necessários muitos anos para apurar-se a língua e o gosto. Quando os primeiros passos são dados, então os génios (sic) se revelam; o estímulo, o favor público prodigalizado a esses novos esforços animam todos os talentos; cada artista apreende em seu género (sic) as belezas naturais que o género comporta (VOLTAIRE, 1958d, p. 111).

A forma como Voltaire enfrenta a monarquia francesa autoriza interpretar seu perfil como o de um autor revolucionário, por isso mesmo o ícone da Revolução Francesa de 1789. No conto *O Ingênuo* aparece sua crítica radical ao governo francês. Nos capítulos XIII-XVIII, desse conto, a senhorita Yves tem que se submeter a exigências desonestas para conseguir que o Ingênuo, preso inocentemente, devido a boatos difamatórios, seja libertado. Por meio da explicação da amiga da senhorita Yves sobre o funcionamento normal das coisas relacionadas ao poder e ao governo francês, ele mostra a profunda decadência do sistema francês.

Pensas que todos aqueles que estiveram à testa das províncias, ou mesmo dos exércitos, tenham devido as honrarias e a fortuna unicamente a seus serviços? Há-os que o devem às senhoras suas esposas. As dignidades da guerra que foram solicitadas pelo amor; e o lugar concedido ao esposo da mais bela. Tu estás em uma situação muito mais interessante: o fim é libertares teu noivo e desposá-lo; trata-se de um dever sagrado a que não podes faltar. Ninguém censurou as belas e grandes damas de quem te falo; a ti, hão de aplaudir-te e dirão que só te permitiste uma fraqueza por excesso de virtude (VOLTAIRE, 1995c, p. 343).

Se considerarmos a seguinte a afirmação de que “[...] a despeito desse profundo interesse por todos os problemas políticos, o período do Iluminismo não deu origem a uma nova filosofia política [...]” (CASSIRER, 196?, p. 219), podemos

---

<sup>13</sup> Caio Júlio César Otaviano Augusto (63-14 a.C.) Imperador romano entre os anos 27 a 14 a.C.

<sup>14</sup> Alexandre, o Grande, (de 356 a 323 a.C.) rei macedônio, elevado ao trono em 336 com apenas 20 anos de idade.



interpretar Voltaire como um autor conservador, que nada mais pretende e busca que retomar determinados valores que já foram vivenciados em momentos passados pela monarquia na França. Do ponto de vista do comentário de Cassirer, podemos afirmar que as idéias de Voltaire também podem ser vistas como simplesmente conservadoras.

Defendemos em nosso trabalho que as duas leituras/interpretações de Voltaire correm o risco de simplificações, o que desmereceria a importância dele como autor e de sua obra para o entendimento da sociedade francesa pré-revolucionária. A redução de Voltaire a uma dessas duas leituras compromete inclusive o entendimento das próprias contradições que desembocaram na Revolução de 1789 e caracterizaram o processo revolucionário francês. Como autor, Voltaire precisa ser interpretado com base em sua própria época para não incorrerem no equívoco de exigir dele uma afinidade ou fidelidade ideológica própria de nossos dias e idéias.

Destacamos aqui a necessidade de conhecer as duas leituras possíveis da obra de Voltaire. Não podemos nos ater apenas ao seu aspecto revolucionário, quando defendia radicalmente as mudanças necessárias à sociedade francesa. Nem tampouco interpretá-lo simplesmente como um conservador. A leitura de Voltaire, para não conduzir a uma diminuição de sua importância, deve se pautar no que fez com que sua obra permitisse leituras tão paradoxais.

Isso pode ser constatado em sua obra e nos posicionamentos que tomou em face de alguns problemas de sua época. Em relação à perseguição religiosa, na intolerância aos calvinistas, Voltaire não teve sempre o mesmo empenho. Temos como exemplo, os dois casos nos quais se ocupou, o do pastor François Rochette e o episódio Calas.<sup>15</sup>

Voltaire busca desmistificar a figura do rei ao atribuir valor às suas ações. “[...] Devemos tanto conhecer as grandes acções (sic) dos soberanos que tornaram seus povos melhores e mais felizes, como ignorar os reis vulgares, cuja lembrança viria apenas sobrecarregar-nos a memória” (VOLTAIRE, 1958b, p. 117). Os homens precisam não apenas cumprir determinados desígnios e obedecerem a certos dogmas, mas adquirirem o entendimento para agir e exigir

---

<sup>15</sup> Veremos com mais detalhes a atuação de Voltaire em relação à questão da tolerância, à defesa que fez de Jean Calas.

de seus governantes as mudanças necessárias para o desenvolvimento da própria sociedade. “Os verdadeiros conquistadores são os que sabem fazer leis. Seu poder é estável; os outros são torrentes que passam” (VOLTAIRE, 1958b, p. 124).

A formulação das teses de Voltaire se dá com base no que, entendia ele, deveria ser o papel de algumas instituições sociais. Aquelas que, no século XVIII, por estarem em decadência, geravam conflitos e inviabilizavam o desenvolvimento da própria sociedade.<sup>16</sup> Com esse enfoque, ele analisou a Igreja e o Estado. Com base na interpretação de qual seria a função dessas instituições, ele definiu outros valores e virtudes que seriam necessários para ajudar a sociedade francesa a superar a situação de caos e de decadência enfrentados e pela qual elas eram responsáveis.

Em sua obra *O preço da justiça*, de 1777, na qual dialoga com a obra do italiano Beccaria (1738-1794), *Dos delitos e das penas*, de 1764, Voltaire analisa a situação das leis francesas, atribuindo seu atraso ao domínio da Igreja.

E durante esses séculos de ignorância, superstição, fraude e barbárie, a Igreja, que sabia ler e escrever, ditou leis a toda a Europa, que só sabia beber, brigar e confessar-se aos monges. Aos príncipes que ungiu, a Igreja impunha o juramento de extermínio de todos os hereges; ou seja, os soberanos deviam jurar, em sua sagração, que matariam quase todos os habitantes do universo,<sup>17</sup> pois quase todos tinham uma religião diferente da sua (VOLTAIRE, 2006b, p. 31-32).

Questionamentos como esses de Voltaire possibilitaram a discussão da necessidade do rompimento com certas tradições ainda presentes na sociedade francesa em fins do século XVIII. Ao elaborar suas críticas, ele procurou demonstrar como, apesar de serem leis, criavam situações de intolerância e de injustiça. Essa situação denunciada por ele na França não é uma particularidade francesa.

---

<sup>16</sup> No livro *O preço da justiça*, artigo XX – Deve-se obedecer à ordem injusta de um poder legítimo, Voltaire apresenta as incoerências e os conflitos entre governo, parlamento e religião. (VOLTAIRE, 2006b, p. 77-84).

<sup>17</sup> Segundo nota explicativa ao juramento dos reis de que perseguiriam os hereges “Luís XIII e Luís XIV fizeram esse juramento em sua sagração, mas publicaram declarações segundo as quais os seus súditos de religião protestante não estavam incluídos no juramento de extermínio dos hereges” (VOLTAIRE, 2006b, Nota 26, p. 32).

A monarquia clássica, na França e alhures, é, portanto (ao menos em princípio), intolerante no plano religioso, mesmo se se impõe, vez por outra e por uma duração bastante longa, tal fenômeno de coexistência limitada com a heterodoxia; por exemplo, em diversos momentos das Guerras de Religião, ou durante o período que vai do Edito de Nantes (1598) à sua Revogação (1685). [...] O estado estabelece com esse fim a unidade religiosa; conclui um pacto de ordem social em todos os sentidos do termo com a Igreja estabelecida. As conseqüências desastrosas que resultam por vezes desses comportamentos monopolistas não se revelam à primeira vista à massa dos contemporâneos cegos. [...] Nesse ponto, os reis célebres como perseguidores (Luís XVI, por exemplo) não têm uma conduta especialmente atroz, quando os comparamos a seus colegas. A Espanha da Renascença expulsa seus judeus e seus mouros; a Inglaterra, a partir de Elisabeth, sob pretexto de leis penais, entrega-se à discriminação contra os papistas, e não apenas quando são irlandeses. O distante Japão extermina sua minoria cristã na época de nosso Luís XIII. O exemplo da tolerância holandesa suscitará discípulos na França apenas no tempo de Bayle ou Voltaire; os resultados práticos serão esperar por muito tempo (LADURIE, 1994, p. 10).

Segundo Ladurie, a união entre o Estado e a Igreja possibilitou que a sociedade tivesse governo e que pudesse atender às exigências de desenvolvimento. Se, em um determinado momento, esse pacto foi necessário e favoreceu a sociedade, em outros momentos tornou-se problemático e precisou ser discutido e revisto. Isso aponta para o destaque dado por Voltaire à discussão sobre o papel das instituições.

Ele não se opunha às instituições Monarquia e Igreja de forma radical e cega, posicionando-se contra sua existência, mas busca demonstrar como a ignorância e a intolerância ocuparam o lugar da razão em decisões que não atenderam necessariamente à exigência do bem comum, mas significaram desrespeito e decorreram de medidas abusivas dos governantes.

Relaciona-se a isso a afirmação de Tocqueville (1985, p. 321) de que “[...] os franceses realizaram o maior esforço que qualquer povo já terá feito, no sentido de, por assim dizer, produzir uma ruptura em sua história que viesse separar por um abismo o que desejavam ser do que tinham sido até então”.

Tocqueville (1805-1859) foi deputado na Assembléia Nacional, em 1848, e colaborou como constituinte na elaboração da Constituição da Segunda República francesa. Por quatro meses, em 1849, foi ministro das Relações exteriores durante o governo de Luís Napoleão (1808-1873). Nessa época, por

desentendimentos com o chefe de Estado afastou-se da vida pública. A obra, *O antigo Regime e a Revolução*, foi publicada em 1856, pouco antes de sua morte em 1859. Nela ele procurou compreender por que a Revolução ocorreu na França e não em outro país europeu e, sobretudo “[...] por que emergiu da sociedade que iria destruir como se emergisse de si própria” (TOCQUEVILLE, 1985, p. 322). A importância dessa obra para nosso estudo relaciona-se ao uso que Tocqueville faz da história, especialmente da Revolução de 1789. Neste caso, ele procura demonstrar que, nas décadas de 1840 e 1850, a sociedade francesa enfrentava um novo processo revolucionário, agora não mais conduzido pela burguesia, mas pelo proletariado. Ao fazer isso, Tocqueville alerta para o fato de que não é possível entender o que está ocorrendo em sua própria época, décadas de 1840 e 1850, sem recorrer à história, ou seja, não é possível entender a sociedade e suas transformações sem a retomada da história, pois não se consegue explicar os acontecimentos da contemporaneidade por si mesmos.

Fizeram, enfim, tudo o que se poderia imaginar que deveriam fazer para produzir uma transformação completa de si próprios. Contudo, sempre acreditei que eles tiveram nesta empresa extraordinária muito menos êxito do que se pensava no exterior e do que eles próprios pensaram inicialmente. Sempre acreditei que, apesar de tudo, haviam conservado do antigo regime a maior parte dos sentimentos, dos hábitos e das próprias idéias, com as quais haviam dirigido a revolução que o destruíra. Deste modo, eles, embora sem o desejar, se haviam apoiado nas ruínas do antigo regime para construir o edifício da nova sociedade (TOCQUEVILLE, 1985, p. 321).

Tocqueville procura demonstrar como a Revolução Francesa não se explica por si mesma e como as transformações que ocorreram e que foram propostas e debatidas pelos autores que a antecederam tiveram como fundamento as ruínas da sociedade que a revolução objetivava destruir. Aqui aparece uma questão fundamental para a história e a educação, a de que o homem e a sociedade se fazem ao longo do tempo e num processo contínuo, não havendo necessariamente mudanças que impliquem novidades absolutas em si mesmas.

Nosso objetivo não é o de discutir a Revolução Francesa, mas nos ater à afirmação de Tocqueville de que os franceses se apoiaram nas ruínas do antigo regime para construir a nova sociedade. A crítica dos pensadores iluministas ao

antigo regime e o anúncio de uma nova era fundava-se também no passado, na discussão dos valores e virtudes que fizeram com que no passado a sociedade francesa tivesse prosperado. Ao combater os erros e as superstições, alertando os homens para a necessidade de entenderem que, para o presente, a história (o passado) se torna a grande mestra, eles apresentavam os rumos da idade da razão. E foi justamente a este aspecto das idéias em seu contexto histórico que Voltaire se fez atento.

Evidencia-se isso no questionamento que ele faz ao acontecimento bastante conhecido dos franceses: a Noite de São Bartolomeu.

A Noite de São Bartolomeu perderia hoje algo de seu horror se – supondo-se o impossível – o Parlamento de Paris tivesse baixado uma decisão que obrigasse todo fiel católico a saltar da cama quando o sino tocasse para ir mergulhar o punhal no coração dos vizinhos, dos amigos, dos parentes, dos irmãos que fossem ao culto protestante? (VOLTAIRE, 2006b, p. 79)

Note-se que o objeto de estudo e discussão dos autores iluministas foi, sobretudo, as instituições. O fato de a crítica direta à Igreja, como instituição, ser bastante visível nas obras dos iluministas e, inclusive, ser muito presente na obra de Voltaire, causou, segundo Tocqueville, a impressão de que a Revolução Francesa tinha sido uma revolução religiosa. O enfrentamento dos autores não foi direto e incisivo contra figura do monarca, mas contra as instituições que o sustentavam e que garantiam a manutenção da monarquia absolutista. Ao combater as instituições que sustentavam o antigo regime, como o denominaram os pensadores da época, faziam-no no sentido de alterar a ordem social e política. O fulcro das críticas mais acentuadas eram os privilégios da nobreza. Como apresenta Tocqueville, as instituições que estavam na mira eram as feudais, que tinham se mantido até o século XVIII; o objetivo não era a extinção de toda e qualquer instituição.

A Revolução não foi feita, como alguns pensaram, para destruir o império das crenças religiosas, pois, em que pesem as aparências, ela foi essencialmente uma revolução social e política. No âmbito das instituições desta espécie, sua tendência não foi, como supunha um de seus principais adversários, a de perpetuar a desordem, tornando-a, de certo modo, estável e metodizando a anarquia. Antes pelo contrário, sua tendência foi a de tornar ainda maiores o poder e os direitos da autoridade pública. Ela não deveria, como pensaram outros, paralisar o

progresso, mudando assim o caráter que nossa civilização tivera até então. Nem mesmo alteraria, em sua essência, nenhuma das leis fundamentais sobre as quais repousam as sociedades humanas em nosso Ocidente. Quando a consideramos em si mesma, separando-a de todos os acidentes que mudaram momentaneamente sua fisionomia em diferentes épocas e em diversos países, percebe-se claramente que esta revolução teve o único efeito de abolir as instituições políticas que tiveram, durante muitos séculos, vigência indiscutível para a maior parte dos povos europeus e que geralmente são designadas sob o nome de instituições feudais, para substituí-las por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples apoiada sobre a base da igualdade de condições (TOCQUEVILLE, 1985, p. 333).

Quanto à crítica de Voltaire às instituições, sua preocupação era orientar seus contemporâneos para que as vissem criticamente; ao mesmo tempo, ele apontava sua importância o desenvolvimento da sociedade, apesar de seus desvios. Ele nos sugere que as instituições, mesmo passíveis de crítica por seu anacronismo, precisavam ser preservadas na função para a qual foram criadas, pois eram antes de tudo fruto da própria razão humana.

Em um momento de crise, as relações humanas tornam-se conflitivas e se tem como efeito a contestação às instituições. Na França, devido a crise social e a contestação e negação das instituições, Voltaire discute a necessidade de entendê-las historicamente. O conhecimento histórico das instituições possibilitaria que os homens percebessem a necessidade da tolerância, mesmo que aparentemente isso não se mostrasse como verdadeiro, para que a sociedade pudesse de fato superar sua situação de crise. Mesmo que a lógica para o momento fosse a intolerância, o risco que se corria ao desconhecer a história seria o de condenar completamente as instituições, acentuando ainda mais a crise enfrentada. Segundo Voltaire, “[...] tendo o fundamento da sociedade desde sempre existido, sempre houve portanto alguma sociedade (VOLTAIRE, 2007a, p. 61).

Voltaire, ao apresentar os passos do desenvolvimento humano, demonstramos como a racionalidade possibilitou o desenvolvimento das instituições ao longo do processo civilizatório.

A primeira arte é a de prover a subsistência, o que era outrora muito mais difícil para os homens que para os brutos; a segunda, formar uma linguagem, o que certamente requer um tempo considerável; a terceira, construir algumas choupanas; a quarta,

vestir-se. Em seguida, para forjar o ferro ou fabricar um seu equivalente, são necessários tantos acasos felizes, tanta indústria, tantos séculos, que é impossível imaginar como os homens foram capazes de fazê-lo. Que salto desse estado à astronomia! (VOLTAIRE, 2007a, p. 71)

Destacamos que, ao elucidar o desenvolvimento da própria razão humana, Voltaire alerta para o cuidado de não olharmos o passado e os homens do passado, entre eles os autores, apenas com o olhar de nosso tempo, já beneficiário de avanços técnicos e culturais produzidos pela própria história.

Voltaire analisa as instituições, buscando entendê-las e apresentá-las em seu contexto de origem, demonstrando a necessidade e a importância das mesmas para a ordem social. Destaca que elas não devem apenas ocupar lugar de justaposição na sociedade, ou de enfrentamento, mas sim relações de equilíbrio e convivência para que assim a sociedade possa prosperar e se desenvolver.

Por isso, precisamos ter claro que Voltaire produziu pelo menos três gêneros de obras: a história, a filosofia e a literatura. Ao lermos suas obras literárias e as críticas que fez a uma determinada instituição, temos que atentar para as especificidades dos gêneros que utiliza. A literatura, por exemplo, permite ao autor elaborar um julgamento de valor, o que não desmerece sua crítica, mas pode torná-la mais radical e, em certas ocasiões, pejorativa. Dependendo da obra e do gênero, a crítica de Voltaire a uma determinada instituição pode nos levar a conclusões equivocadas. Precisamos nos ater ao que está em questão em sua crítica e o gênero do qual faz uso. Do contrário corremos o risco de buscar no autor e no passado as idéias que já temos e não a contribuição que de fato nos apresenta.

Um desses riscos é o de, no caso de Voltaire, pensá-lo apenas como crítico dos jesuítas e da Igreja, sobretudo dos embates travados com os mesmos, esquecer que suas críticas tinham como preocupação demonstrar aos homens que é possível pensar por si mesmos, pois ele entendia que a história é humana. A história é para Voltaire a somatória dos feitos humanos permeados de momentos de barbárie e de luzes, que independe de qualquer força transcendente ou destino previamente estabelecido. Por isso, os homens precisariam ser educados não mais para seguir e obedecer determinadas regras

e dogmas, mas, sim, para o uso da razão, para a criação das novas regras necessárias ao desenvolvimento de suas vidas, regras essas que lhes garantissem a liberdade e a igualdade de condições para a realização das funções para as quais se sentissem preparados.

É o que afirma Voltaire sobre o desenvolvimento dos gregos na Antiguidade e da Inglaterra em seus dias.

Mas na Grécia, mais livre e mais feliz, o acesso à razão foi aberto a todo o mundo; cada um deu impulso às suas idéias, e foi isso que tornou os gregos o povo mais engenhoso da Terra. É assim que, em nossos dias, a nação inglesa tornou-se a mais esclarecida, porque nela se pode pensar impunemente (VOLTAIRE, 2007a, p. 128).

Com isso, ele deixa transparecer a necessidade da tolerância para a prosperidade da própria sociedade. A tolerância possibilitaria aos homens pensarem por si mesmos e isto é o que, segundo a história, fez com que algumas sociedades prosperassem, como foi o caso da Grécia na Antiguidade e da Inglaterra na época de Voltaire. A preocupação em preparar a sociedade para a tolerância é o que discutiremos na seqüência.

## **2.2 Um novo enfoque à educação nas obras: *Poema sobre o Terremoto de Lisboa e Cândido***

O uso que Voltaire fez do Terremoto de Lisboa demonstra que, como autor, ele não manteve uma harmonia teórica em sua trajetória intelectual, mas era sensível e aberto ao que ocorria à sua volta. Ao longo da vida, das obras, dos acontecimentos e debates que estabeleceu com outros autores percebe-se uma alteração de seu perfil intelectual. É o caso de sua crença na providência divina, que sofreu uma reavaliação depois do terremoto de Lisboa. Esse fato foi tratado por ele em duas obras, o *Poema sobre a destruição de Lisboa*, de 1756, e o conto *Cândido ou o Otimismo*, de 1759.

Ele utilizou este acontecimento como pretexto para problematizar a questão da providência divina, colocando em cheque sua aceitação e a



veracidade da afirmação: “vivemos no melhor dos mundos possíveis”. Logo após o terremoto, Voltaire publicou o *Poema sobre a destruição de Lisboa*, porém pelo fato de estar em Genebra e não querer se indispor com os calvinistas, “[...] só publicou seu poema depois de ter feito nele grande quantidade de cortes, com os quais esperava atenuar a ira dos calvinistas” (LEPAPE, 1995, p. 201).

No primeiro verso do poema já aparece a temática que será discutida “[...] exame do axioma, tudo está bem”<sup>18</sup>. Em outro dos versos aparece o cuidado do autor ao se dirigir a providência divina, cuidado esse também comentado por Lepape: “[...] Eu desejo humildemente, sem ofender meu senhor, que esta cratera de enxofre e de salitre formou-se no fundo dos desertos. Respeito meu Deus, mas amo o universo” (tradução nossa).<sup>19</sup>

Em outro momento do Poema, apresenta seu interlocutor, o filósofo alemão Leibniz (1646-1716), e questiona sua tese de forma direta. Pergunta-se pela veracidade da afirmação de Leibniz de que este é o melhor dos mundos possíveis. Questiona a teoria do mal de Leibniz e discute a possibilidade da crença em Deus diante de um mundo marcado por situações de caos e sofrimento, sobretudo o sofrimento de pessoas inocentes.

Leibniz não me ensina por que nós invisíveis, no universo mais ordenado possível, uma desordem eterna, um caos de infelicidades, misturado a nossos inúteis lazeres, reais dores: nem porque o inocente, como o culpado, recebe igualmente este mal inevitável. Não me consola mais perceber como tudo seria bem (tradução nossa).<sup>20</sup>

Também no conto *Cândido*, Voltaire utilizou-se dessa mesma temática:

O grande achado de Voltaire humorista é aquele que o tornará um dos efeitos mais seguros do cinema cômico: o acúmulo de desastres a grande velocidade. E não faltam as imprevistas acelerações de ritmo que conduzem ao paroxismo o sentido do

---

<sup>18</sup> «Poëme sur la destruction de Lisbonne, examen de cet axiome, tout est bien». Todas as citações do Poema sobre a destruição de Lisboa têm como referência: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89898j>>, acesso em 09/07/07.

<sup>19</sup> «Je désire humblement sans offenser mon maître, que ce gouffre enflammé de souffre et de salpêtre, eut pû s' être formé dans le fond des déserts ; je respecte mon dieu, mais j' aime l' univers». Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89898j>>, acesso em 09/07/07.

<sup>20</sup> Diz Voltaire: «Léibnitz ne m' apprend point par quels noeuds invisibles, dans le mieux ordonné des univers possibles, un désordre éternel, un cahos de malheurs, mêle à nos vains loisirs, de réelles douleurs : ni pourquoi l' innocent, ainsi que le coupable, subit également ce mal inévitable. Je ne conçois pas plus, comment tout serait bien». Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89898j>>, acesso em 09/07/07.

absurdo: quando a série das desventuras já velozmente narradas em sua exposição 'por extenso' é repetida num resumo de provocar tonturas. É um grande cinematógrafo mundial que Voltaire projeta em seus fulminantes fotogramas, é a volta ao mundo em oitenta páginas, que leva Cândido da Vestefália natal até a Holanda, Portugal, América do Sul, França, Inglaterra, Veneza, Turquia e se espalha nas voltas ao mundo supletivas das personagens coadjuvantes, homens e, sobretudo mulheres, fáceis presas de piratas e de mercadores de escravos entre o Gilbratar e o Bósforo. Um grande cinematógrafo da atualidade mundial, sobretudo: com aldeias dizimadas na Guerra dos Sete Anos entre prussianos e franceses (os 'búlgaros' e os 'ávaros'), o terremoto de Lisboa de 1755, os autos-de-fé da Inquisição, os jesuítas do Paraguai que recusam o domínio espanhol e português, as míticas riquezas dos incas, e alguns flashes mais rápidos sobre o protestantismo na Holanda, a expansão da sífilis, a pirataria mediterrânea e atlântica, as guerras intestinas do Marrocos, a exploração de escravos negros na Guiana, deixando certa margem para as crônicas literárias e mundanas parisienses e para as entrevistas com muitos reis destronados do momento, reunidos no Carnaval de Veneza (CALVINO, 1993, p. 109).

Ao destacar *Cândido* como um dos clássicos da literatura, Calvino enfatiza o humor de Voltaire e o ritmo com o qual constrói sua narrativa. Ao discutir a crença na providência divina o faz apresentando uma trajetória de seus personagens por lugares e situações bastante díspares, o que acentua ainda mais o ritmo denominado por Calvino de cinematográfico. De certa forma, nesse conto, Voltaire criou um cenário significativamente amplo, no qual questiona a crença na providência divina. Importante destacar que ao escrevê-lo já era um autor respeitado por outras obras publicadas e, sobretudo, por suas peças teatrais e poesias.

Ao escolher o conto, mesmo com os riscos referentes à rejeição desse gênero, Voltaire o faz para assim poder apresentar com maior clareza as verdades que precisa questionar e discutir. Entre seus questionamentos, destaca-se o fundamento da moral, que tem na figura de Deus toda sua sustentação. Ao colocar em xeque o destino humano e afastá-lo da responsabilidade exclusiva de Deus, Voltaire põe em tela/debate os ensinamentos, as doutrinas religiosas da época, sobretudo a do catolicismo.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, é importante a consideração de Clarke em sua réplica à primeira carta de Leibniz: "É assim como se poderia suspeitar com razão que os que pretendem que num reino as coisas podem andar perfeitamente bem sem que o rei intervenha; assim como se poderia, digo, suspeitar que não se importariam de ficar sem rei; também se pode dizer que aqueles, segundo os

Essa questão, que é fundamental para a discussão de Voltaire acerca da educação, está diretamente relacionada à visão de homem por ele apresentada. Para ele, o homem é alguém livre das antigas amarras dos dogmas e das superstições. Livre inclusive do próprio Deus, que, ao criá-lo, deu-lhe a capacidade de pensar e de refletir.

Assim, ao considerar que os homens são responsáveis por seus destinos, sem pressupor um fim previamente determinado, Voltaire alerta-nos para a necessidade de uma nova educação para que eles possam contribuir para a construção do bem comum. Essa educação deve superar a interferência dos dogmas, levar os homens a pensar por si mesmos, a refletir. Isso se deu em um contexto em que as instituições que governavam a vida dos homens estavam sendo acusadas de tirania. Além de pensarem por si mesmos, os homens deveriam ser educados a “cultivar o jardim” (VOLTAIRE, 1958a, p. 270), ou seja, a saberem que são eles os tutores de suas vidas e que as constroem mediante suas escolhas, ações e trabalho.

Nos desastres sofridos por Cândido (VOLTAIRE, 1958a, p. 170-182), e com os quais sempre aprende, destacamos duas questões pertinentes a serem consideradas na reflexão sobre a educação. A primeira é o fato de que no processo educacional é preciso planejamento, ou seja, pensar em relação aos fins. Uma educação que ajude a formação de homens com preocupações sociais, que pensem também em relação ao espaço público e ao futuro. Nesse sentido, Voltaire alerta que “[...] a ignorância e barbaria de nossos pais, longe de constituir uma regra para nós, não são mais que um aviso para fazermos o que eles fariam, se estivessem em nosso lugar, com as nossas luzes” (VOLTAIRE, 1995d, p. 391). Segundo ele, é necessário aprender com a história para que, tal como fizeram as gerações anteriores, os homens possam planejar e organizar a vida com base nas próprias circunstâncias.

Mas esse pensar e planejar não podem ser ofuscados pelos interesses particulares; é necessário ter uma abrangência e uma visualização do espaço público que norteia e orienta, inclusive, o mundo privado.

---

quais o universo não precisa de que Deus o dirija e o governe continuamente, adiantam uma doutrina que tende a bani-lo do mundo” (LEIBNIZ, 1992, v 2, p. 237).

Muitos bons burgueses, muitas grandes cabeças, que se julgam boas cabeças, dizem, com ar importante, que os livros não servem para nada, mas não sabem, esses vândalos, que não são governados a não ser por livros? Não sabem que o código civil, o código militar e os Evangelhos são livros dos quais dependem continuamente? (VOLTAIRE, 1995d, p. 400)

A segunda questão é o fato de que a responsabilidade pelos resultados do processo educativo é do próprio homem, seja enquanto sociedade que planeja a educação seja enquanto indivíduo, sujeito do processo educacional. As escolhas e ações humanas determinam os fins, que são resultados da própria ação humana. Não há um fim pronto, no futuro, bastando aos homens atingi-lo. É preciso uma visão de longo alcance para planejar o fim e o trabalho diário para que o mesmo se concretize. Isso tudo depende exclusivamente dos homens.

Segundo Hazard, a educação por volta de 1760 passa a ser uma ocupação dos filósofos que têm como foco:

[...] examinar se as ideias do Sábio – a educação destinada não já a formar homens honestos, ornamento da Sociedade, mas cidadãos activos; a educação destinada a produzir corpos vigorosos ao mesmo tempo que almas rectas; a educação destinada a favorecer as potencialidades espontâneas do ser, ao invés de as constringer – devem ser rejeitadas ou mantidas em função de um futuro próximo (HAZARD, 197?, pp. 253-254).

Depois de alguns desastres, - Cândido fora surrado, três de seus amigos de jornada queimados, seu mestre Pangloss enforcado e tinha ocorrido mais um tremor de terra -, Cândido timidamente questiona a tese de seu mestre Pangloss. Voltaire demonstra aqui o confronto entre o que é ensinado e o que é vivido e experienciado pelo indivíduo. De certa forma, ao dar voz a Cândido, para expressar suas dúvidas, alerta para a necessidade de “homens ativos”, como afirma Hazard. É importante atentar para o fato de que, em momentos de dúvidas e reflexão, em que questiona os ensinamentos do mestre, <sup>22</sup> Cândido esteja fazendo algo para o qual não fora educado, pois segundo Voltaire tinha sido “educado no costume de não julgar nada por si mesmo” (VOLTAIRE, 1958a, p. 249).

---

<sup>22</sup> “Se este aqui é o melhor dos mundos possíveis, que serão então os outros? Fosse eu, apenas surrado, isso ainda passava, também o fui entre os Búlgaros; mas, o meu caro Pangloss! o maior dos filósofos, ser-me-ia preciso vê-lo enforcado, sem saber por quê?! Oh meu caro anabaptista! o melhor dos homens, seria necessário que fôsseis afogado no porto?! Oh senhorita Cuneigundes! a pérola das meninas, seria necessário que vos estripassem o ventre?” (VOLTAIRE, 1958a, p. 174).

Nesse sentido, é importante destacar o pensar dos iluministas acerca da educação, cuja ótica é a do novo entendimento da razão e da própria racionalidade do mundo e da sociedade.

A educação e o seu entendimento pelos autores iluministas enquadra-se na visão de mundo que apresentam em suas obras. Para eles

[...] o mundo é [...] uma imensa máquina construída por Deus e a cujo funcionamento Ele (sic) assiste. Tal concepção do Universo-máquina, este (sic) mecanismo universal, foi adotado por todos os homens do século XVIII. A maioria conservou Deus; outros, crendo que o movimento e suas leis eram inerentes à matéria, consideraram-no inútil e suprimiram-no de seus espíritos; todos, porém, foram mecanicistas (MOUSNIER & LABROUSSE, 1968, p. 17).

A visão mecanicista pressupõe que o homem pode, com base na educação e em razão de sua racionalidade, entender o mundo e a sociedade. Devido a essa sua capacidade e à racionalidade do universo, compete ao homem, no uso de sua razão, determinar, mediante a descoberta/criação de leis, o funcionamento da vida em sociedade.

Fator-chave do progresso da razão, a *pedagogia* era para os iluministas o único caminho racionalmente possível no sentido da *igualdade*. Só ela poderia propiciar a eliminação, no futuro, do abismo que separava os espíritos *bem-pensantes*, moralmente *bem-formados* e socialmente *bem-educados*, da plebe ignorante, supersticiosa, inclinada aos maus costumes e mal-educada. A *pedagogia iluminista* envolve, para o historiador, duas ordens de *indagações*, que foram assunto dos *políticos* e dos ‘filósofos’ do setecentos: a questão da *natureza* do processo educativo e a questão da reforma e difusão das instituições educacionais. (FALCON, 2002, pp. 62-63 - Grifos do autor)

A razão que torna possível a organização da sociedade pelo próprio homem é a que os torna iguais. A educação é pensada como a forma de igualar os homens, pois a ignorância e a superstição atingiam grande parcela da população. Assim, a educação tem a função de combater a ignorância e a superstição, de modo a garantir a ampliação de espíritos bem-pensantes que possam contribuir de forma mais significativa para o desenvolvimento da sociedade.

A educação ganhou importância e destaque ao longo do século XVIII, pois “[...] de 1760 a 1789, o interesse sobre a educação iria gerar, no mínimo 161

livros sobre o assunto, em contraste com 51 publicados no período de 1715 a 1759. A tônica da maioria desses textos não era, no entanto, no sentido de exigir das autoridades e dos intelectuais uma coerência com a ‘lógica’ iluminista” (PALLARES-BURKE, 2001, p. 57-58). A discussão, na década de 1740, ocorreu em torno da “[...] questão debatida pela Academia de Rouen, em 1746 – ‘é vantajoso ou maléfico para o Estado ter camponeses que sabem ler e escrever?’” (PALLARES-BURKE, 2001, pp. 57-58). Isso nos demonstra que a preocupação centrava-se na necessidade ou não da universalização do ensino.

Não havia uma clareza por parte dos autores sobre os benefícios da universalização da educação. Isso aparece inclusive na preocupação de Voltaire quanto à contribuição da universalização do ensino para o desenvolvimento da própria sociedade. Em carta a Chalotais (1701-1785) que, em 1763, publicara o Ensaio de educação nacional, Voltaire se diz “[...] agradeço por proibir o estudo entre os lavradores. Eu que cultivo a terra, preciso de mão-de-obra e não de clérigos tonsurados. Mande-me principalmente irmãos ignorantes [membros da Ordem de São João de Deus] que saibam atrelar e conduzir minhas charruas” (VOLTAIRE, 1977d, pp. 136-137 – tradução nossa)<sup>23</sup>.

Importante destacar que, para os autores iluministas, a educação não era ainda percebida como um direito extensivo a todos e que, ao falarem de educar os homens, eles não pensavam em uma mesma educação para todos e de forma generalizada. Por isso, precisamos atentar para o fato de que, ao discutirem e apresentarem a necessidade da educação, o fazem pensando naqueles que ocupavam lugar de destaque e que eram vistos como imprescindíveis ao desenvolvimento da sociedade.

Nessa ótica é que se dá a discussão voltariana acerca da educação. Por exemplo, ao questionar uma educação que não formava para o “pensar por si mesmo”, destacou a interpretação dada ao terremoto de Lisboa pela própria Universidade de Coimbra, evidenciando como esta ainda estava sob o domínio da superstição.

---

<sup>23</sup> «Je vous remercie de proscrire l’étude chez les laboureurs. Moi qui cultive la terre, je vous présente requête pour avoir des manouvres, et non de clerks tonsurés. Envoyez-moi surtout des frères ignorantins pour conduire mes charrues ou pour les y atteler» (VOLTAIRE, 1977d, pp.136-137).

Depois do terremoto, que destruíra três quartos de Lisboa, os sábios do país não haviam encontrado um meio mais eficaz para prevenir a ruína total do que o de proporcionar ao povo um belo auto-de-fé; fora decidido pela Universidade de Coimbra que o espetáculo de algumas pessoas queimadas a fogo lento, com grande cerimonial, é um segredo infalível para impedir a terra de tremer (VOLTAIRE, 1958a, p. 173).

Assim, ao demonstrar e questionar o fanatismo e a superstição na universidade, Voltaire indignou-se pelo fato de os homens esclarecidos, ou seja, os que tinham acesso à escolarização, não pautassem a explicação da realidade em bases racionais e lógicas. Não se observa aí um questionamento e uma indignação de Voltaire com o fanatismo das massas, mas o alerta de que o mesmo é fruto da formação que os homens instruídos lhes dão. De certa forma, podemos afirmar que, para Voltaire, quando se esclarecem os homens que ocupam lugares de destaque na sociedade, tem-se como resultado ações e decisões necessariamente esclarecidas, que possibilitarão combater o fanatismo e a superstição presentes entre os homens do povo.

### **2.3 A Tolerância e sua perspectiva educativa**

A questão da tolerância perpassa a vida e a obra de Voltaire, já que a situação político-religiosa predominante na França de sua época é marcada por inúmeros conflitos <sup>24</sup> e, sobretudo, por medidas do Estado francês. Este, ao

---

<sup>24</sup> Recorremos a René Pomeau que nos apresenta a trajetória dos conflitos político-religiosos na França e seus desmembramentos. “A consciência francesa ficou marcada pela lembrança das guerras religiosas do século XVI, até que ‘93’ viesse apagar antigos horrores por outros mais recentes. Voltaire não se enganava ao escolher, por volta de 1720, para sua *Henriade* épica, um herói e um tema que continuavam a repercutir na opinião contemporânea. Repercussão amplificada ainda pela atualidade da perseguição antijansenista, bem como pelo que sobreviera aos protestantes. O fracasso da Revogação do edito de Nantes ficou, no século XVIII, patentíssimo. Ao assinar o edito de Fontainebleau, em 15 de outubro de 1685, Luís XIV pensava que venceria a resistência dos últimos recalcitrantes. [...] Depois da morte do rei, teria sido sensato aprender a lição com o fracasso. Ora, foi a decisão contrária que se adotou. O duque de Bourbon, primeiro-ministro, faz o jovem Luís XV declarar que o desígnio do rei da França continuava a ser o de extirpar a heresia (1724). As antigas leis voltam a vigor: pena capital contra os pastores surpreendidos no exercício de seu ministério; quanto aos protestantes presos em flagrante delito de praticar o culto, galés perpétuas para os homens, prisão perpétua para as mulheres. Houve empenho na aplicação de um código tão cruelmente repressivo” (POMEAU, 2000, p. 9-10).

adotar e defender uma crença religiosa, assumiu um caráter de perseguidor de seus próprios cidadãos.

Destacamos que o posicionamento de Voltaire em face da intolerância religiosa não foi homogêneo, mas recebeu a marca das circunstâncias, como ocorreu no caso Calas. Esse fato, que na realidade se insere no contexto da crise social francesa, não foi por ele ignorado, não porque ele fosse virtuoso ou diletante, mas em decorrência de sua atitude enquanto filósofo e crítico dessa mesma situação.<sup>25</sup>

Ao ouvir relatos do caso Calas, Voltaire fez uma investigação, pedindo a seus correspondentes que conseguissem o máximo de informações possíveis sobre o ocorrido. De posse das informações, ele afirmou: “Estou fora de mim. Eu me interessava como homem, um pouco mesmo como filósofo. Quero saber de que lado está o horror do fanatismo” (VOLTAIRE, 1977c, p. 841 - tradução nossa).<sup>26</sup>

Voltaire empenhou-se no caso Calas com mais vigor do que demonstrara no do pastor Rochette. Isso não deve ser interpretado como algo isolado, ou que dependeu meramente de seu humor. O empenho e o vigor de Voltaire evidenciam

---

<sup>25</sup> René Pomeau nos apresenta dois episódios com os quais Voltaire se deparou. “Em 14 de setembro de 1761, uma patrulha de guardas prende perto de Caussade, ao norte de Montauban, um rapaz de uns vinte anos. Um vagabundo? Não. Ele declara sua identidade: é o pastor Rochette. Sabe que sua franqueza vai fazê-lo incorrer na pena de morte. No dia seguinte, dia de feira em Caussade, os camponeses huguenotes afluem à cidadezinha. Rebentam tumultos. Três irmãos, fidalgos fabricantes de vidro, tentam libertar Rochette. São presos e chamados a juízo com ele diante do parlamento de Toulouse. Um protestante de Montauban, Ribotte-Charron, solicita a Voltaire que intervenha. O grande homem o faz, mas sem muito ardor (tendo ele próprio rixas com os pastores de Genebra) e, infelizmente, sem resultado. Os quatro huguenotes são condenados à morte [...]. Na noite de 13 de outubro de 1761, Jean Calas, comerciante de tecidos na *Rue des Filatiers*, jantara com a família, em seu modesto apartamento no primeiro andar, em cima da loja. Recebiam o jovem Gaubert Lavoisier, de uma família protestante de Toulouse, então fazendo estágio com um armador de Bordeaux; vinha dizer adeus aos seus antes de partir para São Domingos. À sobremesa, o filho mais velho, Marc-Antoine Calas, levanta-se e desce; vai, pensam dar uma volta pela cidade, como está habituado. Por volta das 9h30min da noite, Gaubert Lavoisier se despede. O irmão caçula, Pierre Calas, acompanha-o na escada, de vela na mão. Tendo chegado ao corredor do térreo, avistam na loja o corpo de Marc-Antoine, morto por estrangulamento: o pescoço tem as marcas de uma corda. Ante os gritos da família, os vizinhos saem à rua. As pessoas do bairro se ajuntam. Um boato espalha-se na mesma hora: Marc-Antoine ia converter-se, como fizera alguns anos antes seu irmão mais novo, Louis. Para impedi-lo, os Calas, ajudados por Gaubert Lavoisier, agente de um complô calvinista, com toda evidência, o assassinaram. Pouco depois, chega o chefe de polícia, o magistrado municipal David de Beaudrigue. A versão da rua parece-lhe convincente. Cerca de meia-noite, encarcera na prisão do Capitole todas as pessoas da casa: Jean Calas e sua mulher, seu filho Pierre, Gaubert Lavoisier e, também, a velha criada católica, Jeanne Viguière” (POMEAU, 2000, p. 12-13).

<sup>26</sup> «J’en suis hors de moi. Je m’y intéresse comme homme, un peu même comme philosophe. Je veux savoir quel côté est l’horreur du fanatisme» (VOLTAIRE, 1977c, p. 841).



a sua capacidade de percepção da realidade, que o consagrou como autor e pensador ainda em vida.

Sua busca e interesse pelo caso Calas se deu pela evidência da intolerância, o que denuncia a presença do fanatismo na sociedade francesa. Voltaire acusou a Igreja de ter tomado parte no acontecido, por dois motivos: por se tratar de um caso de perseguição religiosa e porque a Igreja tinha influência nas decisões do tribunal.

Enfrentou também o parlamento de Toulouse, a quem se dirigiu afirmando que:

Não julgamos ofender os oito juizes de Toulouse ao dizer que eles se enganaram, assim como todo o conselho presumiu; ao contrário, abrimo-lhes um caminho para se justificarem perante a Europa inteira. Esse caminho é reconhecer que indícios equívocos e os gritos de uma multidão insensata os desviaram da justiça [...] (VOLTAIRE, 2000b, p. 134).

Voltaire fez alusão à pressão exercida pela população, que divulgou a idéia de que o jovem Calas fora assassinado por sua família, por causa de sua conversão ao catolicismo. Voltaire interpretou o clamor da população ao acusar a família Calas como fruto do fanatismo, cuja raiz estaria nos ensinamentos da Igreja Católica.

Ao mesmo tempo, ele entendia que a Igreja exercia um poder significativo na monarquia. Essa influência era percebida nas decisões do rei, que governava sob a tutela da Igreja. Por isso, ele apresenta a necessidade da separação entre Igreja e Estado. Porém, a separação sugerida seria no sentido de garantir que a Igreja fosse apenas mais uma das instituições e que o Estado e as decisões governamentais estivessem acima dos interesses religiosos. A função do Estado seria a de preservar a ordem e a paz para todos os cidadãos, garantindo-lhes direitos iguais, independentemente de seu credo religioso. Destacamos que esse problema, que se apresenta no século XVIII, tem suas origens no século XI, com a *Dictatus Papae*, de 1075, do Papa Gregório VII, que deu origem a um importante debate ao longo do século XIV.

Com esse documento, o papa tinha como objetivo retomar seu poder sobre a própria igreja, uma vez que, em razão da descentralização do sistema feudal, os bispos e padres estavam mais ligados aos reis que ao papa. Ao justificar o seu

poder, o papa apresentava a igreja como a guardiã dos dois gládios, os poderes espiritual e material, razão pela qual deveria controlar também a sociedade.

Com a descentralização, o poder real estava se fortalecendo e o rei contava com certo apoio do clero e da sociedade, sobretudo devido às relações vassálicas de dependência.

Entre as mudanças ocorridas entre os séculos XI e XVIII, temos: o poder papal e real estão sendo questionados no século XVIII, pois ambos assumiram um caráter tirânico. Se, no século XI, a pretensão de Gregório VII levou à tirania do poder papal, no século XVIII, a igreja e a monarquia que não disputam mais entre si o poder sobre a sociedade, mas a tiranizam.

No entanto, mesmo que haja diferenças gritantes entre os séculos XI e XVIII, o que percebemos é a permanência do embate entre a necessidade de governar e as instituições que realizam essa função. A questão da legitimidade do governo da sociedade está em discussão no século XVIII, apesar das mudanças significativas em relação ao XI. Nesse sentido, afirmamos mais uma vez a necessidade de abordarmos a história na perspectiva da longa duração, uma vez que temos as mesmas estruturas, ou seja, as instituições igreja e monarquia e sua relação direta com o governo da sociedade.

A intolerância e o fanatismo que caracterizaram a sociedade francesa em pleno século XVIII e que eram provocados pela situação de tirania exercida pela igreja e monarquia, levaram Voltaire a procurar entender como essas instituições se tornaram tão fortes e, ao mesmo tempo, davam origem a desavenças e descaso para com a própria sociedade. Com essa busca do autor para entender a questão, nos ocuparemos na seqüência, ou seja, discutiremos a separação dos poderes.

### 3. VOLTAIRE E A DISCUSSÃO ACERCA DOS PODERES: UM DIÁLOGO ENTRE OS SÉCULOS XIV E O XVIII

*A autoridade só é legítima quando contribui para o fim para o qual foi instituída. Seu uso arbitrário seria a destruição da humanidade e da sociedade.*

*Boucher d'Argis*<sup>27</sup>

Discutiremos, nesta parte do trabalho, a influência de autores do século XIV na leitura de Voltaire sobre a Igreja e na sua proposição para a relação Igreja-Estado. A separação dos poderes faz parte das discussões dos filósofos iluministas acerca da limitação do poder do rei no século XVIII, sobretudo daqueles que se dedicaram a temas políticos. Como a limitação do poder do rei é uma questão diretamente ligada aos questionamentos a respeito do poder da Igreja e da relação Estado-Igreja, sobretudo na França, estudaremos alguns autores que discutiram esse assunto no século XIV, quando a separação entre os poderes temporal e religioso tinha ganhado a ordem do dia. São eles: Egídio Romano (1243 ou 1247 – 1315), agostiniano e mestre na Universidade de Paris, João Quidort (1270-1306), dominicano e também mestre da universidade de Paris, Dante Alighieri (1265-1321), poeta e escritor italiano, e Marsílio de Pádua. (1275 ou 1280 – 1343), italiano e mestre da universidade de Paris.<sup>28</sup>

Consideramos importante verificar como os autores do século XVIII tratam a história e, sobretudo, como se relacionam com o período medieval. Para o século XVIII, a Idade Média é tida como um tempo de atraso e de trevas. Isto se explica pelo fato de as instituições com características feudais serem ainda muito presentes na sociedade francesa, especialmente no campo da religião, da educação e da administração pública.

Ao falarmos de administração pública, deparamo-nos com a necessidade de definir os conceitos de governo e de Estado. Quanto ao conceito de governo,

---

<sup>27</sup> DIDEROT & D'ALEMBERT, 2006, p. 309.

<sup>28</sup> O debate acerca da separação dos poderes tem suas origens na Reforma Gregoriana. Segundo Oliveira (2007, p. 237), “[...] ao tentar estabelecer, com maior rigidez e de forma totalizante os domínios da Igreja sobre a sociedade, Gregório VII, na *Dictatus Papae* (1075), provoca um movimento inverso do esperado. Os príncipes reagem ao movimento de domínio da Igreja e se insurgem contra as medidas autoritárias de Gregório VII. Este movimento ficou conhecido como a Questão das Investiduras”.

baseamo-nos em Oliveira (2007, p. 238, nota 172), que o define como a “[...] direção e organização de um dado espaço político e geograficamente definido e não no sentido de (sic) moderno de administração pública”.

Em relação ao conceito de Estado é preciso atentar para as diferenças significativas em seu entendimento, comparando-se os séculos XIV e XVIII.

República. Às vezes, esse termo era usado simplesmente para significar ‘República’. Quando o contexto deixa claro que é esse o sentido desejado, essa é, naturalmente, a tradução que adoto. Mas outras vezes se empregava para designar, também, reino e principados. Alguns estudiosos de nosso tempo preferem, nesse caso, traduzir o termo – mesmo quando se referem a obras do século XV ou início do XVI – por ‘Estado’. Mas isso constitui um anacronismo enganoso, já que nenhum autor político, antes de meados do século XVI, jamais utilizou a palavra ‘Estado’ em qualquer sentido que de perto recordasse o nosso. Por isso, preferi em todos esses casos seguir a praxe da época, que consistia em traduzir *Respublica* por ‘Commonwealth’<sup>29</sup>. Isso pode soar levemente pretensioso, mas parecia ser o único meio de conservar uma consistência, bem como de assinalar o fato essencial de que, no período em que se concentra esta obra, o termo *Respublica* ainda portava numerosas conotações normativas (basicamente, indicativas do bem comum), que depois se esvaneceram na atmosfera cada vez mais individualista em que nossos assuntos políticos passaram a ser discutidos (SKINNER, 2006, pp.21-22).

Como destaca Skinner, o uso mais corriqueiro para os autores anteriores ao século XVI seria República e não Estado. Como, ao longo desse capítulo, estudaremos alguns autores do século XIV, utilizaremos a palavra Estado no sentido de direção e organização do espaço político e geográfico, em vista do bem comum, do espaço público e da riqueza pública (RIBEIRO, 2006; OLIVEIRA, 2007).

Outro aspecto a considerar é o entendimento da história de longa duração<sup>30</sup>. Sabemos que, entre os séculos XIV e XVIII, ocorreram inúmeras mudanças que tornaram a sociedade francesa do século XVIII completamente

---

<sup>29</sup> “Não havendo em nossa língua um termo não latino (como é caso de ‘commonwealth’, de origem anglo-saxônica) que sirva ao mesmo tempo de sinônimo e alternativa a *República*, tivemos de usar este último tanto no sentido preciso de governo eleito quanto no mais amplo de qualquer Estado, enquanto é considerado do ponto de vista do bem comum, da coisa pública, da riqueza pública” (RIBEIRO, 2006, p. 11).

<sup>30</sup> “A longa duração não é forçosamente um longo período cronológico; é aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda o mais lentamente. A longa duração é um ritmo lento. Pode-se descobri-la e observá-la por um lapso de tempo relativamente curto, mas subjacente à história dos eventos e à conjuntura de médio prazo” (LE GOFF, 2005, p 17).

distinta e mais complexa do que a anterior. Constatamos que ainda no século XVIII a Igreja exerce um papel de governo. Devido às querelas religiosas advindas da Reforma do século XVI, a influência da Igreja sobre a Monarquia francesa, mais especificamente, tornou-se prejudicial ao desenvolvimento da sociedade. Esta será a tônica da discussão dos autores do século XVIII, que passam a propor a separação definitiva entre a Igreja e o Estado.

Nos escritos políticos do século XVIII, aparece, de forma bastante acentuada, a crítica à Teoria do direito Divino dos reis. Com a formação dos Estados Nacionais Modernos, a partir do século XIV e XV, a centralização monárquica e o poder absoluto dos reis se justificavam porque eram uma forma de garantir a ordem e a paz e, portanto, a prosperidade dos Estados em formação. Naquele momento histórico de formação dos novos Estados, a centralização foi a forma de garantir a sobrevivência e o desenvolvimento das sociedades. Já no século XVIII, este poder absoluto dos reis é considerado lesivo à sociedade.

[...] episódios ocorridos na Idade Média ainda justificavam a superioridade do rei e da nobreza. Segundo essa leitura da história da França, o momento fundador do Estado havia estabelecido as hierarquias e os princípios sem os quais a ordem pública não poderia se manter estável. A origem medieval era decisiva, romper com esse legado significava ameaçar a própria integridade nacional. A estrutura hierárquica que ela havia criado sustentara todo o desenvolvimento posterior, construindo a referência elementar para o funcionamento do Estado. Voltaire escreve a respeito da Monarquia medieval para combater essa interpretação da origem da hierarquia nobiliária (MIRANDA 2003, fl. 146).

Em seu combate ao absolutismo, os teóricos do século XVIII precisaram retornar à Idade Média, quando, em razão da ascensão da burguesia e do desenvolvimento das cidades e do comércio, se estruturaram os princípios do Estado. Isso porque, no século XVIII, tinham despontado novas relações sociais que não mais justificavam tais princípios e estrutura. Porém, como destaca Miranda, não era possível romper simplesmente com esse legado, já que isso ameaçaria a própria integridade nacional francesa.

Por isso, esses filósofos explicam o poder do rei como um construto humano, fruto das relações que se estabeleceram no interior da própria

sociedade, o que em certa medida fora também a discussão dos autores do século XIV, quando se propunha a separação entre os poderes laico e clerical.

Nesse contexto, segundo a luta dos iluministas com as instituições Igreja e Estado, o Estado não mais correspondia às exigências relacionadas ao desenvolvimento das cidades, do comércio e da indústria e à ascensão da burguesia. Isso por um lado; por outro, a Igreja, em coerência com a justificativa de que o poder real era um poder divino, tornou-se um sustentáculo do Estado.

Voltaire assim explica a forte presença da Igreja e sua intervenção no Estado, em pleno século XVIII:

[...] se tantos eclesiásticos regeram Estados de estrutura militar, não somente porque os reis se fiassem mais facilmente num prelado, que não receavam, do que num general que temiam; era ainda porque os homens da Igreja, sempre mais instruídos, mostravam-se mais aptos para os negócios públicos do que os generais e os cortesãos (VOLTAIRE, 1958b, p. 141).

No século XVIII, Igreja e Estado apareciam como instituições aliadas, que chegavam a se confundir na função de governo, mas não é isso o que se observa no século XIII e XIV, quando principia a desconstrução do mundo feudal e a construção da modernidade.

No século XIII, a discussão acerca da separação dos poderes tem, como um dos seus grandes teóricos, Tomás de Aquino (1227-1274), para quem a Igreja devia se ocupar apenas das questões espirituais e deixar as questões materiais para o Estado. Segundo ele, não era mais possível a Igreja exercer o papel de governo como outrora, devido às mudanças que a sociedade enfrentava e, sobretudo, em face da importância de outras instituições, como a realeza e as universidades.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> “As formulações de Santo Tomás sobre o governo incidem precisamente sobre esse debate. Se não encontramos em sua posição nada radical, contudo, a essência de sua tese já é, em si, transformadora, pois textualmente, ele afirma a necessidade da separação entre os dois poderes. Ao fazer essa afirmação Santo Tomás coloca na ordem do dia a necessidade da mudança. Ele assume que a Igreja já não pode, sozinha, cuidar das coisas terrenas e celestes. Evidentemente, isso não significa que Tomás de Aquino estivesse propondo a cisão entre as ‘duas condições humanas’: a laica e a eclesiástica. Ao contrário, do seu ponto de vista, elas precisam continuar unidas, como o corpo e a alma precisam estar imbuídos do princípio norteador de todas as coisas, ou seja, Deus. Contudo, as coisas terrenas precisam ser cuidadas por legislador laico e as coisas divinas por um governo eclesiástico. Para ele, os dois poderes são fundamentais aos homens porque um cuida da matéria e o outro cuida do espírito e ambos são governados pela força suprema” (OLIVEIRA, 2005, p. 25).

Destacamos aqui o posicionamento de equilíbrio mantido por Tomás de Aquino, uma vez que esta não será a tônica das teses dos demais autores estudados ao longo deste trabalho. A discussão acerca da separação dos poderes realizada por Egídio Romano, João Quidort, Dante e Marsílio de Pádua está permeada de posições políticas, cujo tom é o enfrentamento em relação à Igreja e à Realeza. Essa variedade de reflexões e posicionamentos é importante para analisar a contribuição que eles deram para o desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade.

Suas reflexões tornaram possível a educação dos homens e, em consequência, o aprimoramento do entendimento de si mesmos, da sociedade e da importância da religião para suas vidas. Ao discutir a origem do poder e procurar torná-la compreensível aos homens, esses autores possibilitaram o esclarecimento da sociedade quanto aos princípios que a regem.

Neste sentido, destacamos o que afirmou Voltaire no discurso sobre a *História de Carlos XII*, dirigindo-se aos príncipes e ministros que porventura fossem citados em sua obra: “[...] sendo homens públicos, devem conta de suas acções ao público; que a esse preço compram sua grandeza; que a história é um testemunho e não uma lisonja; que o único meio de obrigar os homens a dizerem bem de nós é praticarmos boas acções” (VOLTAIRE, 1958c, p. 7).<sup>32</sup>

### **3.1. Egídio Romano – à Igreja pertence o domínio sobre as coisas temporais.**

Egídio Romano (+/- 1243/47-1314) escreveu *Sobre o poder eclesiástico* entre os anos 1301 e 1302, no contexto da disputa entre o rei francês Filipe, o Belo e o papa Bonifácio VIII. Sua trajetória entre o poder real e o poder papal ilustra as importantes disputas ocorridas no processo de fortalecimento e enfraquecimento do poder real e do poder papal, respectivamente.

---

<sup>32</sup> Recomendamos a leitura do artigo *Pena e Espada sobre a história dos intelectuais na época de Voltaire*, de Marcos Antonio Lopes, que discute o papel do intelectual, ou seja, a relação do autor com seu tempo e sua ação política e envolvimento social. (LOPES, 2001a).

No século XIV, devido à centralização monárquica, a função de governo, até então ocupada pela Igreja, passa a ser disputada pelo rei, que busca aumentar seu poder e atuação social.

À primeira leitura pode-se talvez pensar que Egídio simplesmente retoma a disputa teórica da época das investidas, com aqueles mesmos argumentos tantas vezes repetidos pelos medievais. Tal impressão é enganosa. Os argumentos e os exemplos são os mesmos, mas o mundo é outro: a questão posta não é mais a da relação entre o papa e o imperador dentro de uma única cristandade; trata-se agora de definir qual a relação entre o poder eclesiástico e o civil na constituição de novos estados soberanos; é necessário redefinir competências entre a autoridade religiosa supranacional e as autoridades civis nacionais que neste momento se afirmam. Se as roupas do *De ecclesiastica potestate* são velhas, estão puídas, e já mesmo carcomidas pelas traças que estavam destruindo a Idade Média, contudo não deixa de ser verdade que as longas questões sobre o poder, a soberania, o direito dos súbditos, a propriedade etc. estavam abrindo caminho para o debate sobre o estado moderno e o renascimento (DE BONI, 1989, p. 13).

Na leitura das obras acerca da separação dos poderes é comum encontrarmos, como destaca De Boni, os mesmos argumentos. Isto ocorre porque seus autores eram escolásticos e, por isso mesmo, apresentavam os argumentos que refutavam para, na seqüência, discuti-los.

No caso de Egídio Romano, ao discutir os argumentos referentes à separação dos poderes e posicionar-se em contrário, ele destaca o conceito de domínio com o qual estrutura sua teoria. Defende a superioridade do poder papal sobre o poder real. Difere, assim, de Tomás de Aquino, para quem os dois poderes eram necessários e, com funções distintas e específicas, eram imprescindíveis para o desenvolvimento dos homens e da sociedade.

Segundo Egídio Romano (1989, pp. 184-185), “[...], a Igreja, sendo senhora de todas as coisas temporais, não perturba, nem diminui a jurisdição de alguém, se usando de seu direito julga a respeito das coisas temporais”. A Igreja possui domínio sobre as coisas temporais, ou seja, tem o direito de posse sobre todas as coisas. Por isso, o poder sacerdotal é superior ao real e, ao exercer o governo e intervir em assuntos da esfera material, o faz com justiça. “Se a Igreja tem um domínio universal sobre as coisas temporais, caberá mais a ela julgar das posses, do que aos reis, nem quer, como parece, que se julgue ou se decida uma causa



de herança por um senhor secular, uma vez que pode ser julgada por um juiz eclesiástico” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 185).

Ao atribuir à Igreja um domínio universal, situa seu poder acima do imperial. É à Igreja que compete o julgamento das posses e não à realeza. Para justificar esta tese, ele argumenta com o fato de todos pagarem o dízimo à Igreja. Ora, se o poder temporal paga dízimos à Igreja, isto evidencia a superioridade do poder papal sobre o real.

Por direito divino e por divina instituição todos estamos obrigados a dar os dízimos, de tal maneira que todo poder terreno, enquanto é terreno e temporal, está obrigado a dar os dízimos à autoridade espiritual. Tais dízimos são dados em reconhecimento da própria servidão, como qualquer um se reconhece servo de Deus. Assim, pois, como os inferiores são tributários de seu superior para reconhecerem que o que têm veio do superior e a ele são obrigados [...]. Todo poder terreno está, pois, sob o poder eclesiástico, e especialmente sob o sumo pontífice que, na hierarquia eclesiástica, atingiu o ápice da Igreja, sob o qual todos devem estar sujeitos, ‘sejam reis, como soberanos’ (1Pd 2,13), sejam quaisquer outros (EGÍDIO ROMANO, 1989, pp. 46-47).

Outro argumento apresentado por Egídio Romano para justificar a superioridade do poder da Igreja é o fato de a autoridade sacerdotal ungi-la a real: “[...] se observarmos cuidadosamente de onde veio a autoridade régia, e de onde foi instituída, uma vez que foi instituída pelo sacerdócio, segue-se que a autoridade régia deve estar sujeita à autoridade sacerdotal e especialmente a do sumo pontífice” (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 47).

Segundo ele, a superioridade do poder papal decorre do fato de o governo das coisas ser regido pelo espiritual. É a autoridade religiosa que institui a civil. Assim como ocorre na máquina do mundo, deveria ocorrer na sociedade: “[...] vemos no governo do universo que toda substância corporal é governada pela espiritual”, ou seja, “[...] os corpos inferiores são regidos pelos superiores e os mais toscos pelos mais subtis, e os de menos poder pelos mais poderosos”. Por isso, conclui “[...] é o que vemos na ordem e no governo do universo, devemos imaginar no governo da república e no governo do povo cristão” (EGÍDIO ROMANO, 1989, pp. 48-49).

Egídio Romano pressupõe que tudo no universo é regido por seu superior que é Deus e isso justificaria a superioridade do poder espiritual sobre o material e do sacerdócio sobre a realeza. Com estes argumentos, ele estrutura sua teoria da superioridade do poder papal sobre o real, acrescentando que a existência do poder real depende e é consequência do poder papal. Afirma que a Igreja tem o domínio sobre as pessoas, o que denomina de autoridade, e sobre as coisas, que denomina de posse. Difere, assim, de Tomás de Aquino, que pressupõe a distinção dos poderes e funções de cada um, mesmo que ambos tenham a mesma origem, a divina. Egídio atribui a origem do poder material ao intermédio da Igreja.

Voltaire posiciona-se contrário a esse domínio, ao qual se refere Egídio Romano.

[...] Se para Voltaire existe alguma forma de domínio político legítimo, ela não deve encontrar seu fundamento em princípios exteriores ao homem. O direito divino dos reis ou de qualquer outro ser é aceito em diversas sociedades em função de crenças introjetadas artificialmente nas mentes dos súditos (MIRANDA, 2003, fls. 33-34)

Para Voltaire, as instituições são humanas e fruto das relações humanas, portanto, da história. Por isso, precisamos aprender com a história e entender como se forjaram as crenças que nos parecem naturais. Para ele, “[...] está provado, portanto, que a natureza por si só nos inspira idéias úteis que precedem todas as nossas reflexões. O mesmo ocorre na moral. Todos nós temos dois sentimentos que são fundamento da sociedade: a comiseração e a justiça” (VOLTAIRE, 2007a, p. 63).

### **3.2. João Quidort – o poder só é legítimo quando exercido em prol da sociedade**

O dominicano e mestre da universidade de Paris, João Quidort (Paris 1270 – Avinhão 1306), escreveu sua obra *“Sobre o poder régio e papal”* entre os anos 1302 e 1303, no contexto da disputa entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. João

Quidort debateu com os curialistas, que defendiam o poder papal em questões temporais. Apesar de polemizar também com Tolomeu de Lucca e Tiago de Viterbo, detém-se mais em Egídio Romano, já que sua obra “*Sobre o poder eclesiástico*” servira de fundamento para a bula papal “*Unam Sanctam*”.

A disputa entre o papa e o rei, inclusive com a formação de dois grupos, os favoráveis ao papa e os favoráveis ao rei, e que extrapola nesse momento o campo da filosofia e teologia para o campo do direito, sustenta a obra de João Quidort. Como ressalta De Boni (1989, pp. 14-15), “[...] a jurisprudência conheceu um grande desenvolvimento no século XIII, e agora, na luta entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, os juristas encontram-se na linha de frente”.

A discussão, segundo João Quidort, pauta-se em dois erros, motivo pelo qual ele dá à jurisprudência um papel de destaque. Esta visa encontrar o equilíbrio, o acerto entre as posições antagônicas e equivocadas.

O erro dos Valdenses foi o de afirmar que aos sucessores dos apóstolos – o papa e os prelados – é vedado o domínio temporal e não lhes é permitida a posse de bens materiais. [...] O erro oposto foi o de Herodes que, ouvindo que Cristo, o rei, havia nascido, supôs que este seria um rei terreno. [...] deste erro a opinião de alguns modernos, que tanto se distanciam do erro dos Valdenses a ponto de caírem de todo no oposto, afirmando que o senhor papa, como representante de Cristo na terra, possui o domínio bem como a jurisdição sobre os bens temporais dos príncipes e barões (JOÃO QUIDORT, 1989, pp. 41-42).

As disputas entre o papa e o rei estão pautadas nas duas teses expostas por Quidort como errôneas, que busca o meio termo entre elas. Não é possível afirmar, como os Valdenses, que ao papa e aos prelados seja vedado o domínio temporal de forma absoluta. Nem tampouco, como querem os curialistas, que ao papa e aos prelados foi dado por Cristo todo o domínio e jurisdição. Para João Quidort não é possível afirmar verdadeira nem a tese dos que defendem o poder papal e tampouco a dos que defendem o poder real. Procurando resolver este conflito, que já está posto, ele compõe a obra *Sobre o poder régio e papal*. Ao buscar situar os dois poderes, ele se aproxima do pensamento de Tomás de Aquino, porém vai além, ao pressupor que os dois poderes, embora tenham a mesma origem, que é Deus, têm sua legitimidade e garantia no atendimento aos homens.

Neste sentido, afirma “[...] o reino é o governo de uma multidão perfeita, ordenado ao bem comum e exercido por um indivíduo” (JOÃO QUIDORT, 1989, pp. 41-42). Esta definição contempla a idéia de homem político, cuja vida é pautada na sociedade, sem a qual não teria condições de suprir até mesmo suas necessidades mais elementares.

O governo real tem por finalidade o bem comum (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 45). Pelo fato de o homem viver em sociedade e, devido aos interesses individuais, o governo deve garantir que a vida seja orientada para o bem da sociedade e não apenas o bem dos indivíduos. Essa será a função do rei. A argumentação em defesa do reino sob o governo de um fundamenta-se no entendimento de que é mais fácil garantir a virtude de um governante, do que de um grupo de governantes. Ao pressupor o governo de um, João Quidort não está mais no entendimento de um Império, de toda a Cristandade, mas dos governos das cidades ou do reino.

Segundo Quidort (1989, p. 45), “[...] não é [...] necessário que o mundo seja governado por uma só pessoa nas coisas temporais, assim como é necessário que o seja nas espirituais”. Ele pressupõe a existência do poder único da Igreja e o de diversas Monarquias nos Estados que, neste momento histórico, estão em formação, sobretudo o francês, origem das reflexões do autor.

Ao discutir a relação e a dignidade dos dois poderes, afirma:

Contudo, se o sacerdote tem maior dignidade que o príncipe, nem por isso precisa ser superior ao príncipe em todas as coisas. O poder secular, que é menor, não se comporta ante o poder maior espiritual como ante algo do qual provenha ou derive, como o faz o poder do procônsul ante o poder imperial, que em tudo lhe é maior, pois o poder daquele deriva deste. [...] Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas temporais, e neste assunto não se encontra em nada sujeito ao espiritual, pois não procede dele, mas ambos provêm imediatamente de um só poder supremo, que é o divino, e por isso o poder inferior não está sujeito ao poder superior em todas as coisas, mas apenas naquelas em que o poder supremo a colocou sob o superior (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 54).

Na relação entre o poder espiritual e o poder temporal, estes são apresentados com funções e finalidades distintas. Não se pode afirmar superioridade ou inferioridade absoluta de um em relação ao outro, devido à distinção entre ambos. O que lhes é comum é o fato de que “[...] provêm

imediatamente de um só poder supremo, que é o divino”. Ao afirmar isto, assim como Dante, João Quidort fundamenta a origem do poder temporal no próprio Deus, sem o intermédio da Igreja.

Contrário à tese de domínio de Egídio Romano, entende Quidort que “[...] fora dos casos de necessidade em vista do bem espiritual comum, não possui o papa qualquer direito de uso dos bens dos leigos, podendo cada qual dispor do que é seu assim como o bem entender, e cabendo ao príncipe as decisões em caso do bem comum temporal” (QUIDORT, 1989, p. 61). Ele pressupõe que os poderes são distintos, refutando a tese da autoridade ou posse da Igreja. Afirma que tanto o poder papal quanto o real são legítimos se atendem ao bem comum.

Situando a discussão de Egídio Romano e João Quidort na França e com o foco na disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês Filipe, o Belo, podemos perceber que, ao passo que Egídio Romano reforça a autoridade papal e defende a tese do domínio da Igreja, João Quidort discute os poderes régio e papal com base no atendimento ao bem comum.

No século XVIII, a proposição de Voltaire em relação à separação dos poderes se dá com base no critério da necessidade para o desenvolvimento da sociedade, tanto do Estado quanto da religião. No caso específico voltariano, ele defende uma relação de domínio do Estado sobre a Igreja e posiciona-se de forma radical na defesa não de uma igreja, mas da religião natural.

Isso se dá pelo fato de que

Voltaire recusa qualquer fundamento sagrado para o domínio político e procura explicá-lo a partir das relações que os homens estabelecem entre si. No contexto do século XVIII, essa ainda era uma tese polêmica, pois contestava alguns dos pressupostos que haviam justificado as Monarquias européias até aquele momento. Durante o processo de formação dos grandes Estados europeus, o poder monárquico legitimou-se atribuindo um caráter místico e sagrado à figura do rei (MIRANDA, 2003, fls. 30-31)

Para Voltaire, o posicionamento da Igreja Romana pautava-se ainda na *Dictatus Papae*, ou seja, na defesa do domínio da Igreja. Segundo ele

Em Roma, não há padre que não tenha aprendido em seu curso de teologia que o papa deve ser soberano do mundo, pois está escrito que foi dito a Simão, filho de Jonas da Galiléia, apelidado de Pedro: *‘És Pedro e sobre esta pedra construirei minha assembléia!* Em vão diga-se a Gregório VII: *‘Não se trata dos*

homens, trata-se apenas do reino celeste'. ' Maldito condenado', respondia, 'trata-se do terrestre!' E se pudesse, vos condenaria e enforcaria (VOLTAIRE, 1973b, p. 161).

Em relação à Monarquia, sua posição não é muito diferente. Voltaire procura situá-la historicamente, mostrando as circunstâncias de suas conquistas, com o objetivo de desmistificar o poder real, o que é ainda polêmico para o século XVIII. Para Voltaire, a formação da dinastia capetíngia com Hugo Capeto se deu por fatores humanos, como violência e negociações e não por algo externo às relações humanas.

Sabemos como Hugo Capeto, duque da França, conde de Paris, roubou a coroa do duque Charles, tio do último rei Luís V. Se os sufrágios tivessem sido livres, o sangue de Carlos Magno respeitado e o direito de sucessão tão sagrado como hoje, Charles teria sido rei da França. Não foi um parlamento da nação que o privou do direito dos seus ancestrais como falaram tantos historiadores, foi o que fez e desfez os reis, força auxiliada pela prudência. No entanto Luís, este último rei de sangue carolíngio, estava prestes a terminar, na idade de 25 anos, sua vida obscura, pela força. E, longe de recorrer à autoridade de um parlamento, soube dissipar com suas tropas um parlamento que estava em Compiègne para assegurar a sucessão de Charles (VOLTAIRE, 1878, p. 100 - tradução nossa)<sup>33</sup>

### **3.3. Dante – somente o poder único – a Monarquia – poderá garantir a liberdade**

Como a separação dos poderes ocupava disputas calorosas no início do século XIV na França, é interessante vermos como esta discussão aparecia na Itália, em fins da primeira década do mesmo século.

Ao mesmo tempo que resistiam aos papas, algumas cidades lombardas e toscanas começaram a elaborar uma ideologia que

---

<sup>33</sup> «On sait comment Hugues Capet, duc de France, comte de Paris, enleva la couronne au duc Charles, oncle du dernier roi Louis V. Si les suffrages eussent été libres, le sang de Charlemagne respecté, et le droit de succession aussi sacré qu'aujourd'hui, Charles aurait été roi de France. Ce ne fut point un parlement de la nation qui le priva du droit de ses ancêtres, comme l'ont dit tant d'historiens, ce fut ce qui fait et défait les rois, la force aidée de la prudence. Tandis que Louis, ce dernier roi du sang carlovingien, était prêt à finir, à l'âge de vingt-trois ans, sa vie obscure, par forces; et, loin de recourir à l'autorité d'un parlement, il sut dissiper avec ses troupes un parlement qui se tenait à Compiègne, pour assurer la succession à Charles» (VOLTAIRE, 1878, p. 100)

fosse capaz de legitimar sua contestação aos poderes e imunidades que a Igreja então pleiteava. Isso se deu basicamente em Florença, que se proclamou guardiã das 'liberdades toscanas', em Pádua, que desde a restauração de seu governo comunal, em 1256, aparecia como a maior defensora dos valores republicanos na Lombardia.

Uma maneira óbvia de se opor às pretensões da Igreja ao domínio temporal consistia em apelar ao imperador para que reequilibrasse a balança, demasiado favorável ao papa. Era bastante plausível, simplesmente reconhecendo a antiga alegação dos imperiais segundo a qual o *Regnum Italicum* fazia parte do Santo Império romano, alegar que o papado não poderia ser o legítimo governante da Lombardia e da Toscana, já que isso implicaria usurpar os direitos que por lei incumbiam ao imperador. Essa estratégia parecia particularmente tentadora em início do século XIV, quando a descida de Henrique de Luxemburgo à Itália, em 1310, pareceu por um momento devolver à realidade o ideal do império medieval (SKINNER, 2006, pp. 37-38).

É nesse contexto que Dante Alighieri (Florença 1265 - Ravena 1321), na obra *Monarquia*, de 1309, discute a separação dos poderes. Skinner, ao considerar o contexto das disputas nas cidades italianas sobre a limitação do poder papal, destaca a obra de Dante, por sua importância e pertinência.

A forte formação medieval de Dante, carregada dos preceitos religiosos próprios daquela época, não lhe impediu de defender a Monarquia como a forma de governo ideal, a qual julgava ser capaz de resolver as questões sociais e políticas que estavam surgindo na sociedade pré-burguesa da Europa do século XIV.

A Europa à época de Dante vivia um momento de reordenamento social, com o aparecimento da burguesia e do renascimento das cidades, entre tantos outros aspectos transformadores. Sendo assim, o Poeta reproduz, em sua obra, a visão que tem não apenas do momento vivido, mas também das tendências que estavam se descortinando naquela sociedade. Em oposição ao poder papal, o Poeta identifica os primeiros sinais do Estado Absolutista (GUIMARÃES, 2004, fls. 67-68).

Em sua Dissertação de Mestrado, *O ocaso do mundo feudal e a construção do homem moderno*, Guimarães afirma a importância de Dante, destacando aspectos de sua formação e de sua obra, especialmente *Convívio*, *Monarquia* e *A Divina Comédia*. Apresentando-o como homem do século XIV, cujas teses foram formuladas com foco nas questões dessa época, ele analisa a sua importância para o entendimento das mudanças pelas quais passava a Europa Ocidental. Entre as questões com as quais Dante se ocupou, temos a separação dos poderes, que resultou em sua obra *Monarquia*. A época de Dante

foi marcada por alterações significativas da ordem social, devido ao poder econômico das cidades italianas, ao amplo desenvolvimento do comércio, à importância social da burguesia, à presença das Universidades e, sobretudo, à diminuição da força da Igreja na sociedade.

Como destaca Skinner (2006, p. 38), Dante posicionou-se favorável ao poder da Monarquia como forma de manter o equilíbrio diante da pretensão papal de plenitude de poder. Seu objetivo era criar uma situação em que o governante pudesse garantir a “restauração da quietude e tranqüilidade da paz”. Com essa preocupação, procurou estabelecer o que era de direito dos poderes papal e régio. Apresentou o poder real legitimando-o não como fruto do poder religioso, mas como um poder específico construído pela sociedade. Para isso, partiu das seguintes questões:

Pergunta-se, primeiro, se é ela indispensável à boa ordenação do mundo. A seguir, se o povo romano se atribui com legitimidade o exercício da Monarquia. Por último, se a autoridade da Monarquia lhe vem imediatamente de Deus, ou lhe é, antes, concedida por intermédio dum ministro ou vigário de Deus (DANTE, 1973, p. 193).

Dante apresenta três questões com as quais se ocupa ao longo da obra *Monarquia*. A primeira é a finalidade da Monarquia. Ao constatar a necessidade do governo, discute também sua legitimidade e, por fim, a origem do poder. Ao discuti-las, menciona, necessariamente, a origem e a necessidade do poder real. Ele não entra no mérito do poder papal, mas discute o poder real e sua origem independente do poder papal.<sup>34</sup>

Dante explica a Monarquia como algo específico do gênero humano. Assim como Deus é o princípio único do universo, o seu correspondente para as sociedades humanas é o poder único do Monarca. Segundo Dante, Deus criou o

---

<sup>34</sup> “A dificuldade com Dante é que ele, que reproduzia a cada página o conhecimento geral de seu século, dava a cada teorema reproduzido uma perspectiva tão nova e surpreendente que a evidência provando sua dependência de outros escritos serve apenas para sublinhar a novidade de sua própria abordagem e de suas próprias soluções. Seu estratagema era bastante óbvio, pois o ponto de referência em relação ao qual montava e orientava seu material, ou o denominador a que o reduzia, raramente era o fenômeno institucional em si; praticamente era sempre o homem por trás da instituição, e nesse sentido, a imagem do Príncipe ou Monarca, de Dante – ainda que composta de inúmeras tesselas de mosaico emprestadas da teologia e da filosofia, de argumentos históricos, políticos e legais da tradição corrente -, reflete um conceito de realeza centrada no Homem e de uma *Dignitas* puramente humana que, sem Dante, estaria ausente e, com toda certeza, teria ficado ausente daquele século” (KANTOROWICZ, 1998, p. 274).



homem com capacidade de inteligência, o que lhe permite a criação da sociedade. Entende o poder único e, conseqüentemente, a Monarquia como algo construído pelos homens, graças à inteligência, dom de Deus concedido aos homens.

A finalidade do governo está “[...] num reino, cujo fim é assegurar com maior segurança e tranqüilidade os benefícios da cidade, um só rei deve reinar e governar, pois que, a não ser assim, nem os membros do reino atingem o fim que lhes é próprio, nem o reino pode escapar à desagregação” (DANTE, 1973, p. 196).

A finalidade do reino e da sociedade só será alcançada por meio do poder único, o poder da Monarquia. Para que o poder único atenda sua finalidade é preciso justiça, que, segundo Dante (1973, p. 198), deve ser única e estar sob o comando do poder único. É preciso entender que o poder único não pode ser sinônimo de arbitrariedade, mas de garantia da existência e convivência dos demais poderes, de forma que cada um deverá exercer a função e o papel a que se destina. A Monarquia é que teria condições de garantir às demais instituições sociais o seu agir em segurança e paz.<sup>35</sup>

A época de Dante caracteriza-se pelo florescimento e expansão das cidades, das universidades, do comércio e, de certa forma, pelos atritos entre estas instituições, a Igreja e o Estado. A preocupação de Dante é demonstrar que, para que haja ordem e paz, é preciso garantir às instituições o exercício de seus papéis, sem que para isso ocorra a superposição de uma sobre as demais. Que cada uma saiba seu papel e o exerça com o entendimento de que as demais também precisam de espaço; assim haverá ordem e prosperidade.

Voltaire, ao analisar a situação da Europa em fins do século XIII e início do XIV, aponta para o contexto em que surgiu a discussão de Dante e para o seu pressuposto de que para haver ordem e paz era preciso o poder de um, ou seja, a Monarquia.

Para Voltaire, apesar dos conflitos que ocorriam na Itália em razão da imposição do poder papal, o momento histórico apontava para um novo tempo, no qual a ignorância estava sendo derrotada.

---

<sup>35</sup> “O tratado da Monarquia pede que se deposite plena e total confiança na figura do imperador, como única força unificadora capaz de vencer as facções que dividem a Itália e de trazer a paz. Assim, o livro de abertura muito apropriadamente defende essa solução, com base na tese de que a aceitação de um governante único e universal é absolutamente necessária se se pretende que sejam superadas as desordens do *Regnum Italicum*” (SKINNER, 2006, p. 39).

Em fins do século XIII e nos primórdios do século XIV, parece-me que se começava na Itália, apesar de tantas dissensões, a sair da noite negra da ignorância de que se cobrira a Europa depois da queda do império romano. As artes essenciais não haviam perecido. Os artesãos e os comerciantes, cuja obscuridade afasta o furor ambicioso dos grandes, são como formigas a cavar suas moradas em silêncio, enquanto as águias e os gaviões se estraçalham lá no alto.

Encontramos, mesmo nesses séculos grosseiros, invenções úteis, frutos do senso da mecânica que a natureza concede a certos homens, independentemente da filosofia (VOLTAIRE, 1958b, p. 134).

Segundo Voltaire, o desenvolvimento que se vê no início do século XIV, apesar da noite negra da ignorância que marcou a Itália, após a queda do império romano, ou seja, o período medieval, foi possível graças a algumas invenções que possibilitaram a manutenção das artes e, portanto, do próprio comércio.

Voltaire admite que ao longo da Idade Média as artes essenciais não haviam perecido, indicando a situação de enriquecimento que ocorreu nas cidades italianas, em contraste com a pobreza enfrentada anteriormente. No entanto, segundo ele, “[...] sempre houve entre os senhores feudais e os altos dignitários da igreja toda a magnificência que as condições da época permitiam, e essa magnificência devia manifestar-se necessariamente entre os grandes proprietários de terras” (VOLTAIRE, 1958b, p. 136).

Porém, o desenvolvimento a que se refere Voltaire em relação à Itália do século XIV inscreve-se nas “[...] riquezas e a liberdade que estimularam o gênio” (VOLTAIRE, 1958b, p. 138). Essa situação das cidades italianas dependia do poder único, que, segundo Dante, seria capaz de garantir a liberdade dos homens. Este poder deveria estar a serviço dos homens, garantindo-lhes a liberdade, e da organização da sociedade, de forma que a cada um seja possível exercer o seu papel ou papéis sociais. Por ser livre, o ser humano exercitaria suas ações na instituição que lhe aproovesse, competindo ao poder único garantir essa possibilidade por meio da manutenção da ordem e da paz.

Ao responder a duas das três questões que levantara, Dante (1973, p. 219) discute a origem do poder.<sup>36</sup> A questão que ele põe em discussão é: o poder real

---

<sup>36</sup> Skinner nos apresenta o contexto no qual Dante se defronta com a questão do poder e discute assim a origem e relação entre os poderes. “Dante estava exilado de Florença desde o golpe de Estado de 1301, desferido pelos aristocratas ‘Negros’ com a conivência do papa Bonifácio VIII.

vem diretamente de Deus ou há um intermediário? Aqui reside o problema da divisão dos poderes, pois, para outros autores, o poder real vem de Deus por intermédio da Igreja, o que torna o poder papal superior ao poder real, já que o papa pode ungir o rei, mas o rei não pode ungir o papa.

Segundo Dante, a discussão acerca dos poderes papal e real tem levado a querelas. Estas não são seu objetivo, já que pressupõe a necessidade de um poder único que possibilite, inclusive, a existência de posições diferentes. Cabe ao poder único, a Monarquia, garantir a ordem e a segurança para que as instituições sociais possam florescer e desenvolver o papel para o qual são designadas.<sup>37</sup>

Por isso, Dante acusa os decretalistas<sup>38</sup> de serem os que no debate demonstram ter a razão mais obscurecida:

Ignorantes de teologia e filosofia, os quais se entregando com toda a intenção às suas Decretais - que, por outro lado, considero que merecem veneração -, põem a esperança no prevailecimento delas, e desacreditam assim o Império. Não são estas pretensões de espantar quando a um deles ouvi dizer, e dizer obstinadamente, as tradições da Igreja são o fundamento da fé (DANTE, 1973, p. 220).

Percebe-se que, na discussão, alguns autores fundamentam o poder papal como único e para isso utilizam as Decretais<sup>39</sup>, ou seja, os documentos pontifícios

---

Assim, uma de suas esperanças mais caras consistia em encontrar um líder eficiente, sob cujo estandarte fosse possível congregar os exilados e expulsar da cidade o governo pró-papal. Era evidente que um tal campeão precisaria dispor de considerável autoridade para que pudesse atrair rapidamente um bom número de descontentes, bem como de uma força militar notável e significativa, a fim de oferecer uma razoável perspectiva de sucesso. Dados esses problemas não é de surpreender – e apenas retrospectivamente uma tal atitude poderia parecer irracional – que, no momento mesmo em que Henrique VII marchava sobre a Itália, Dante escolhesse depositar todas as suas esperanças no imperador, como um meio de salvar o *Regnum Italicum* da já longa, e detestada, dominação do papa” (SKINNER, 2006, p. 40).

<sup>37</sup> “O monarca de Dante não era simplesmente um homem da espada e, com isso, o braço executivo do papado; seu monarca era necessariamente um poder filosófico-intelectual por seus próprios méritos. Era responsabilidade principal do imperador, por meio da razão natural e da filosofia moral a que pertencia a ciência legal, guiar a mente humana para a beatitude secular, tal como o papa era encarregado pela Providência de guiar a alma cristã para a iluminação supranatural” (KANTOROWICZ, 1998, pp. 280-281).

<sup>38</sup> Os decretalistas são os argumentadores que restringem suas teses e argumentos às Decretais, que são as Cartas Papais.

<sup>39</sup> “Decreto e Encíclica: dá-se o nome de decreto em particular, as decisões conciliares em matéria canônica. Em geral chama-se decreto (os decretos) as coleções das decisões canônicas. As decretais são as encíclicas papais que expõe as decisões da Santa Sé” (BOUYER, 1983, p. 199 – tradução nossa) “Decreto y decretal: se da el nombre de decreto em particular a las decisiones conciliares em matéria canónica. De manera más general a llamada el decreto (o los decretos) a

e decisões conciliares. Dante questiona-os pelo fato de negarem o poder real e por fundamentarem suas teses basicamente na tradição.

Dante (1973, p. 221) discorda dos decretalistas por entender que a tradição tem sua validade na Igreja que a antecede e não, como eles querem, que a tradição valide a Igreja. Assim, já que a tradição é fruto da própria Igreja, para que a discussão tenha validade, são necessários outros argumentos.

Após refutar o argumento da tradição, Dante afirma que o pressuposto de que a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja não pode ser aceito porque contém erros de raciocínio.

[...] o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: age com maior eficácia pela luz da graça de Deus, no céu, e a benção do Sumo Pontífice, na terra, lhe infundem. E, então, o argumento peca na forma, porquanto o predicado da conclusão não é extremidade da premissa maior. Raciocina-se assim: a lua recebe a luz do sol que é o poder espiritual; o poder temporal é a lua; logo, o poder temporal recebe a autoridade do poder espiritual. Na extremidade da maior põem 'luz', no predicado da conclusão, 'autoridade': são, como vimos, coisas diversas no sujeito e na ação (DANTE, 1973, p. 222).

Ele alerta para o fato de que cada um dos poderes tem existência, faculdade e autoridade distintas. O poder temporal é distinto do espiritual, podendo receber aperfeiçoamentos. Isto não significa que sua autoridade advenha do espiritual. Ele não nega a origem divina do poder temporal, mas sim a intermediação da Igreja em sua existência, faculdade e autoridade.

Outro argumento que Dante refuta é o que torna o poder da Igreja superior ao do Império pelo fato de a mesma preceder o Império. Ao recorrer a essa tradição, Dante demonstra que a autoridade, na própria Igreja, não é consequência de nascimento, ou seja, da idade, pois os bispos são geralmente mais novos que os arcebispos.

Entre os argumentos de Dante, destacamos:

Relacionado com as palavras que Cristo diz a Pedro: 'E tudo o que ligares na terra será ligado no céu, e tudo o que desligares na terra será desligado no céu' [...]. De onde se conclui que o

---

las colecciones de decisiones canónicas. Las decretales son asimismo cartas papales que exponen las decisiones de la Santa Sede" (BOUYER, 1983, p. 199).

sucessor de Pedro possui, por concessão divina, o poder de ligar e desligar; e daí inferem o poder de ab-rogar as leis e decretos do Império e também o de promulgar leis e decretos para a ordem temporal. E assim resultaria estabelecida a tese da dependência do poder temporal (DANTE, 1973, p. 224).

Esta é a tese de maior peso dos decretalistas para justificar a dependência do poder Imperial em relação ao poder da Igreja. Segundo ela, foi transmitida a Pedro toda autoridade seja sobre a Igreja seja sobre o Império.

Segundo Dante (1973, pp. 224-225), de fato, Cristo deu a Pedro poderes para exercer o ofício de zelar pelos fiéis, mas isso não quer dizer que a locução “tudo quanto” deva ser entendida em sentido absoluto, pois isto daria a Pedro e aos papas, seus sucessores, poderes superiores ao do próprio Deus.

Dante analisa também outro argumento bastante utilizado: “[...] aduzem-se as palavras de Pedro a Cristo no livro de Lucas (Lc 22,38): ‘Eis aqui dois gládios’; e afirma-se que estes dois gládios significam duas jurisdições, as quais Pedro disse que estavam onde estava [...]” (DANTE, 1973, p. 225).

Segundo Dante, deu-se um sentido alegórico à fala de Pedro, ou seja, atribuiu-se um sentido que extrapola o que Pedro falara a Cristo. “[...] Pedro, de costume respondia espontaneamente, atento à superfície das coisas” (DANTE, 1973, p. 225), ou seja, não era do estilo de Pedro falar de forma figurada e interpretativa, mas, como homem prático que era, falava de coisas relacionadas ao seu cotidiano.

Assim, a preocupação de Dante é mostrar que o poder imperial é distinto e diferente do poder da Igreja e, por isso mesmo, independente. É nesse sentido que pode ser entendida sua concludente afirmação: “[...] que a autoridade da Igreja não seja a causa da autoridade imperial, é uma verdade que se demonstra como segue: não é causa dum efeito que possa existir ou não agir sem que por isso cesse a força do efeito” (DANTE, 1973, p. 229). Com isso, ele evidencia a existência de ambos os poderes como distintos, independentes e necessários para que haja ordem e segurança. Ou seja, cada um deve se ocupar com o que lhe é de direito e conforme sua existência, faculdade e autoridade.

Essa discussão de Dante sobre Monarquia e a Igreja como poderes distintos e independentes, cada um com sua função específica a ser exercida em benefício da sociedade, aparece de certa forma em Voltaire, no século XVIII. Este

considera ambas as instituições, protagonistas da discussão de Dante, como construção da razão.

Para Voltaire, as instituições são frutos da razão. Apresentando-as dessa forma, ele procura desmistificá-las. No século XVIII, o poder do rei era aceito como divino. Voltaire recorre à história para esclarecer que o poder real foi tornado divino pelas teorias, pelas explicações criadas pelos próprios homens. Daí a necessidade de aprendermos com a história, pois é ela a mestra que nos esclarece como tudo foi construído e preservado ao longo do tempo.

Assim, se, para Dante, no início do século XIV, não era possível negar a origem divina do homem e, portanto da própria sociedade, Voltaire, mesmo que admita a existência de Deus, nega-lhe a interferência nos desígnios humanos, já que o próprio Deus deu-nos capacidade para viver livremente.

Voltaire procura demonstrar que o próprio entendimento do poder como de origem divina e da intervenção de Deus na vida dos homens “[...] é fruto da razão cultivada” (VOLTAIRE, 2007a, p. 49), portanto, é humano e histórico.

Para ele, tanto a Igreja quanto a Monarquia como instituições são construções humanas e o que se observa na história é que “[...] as religiões permanecem sempre mais que os impérios”.<sup>40</sup> Nesse sentido, a história ensina; com base nela é possível perceber até mesmo que a própria divindade é uma construção humana, que, por intermédio dos dogmas e das doutrinas, orienta e dirige a vida dos homens.

Frisamos aqui que as disputas em pauta no século XIV explicam-se pelo contexto de centralização das Monarquias na Europa, já apontado por João Quidort e Dante. Voltaire interpreta esse momento como uma crise da Igreja Romana e dos próprios impérios, em razão da formação dos diversos estados nacionais.

Segundo Voltaire, isso se deveu ao enfraquecimento de Roma, ou seja, da Igreja Romana, e dos imperadores que não possuíam mais o poder de conter as mudanças que indicavam o surgimento de outra forma de organização política.

Já começou o Século XIV. Podemos observar que há seiscentos anos Roma fraca e infeliz é sempre o único assunto da Europa:

---

<sup>40</sup> «Les religions durent toujours plus que les empires» (VOLTAIRE, 1878, p. 123 – tradução nossa).

ela domina pela religião enquanto está na decadência e na anarquia. E, apesar de tantas querelas e tantas desordens, nem os imperadores podem estabelecer o trono dos cézares, nem os pontífices conseguem poder absoluto (VOLTAIRE, 1878, p. 148 – tradução nossa).<sup>41</sup>

### 3.4. Marsílio de Pádua – é legítimo apenas o governo que garanta a paz

Praticamente uma década depois da produção da *Monarquia* de Dante, Marsílio de Pádua (1280-1343) buscou “[...] resolver a nova disputa que há alguns anos envolvia novamente o Imperador e o Papado” (SOUZA, 1997, p. 16). Ele publicou, em 1324, em Paris, a obra *O Defensor da paz*. Marsílio era um dos mestres da Universidade de Paris, para onde fugira devido ao conflito entre Gibelinos e Guelfos na Itália, sua terra natal.

Mas afinal o que tinha motivado essa nova disputa entre o Império e o Papado? A resposta à questão encontra-se nas eleições imperiais de 1314. Dois príncipes, Ludovico da Baviera e Frederico de Habsburgo, candidataram-se à sucessão de Henrique VII de Luxemburgo (1308-1313). O duque da Baviera obteve cinco votos, Frederico da Áustria três sufrágios. Ambos, no entanto, foram coroados. Ludovico, no lugar costumeiro, Aquisgrana, pelo Arcebispo de Mogúncia, e Frederico em Bonn, pelo arcebispo de Colônia. Obviamente que o primeiro caminho adotado para resolver esse impasse foi o das armas, de modo que os dois rivais e seus partidários permaneceram em freqüentes escaramuças até 1316.

Logo após a eleição de João XXII, resolveram então apelar para o novel Pontífice, solicitando-lhe que escolhesse um dos dois. [...] O papa não se pronunciou imediatamente por nenhum dos dois candidatos, pois influenciado pelo rei Roberto, a quem confirmou no cargo de vigário pontifício para a Itália, o qual tencionava dilatar seus domínios, salvaguardando o *Patrimonium Petri*, tentou sem êxito restabelecer a paz entre Guelfos e Gibelinos, e evocou para si a administração do Império, alegando que este estava vago. [...] Até que em 28 de setembro de 1322 Ludovico derrotou o rival na batalha de Mühldorf e o aprisionou. [...] Os insucessos militares de seus partidários obrigaram João XXII primeiramente a excomungar os líderes Gibelinos e a advertir

---

<sup>41</sup> «Nous avons entamé le quatorzième siècle. Nous pouvons remarques que depuis six cents ans Rome faible et malheureuse est toujours le principal objet de l’Europe: elle domine par la religion, tandis qu’elle est dans l’avilissement et dans l’anarchie: et malgré tant d’abaissement et tant de désordres, ni les empereurs no peuvent y établir le trône des césars, ni les pontifes s’y rendre absolus» (VOLTAIRE, 1878, p. 148).

Ludovico de que não tinha o direito confirmado de imperador pela Sé Apostólica, e de que estava a incorrer em falta grave, ao apoiar excomungados. [...] O monarca naturalmente não considerou as imposições pontifícias, de modo que em 23 de março de 1324 acabou sendo excomungado.

Em represália, a 22 de maio do mesmo ano, o Imperador divulgou em Sachsenhausen um veemente e longo manifesto, no qual João XXII era acusado de inúmeras arbitrariedades, entre as quais a de não reconhecer como Rei dos Romanos aquele que fora eleito pela maioria dos príncipes eleitores e há muito já governava toda a Alemanha (SOUZA, 1997, pp. 16-18).

As disputas entre o Imperador e o Papa ocorreram em dois níveis, um dos quais foi o recurso às armas. Quando esse recurso parecia esgotado, ou atendido, recorreu-se à discussão de idéias. É importante destacar que, da disputa entre Ludovico e João XXII, originou-se um documento assinado pelo Imperador, que, segundo Souza (1997, p. 16), fora elaborado pelos franciscanos dissidentes em resposta ao argumento papal fundamentado na decretal de Inocêncio III, *Venerabilem*.<sup>42</sup>

A decretal *Venerabilem* “oficializou juridicamente a teoria e a transferência do Império dos Gregos para os Germânicos por intermédio do Papado” (SOUZA, 1997, p. 18, nota 11). O papa recorreu à tradição, a um documento papal anterior, para justificar sua intervenção na sucessão do trono na Alemanha, alegando que a vacância do trono deveu-se a incorreções no processo eleitoral. O imperador, por sua vez, acusou o papa de desrespeitar um processo legítimo e de se tornar-se, assim, nas palavras de Ludovico, um “[...] inimigo da paz, [por] intensificar e suscitar discórdias e escândalos não só na Itália, o que é notório, mas também na Alemanha [...]” (SOUZA, 1997, p. 19, nota 13).

As disputas entre o imperador e o papa suscitaram o debate político e o posicionamento dos pensadores da época; alguns a favor do imperador e contrários ao papado ou vice-versa. Entre eles destacamos Marsílio de Pádua que, por ser um mestre da Universidade de Paris, pode elaborar teses que confrontavam o Papado.

Marsílio de Pádua não é um homem da Igreja e, precisamente por isso, pode atacá-la tão diretamente. Mas, mesmo assim, a

---

<sup>42</sup> “Inocêncio III foi o 174º papa, de 1198 a 1216. Teólogo e jurista, eleito com apenas 37 anos de idade, foi o papa mais poderoso da Idade Média, proclamou não somente a independência, mas também a soberania da Santa Sé em relação aos demais soberanos”. (PETTIT ROBERT, 1993, p. 889 - Tradução nossa).



sua crítica é muito contundente para a época, posto que ainda o Ocidente era um Estado cristão. Semelhante crítica seria impensável no início do século XIII. Contudo, a possibilidade de uma crítica tão radical já nos dá indícios de que a Igreja está perdendo muito da sua força sobre a sociedade e que os ventos da modernidade já apontam para uma nova direção, a da superação da universalidade cristã (OLIVEIRA, 2005, p. 45).

Segundo Oliveira, a obra de Marsílio precisa ser considerada não só como a de um mestre da Universidade de Paris, mas também pela época em que foi escrita. Nesse momento, o poder papal enfrentava um contrapeso que, de certa forma, ainda não era uma realidade nos dias de Dante, momento em que o poder papal era capaz de subjugar os demais soberanos.

A tese de Marsílio reafirmava as acusações de Ludovico a João XXII, bem como evidenciava as pretensões do papa como lesivas a todos, fossem ou não cristãos. A tese que ele coloca em pauta é a paz.

‘Todo reino deve buscar a tranqüilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências. É ela que, multiplicando a raça dos mortais, mediante uma sucessão regenerada, aperfeiçoa as possibilidades e cultiva os costumes, sugerindo-nos a idéia de que o ignorante desconhece tais bens porque jamais os procurou’ [...]. Quando Cassiodoro expôs na primeira de suas cartas, que acabamos de citar, as vantagens e os frutos da tranqüilidade, isto é, da paz, no seio das sociedades civis, explicando que os mesmos, na medida em que são os melhores, constituem o bem supremo do homem, esforçou-se para nos mostrar que a tranqüilidade proveniente da paz se torna difícil de alcançar, a menos que batalhemos ao máximo para consegui-la e cultivá-la nas relações humanas sob toda e qualquer circunstância (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 67).

A obra, *O defensor da paz*, está dividida em três partes. A primeira, que contém dezoito capítulos, estende-se da página 65 a 205. A segunda, com trinta capítulos, vai da página 207 a 686. Finalmente, a terceira parte, composta de apenas três capítulos, estende-se da página 687 a 701. Para discutir sua tese, Marsílio se utiliza, em toda a primeira parte, de argumentos filosóficos, ou seja, restringe-se à filosofia para construir sua argumentação de que o grande empecilho para a paz é a plenitude do *potestatis*, ou seja, a pretensão de plenitude de poder por parte do Papado. Na segunda parte da obra, recorre à tradição da Igreja, aos escritos teológicos e jurídicos e, com base neles,

demonstra que as pretensões papais são injustas e infundadas. Na terceira parte, retoma seus objetivos de forma sucinta e conclusiva.

Em sua argumentação a favor da paz, Marsílio procura esclarecer quando a mesma se torna possível: “[...] a tranqüilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhes são peculiares, conforme a razão e o motivo aos quais foram instituídas” (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 77).

Fica claro, por esta assertiva, que Marsílio atribui a causa das guerras ao desequilíbrio entre os poderes laico e religioso e à pretensão da plenitude de poder por parte do Papado.<sup>43</sup>

Nesse caso, as guerras teriam origem no desrespeito do papado quanto à *auctoritas* do imperador, dos governantes laicos. Segundo Skinner (2006, pp. 42-43), Marsílio utiliza-se de duas vias para combater a pretensão de plenitude de poder.

Primeiro, a Igreja deveria se ocupar de suas funções e afazeres sem buscar prerrogativas que lhe outorgassem a plenitude do poder. Como já alertara, a paz é resultante do empenho de cada um naquilo que deve fazer. Segundo, o primado das questões relativas ao governo das cidades é exclusividade do poder laico, no qual a Igreja nem deve e nem tem qualquer direito para intervir. Marsílio esclarece que, quando isso ocorre, a sociedade enfrenta conflitos e sérias crises.

Além de sugerir que a autoridade da Igreja é o concílio Geral, cuja convocação não é exclusividade do papa, Marsílio atribui o poder ao “fiel legislador humano”, demonstrando o que afirma Oliveira (2005, p. 45): a Igreja já não tem mais tanto poder sobre a sociedade.

Para sua argumentação, na primeira parte de sua obra, Marsílio utilizou-se de argumentos filosóficos, sobretudo de Aristóteles.

Em Marsílio [...] o conceito de pax, repensado diretamente a partir do princípio aristotélico, baseia-se em concepções puramente naturais, segundo uma idéia de paz que corresponde ao estado terreno perfeito, tão-somente à ausência de conflito, possível de ser realizada apenas no interior da sociedade civil (a cidade – civitas). No *Defensor Pacis*, Marsílio discorda de maneira límpida

---

<sup>43</sup> *Potestatis* é a explicação da origem religiosa do poder. Em oposição a *potestatis* temos a *auctoritas* que é o entendimento do poder como o que se dá pelo consenso e aceitação do grupo. Temos a *auctoritas* natural no caso do pai e as que se fundam no consenso e pelas leis.

da paz enquanto obra da caridade em relação a Deus e ao próximo. Discorda, portanto, que a ordem moral seja o pressuposto da aspiração à paz. Esta é pensada de uma forma nova, na dependência de um interesse recíproco de natureza biológica e econômica que, longe de legar os seres humanos ao destino ultraterreno, se funde com a idéia de civitas e constitui uma relação fecunda de circularidade com a lei positiva (*lex*) da qual é, ao mesmo tempo, origem e consequência (TORRES, 2007, p. 5).

Desta forma, segundo seu entendimento acerca da ordem social, Marsílio questiona a idéia de cristandade. De seu ponto de vista, a própria paz é fruto das relações e ações humanas e não um dom divino a ser alcançado e/ou recebido. O fiel legislador humano deve cuidar para que as leis garantam a tranqüilidade das relações, pois só assim haverá o desenvolvimento dos homens e das nações. Com isso, Marsílio especifica a separação dos poderes laico e religioso, concebendo-os com funções distintas e imprescindíveis: “[...] o viver e o viver bem são algo muito conveniente aos homens sob dois aspectos: um o temporal ou terreno, o outro, o eterno ou celestial, de acordo com o que habitualmente se acredita” (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1997, p. 83).

Marsílio, com base em argumentos filosóficos e teológicos, demonstra que ao papa não compete a plenitude do poder e, dessa forma, posiciona-se em face da Questão das Investiduras. Segundo Strayer <sup>44</sup>, no enfrentamento dessa questão, a própria Igreja, de certa forma, apontou para a necessidade de o poder temporal garantir a justiça e a paz e, ao fazer isso, acabou por reconhecer a independência do poder temporal em relação ao poder religioso.

Assim, ao verificarmos que Egídio Romano tentou justificar a supremacia do poder religioso sobre o temporal e garantir o poder da Igreja, não podemos ignorar que, ao apresentar suas teses, ele o fazia como homem da Igreja e com

---

<sup>44</sup> É importante destacar a interpretação de Strayer sobre a Questão das Investiduras no processo de formação dos Estados Modernos. “Ao mesmo tempo, a Questão das Investiduras veio reforçar uma tendência que já existia antes: a tendência para considerar o senhor laico, antes do mais, o garante e distribuidor da justiça. Os reformadores gregorianos acreditavam que à Igreja competia definir a justiça, mas até eles admitiam que, em condições normais, era dever dos senhores seculares velar para que os seus súditos tivessem garantido o acesso à justiça. Para os reis era ainda mais importante destacarem essa função. Se já não partilhavam a responsabilidade pela condição e pelo governo da Igreja, se tinham deixado de ser ‘bispos para os assuntos externos’, então a única desculpa para a sua existência era a necessidade de fazerem respeitar a justiça. Mas, se era seu dever fazerem respeitar a justiça, então tinham de desenvolver os códigos de leis e melhorar as instituições judiciais. Estas medidas são, sem dúvida, úteis para a constituição do estado, mas nem sempre surgem tão cedo nem têm tanta importância como aconteceu na Europa Ocidental” (STRAYER, 197?, p. 28).

funções administrativas junto à Santa Sé. Devemos considerar também que, naquele momento, a Igreja exercia grande força sobre a sociedade.

Com João Quidort, observamos que, embora a Igreja ainda disponha de força junto à sociedade, provoca em suas querelas com o poder temporal o desgaste da sociedade e de si mesma. De certa forma, ao propor o equilíbrio entre os poderes temporal e religioso e apresentar a prerrogativa de que o poder está com a sociedade, Quidort procura resolver uma situação de conflito que, salvo as devidas proporções, a todos enfraquece.

Na Itália, Dante revela a existência de uma Igreja forte que se sobrepõe aos interesses das cidades italianas. Dante não é um homem da Igreja, mas sim um partidário político que teve de se exilar em virtude de seu posicionamento nas disputas entre os poderes temporal e religioso. Quando Dante apresenta sua tese de um poder único e defende a independência do monarca em relação ao poder da Igreja, pôde fazê-lo por causa dos interesses das cidades e do poder de que dispunham para enfrentar o poder papal. Nesse momento, as cidades procuravam um poder que se opusesse ao papal e garantisse a ordem, a paz e a prosperidade.

Com Marsílio de Pádua temos um momento em que o poder papal ainda era forte, mas a Igreja já não dispunha da força que tinha antes. Os imperadores já podiam enfrentar o papa e até mesmo declará-lo herético. O poder papal não era único e a sociedade dividia seu apoio entre o imperador e o papa. A grande expectativa da sociedade era a paz e, para Marsílio, seria legítimo o poder que a garantisse. Assim o fato de o papa ser apresentado como contrário à paz por Ludovico demonstra-nos que a expectativa já não era o poder ser temporal ou religioso, mas sim que fosse legítimo e que garantisse leis que favorecessem o equilíbrio entre os diversos segmentos sociais para que pudessem agir apesar de suas diferenças.

De certa forma, a expectativa da sociedade era a de “[...] atingir o seu ideal, que consistia em serem basicamente estados de direito, mas o facto de possuírem tal ideal representou um importante factor para conseguirem a lealdade e o apoio dos seus súbditos” (STRAYER, 197?, p. 29).

No século XVIII, não se percebe mais uma disputa direta entre o poder temporal e o poder religioso, entre o papa e os reis, pelo menos no cenário francês.

[...] os juristas franceses mais oficiais sempre lembraram que a legitimidade real acompanha-se inevitavelmente de uma legalidade das instituições e dos costumes, na qual o monarca não pode tocar. E, se se afirma a regra *Princeps legibus solutus est* (o Príncipe está desobrigado das leis), é menos para submeter os súditos à arbitrariedade de um só do que para afirmar, na falta de coisa melhor diante do imobilismo dos Parlamentos, o direito do soberano à iniciativa em matéria de Poder Legislativo, tal como o exigem as necessidades cotidianas da mudança social, mesmo moderada. Mas de arbitrariedade tirânica, nada. Ao menos como princípio. De direito, os governados têm sua palavra a dizer desde que não saiam do quadro da lei; basta-lhes exaltar esta última, para a defesa de seus direitos e de seus bens (LADURIE, 1994, p. 13).

A questão para os pensadores do século XVIII tinha se deslocado para a Monarquia Absoluta, ou seja, para entender o que teria ocorrido ao longo dos últimos séculos a ponto de atribuir tal poder ao monarca. Segundo os autores que escreveram nesse momento, a legitimidade do poder está diretamente relacionada à sua relação com as instituições, ou seja, o poder do soberano é legítimo quando garante a legalidade das instituições e dos costumes. Isso, de certa forma, equivale aos argumentos apresentados por João Quidort, Dante e Marsílio de Pádua.

A diferença entre os pressupostos dos autores do século XIV e os do século XVIII está no fato de não mais se admitir a origem divina do poder. Enquanto, no século XIV, não era possível ainda desvincular a realidade humana da explicação teológica, no século XVIII, o embate se dá justamente para negar e retirar da explicação do homem e da natureza qualquer marca ou sinal que extrapole a própria realidade. Mesmo que se admita Deus, sua existência não tem qualquer interferência no funcionamento da natureza e, sobretudo, da sociedade.

De acordo com Diderot & D'Alembert (2006, p. 37), o poder político advém de duas fontes – força/violência ou consenso. No cenário de crise da sociedade francesa, na segunda metade do século XVIII, ao afirmarem isso, eles acenam para o caráter ilegítimo do poder de Luís XVI, que já não conta com o consenso da sociedade francesa. É importante destacar que essas idéias vão ganhando

força e gerando aos poucos iniciativas de contestação à Monarquia francesa. Aos poucos essas idéias desmontam a crença de que “[...] erguer-se contra o rei era um crime ainda maior do que erguer-se contra o próprio pai” (LEPAPE, 1995, p. 191).

Para que os argumentos dos autores do século XVIII tivessem aceitação e validade, eles recorreram à história e demonstraram que o poder do rei se tornara legítimo, uma vez que o mesmo se constituía historicamente com o objetivo de garantir prosperidade e paz à sociedade. Ou seja, da mesma forma que a história legitimou seu poder, poderia torná-lo ilegítimo. A história serve assim para educar os homens, para esclarecê-los, dar-lhes condições de analisar outros tempos históricos e perceber que um poder outrora legítimo pode se tornar tirânico por não ser fiel à sua função e não respeitar a sociedade em seu processo de mutação. Voltaire chama a atenção para o fato de que

O termo *monarca* implicava originariamente a idéia de um poder bem superior ao da palavra *déspota*: significava único príncipe, único dominante, único poder, parecia excluir qualquer poder intermediário.

Assim, em quase todas as nações as línguas se desnaturaram. Por isso, as palavras *papa, bispo, padre, diácono, igreja, jubileu, páscoa, festas, nobres, vilão, monge, cônego, clérigo, gendarme, cavaleiro* e uma infinidade de outras já não dão as mesmas idéias que davam outrora: eis algo a que sempre é preciso prestar atenção em todas as leituras (VOLTARE, 2001, pp. 9-10 – grifos do autor).

Ao discutir o termo monarca, Voltaire está demonstrando como a realidade leva a Monarquia a assumir um caráter despótico. Assim, ele aponta para a necessidade da história para que os homens possam perceber como até mesmo as palavras são históricas. A história orienta seu entendimento de como as instituições foram perdendo sua legitimidade na medida em que se distanciaram do objetivo para o qual foram organizadas, ou seja, o de favorecer o desenvolvimento do bem comum.

Nesse sentido, o verbete Monarquia, da *Enciclopédia*, é esclarecedor, uma vez que considera o que seria a decadência da Monarquia. Após apresentar vários fatores que demonstram tal situação, finaliza:

A Monarquia está perdida quando um príncipe, enganado por seus ministros, vem a acreditar que, quanto mais pobres forem

seus súditos, mais numerosas serão as famílias e que, quanto mais eles forem sobrecarregados de impostos, mais terão condições de pagá-los: dois sofismas que considero crimes de lesa-majestade, que sempre arruinaram e que para sempre arruinarão todas as Monarquias. As repúblicas acabam por causa do luxo; as Monarquias pela diminuição da população e pela pobreza.

Enfim, a Monarquia está absolutamente perdida quando é transformada em despotismo, situação que logo lança o Estado na barbárie, e daí num aniquilamento total, no qual com ela cai o pesado jugo que nele precipitara (DIDEROT & D'ALEMBERT, 2006, p. 212).

Evidencia-se a situação em que se encontrava o rei francês em face dos privilégios concedidos pelo Estado, sobretudo a nobreza, composta, em sua maioria, por membros do clero e da aristocracia. O ataque não incide diretamente sobre a pessoa do rei, mas sobre a máquina administrativa, sobre aqueles que pensam e organizam as ações do Estado. A crítica está diretamente relacionada ao entendimento que os enciclopedistas têm da sociedade. Para eles, apesar de os homens serem criados por Deus, a sociedade constitui-se pela razão, já que as faculdades humanas operam por meio dela.<sup>45</sup>

Nesse sentido, é importante considerar a abordagem da questão da separação dos poderes pelo filósofo inglês, John Locke (1632-1704), cujas obras foram publicadas na Inglaterra entre os anos de 1689 e 1690, após sua volta do exílio na Holanda, quando se deu o desfecho da Revolução Inglesa denominada Gloriosa, a ascensão de Guilherme de Orange e a vitória do Parlamento. Na *Carta sobre a tolerância*, cujo pano de fundo são os conflitos religiosos na Inglaterra, a discussão de Locke se aproxima das afirmações dos enciclopedistas a respeito da Monarquia.

Julgo que é preciso, antes de mais nada, distinguir entre os assuntos da cidade e os da religião e definir os limites exactos entre a Igreja e o Estado. [...] Parece-me que o Estado é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis. Chamo bens civis à vida, à liberdade, à integridade do corpo e à sua proteção contra a dor, à propriedade dos bens externos tais como as terras, o dinheiro, os móveis, etc. (LOCKE, 1965, p. 92).

---

<sup>45</sup> Cf. Verbete Sociedade, in: DIDEROT & D'ALEMBERT. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: discurso Editorial; Editora Unesp, 2006. (pp. 301-310).

Locke, ao discutir a tolerância, aborda a função do Estado e destaca a separação, a distinção, entre Igreja e Estado. Percebemos, pela discussão dos filósofos franceses, que essa distinção ainda é uma questão a ser resolvida na segunda metade do século XVIII, pois na França Igreja e Estado se confundem.

Em nosso ponto de vista, a discussão de Voltaire acerca da tolerância e o seu entendimento sobre a relação Igreja e Estado o distancia de Locke, pois ele pressupõe não uma separação, mas sim a subordinação da Igreja ao Estado. “Querem que nossa nação seja poderosa e pacífica? Que a lei do Estado comande a religião” (VOLTAIRE, 2000a, p. 188). Entende o autor que, enquanto a Igreja tiver um papel tutorial em relação ao governo, não será possível educar os homens para a convivência em um espaço onde a virtude da tolerância se efetive, onde se permita a presença do diferente, onde haja um clima de respeito e de paz. É o caráter educativo da tolerância que discutiremos na seqüência.



#### 4. EDUCAR PARA A TOLERÂNCIA: O DESAFIO PARA A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XVIII

***“Se a verdade não arrebatou o entendimento pela sua luz, de nada lhe serve uma força exterior”.***

**John Locke – *Carta Sobre a Tolerância***

A situação na sociedade francesa, em fins do século XVIII, apesar de todos os empenhos dos iluministas para levar os homens à razão, e provavelmente por isso, era de acirramento das perseguições religiosas e da intolerância, desencadeadas desde o século XVI, em meio à Reforma Religiosa.

Nesse cenário, Voltaire apela para a necessidade de se educar os homens para a tolerância:

Eu ousaria tomar a liberdade de convidar os que estão à testa do governo e os destinados aos grandes postos a examinarem com ponderação se devemos de fato temer que a doçura produza as mesmas revoltas que a crueldade faz nascer; se o que aconteceu em certas circunstâncias deve acontecer em outras; se os tempos, a opinião, os costumes são sempre os mesmos (VOLTAIRE, 2000b, p. 21).

Ele procura educar os homens para a tolerância por meio de um exame minucioso dos costumes e opiniões adotados ao longo da história, demonstrando como as situações históricas modificaram até mesmo esses costumes e opiniões.

Faz um apelo aos governantes de seu tempo para que examinem com cuidado as circunstâncias que levaram os homens de outrora a tomar certas decisões e criar certas leis. Segundo ele, a atenção às circunstâncias é necessária para que o governo possa ser exercido de fato em favor do bem comum.

Com a perspectiva do que seria possível para o século XVIII, Voltaire define seu conceito de tolerância, explicando também qual era a sua necessidade na sociedade naquele momento. Segundo ele, a tolerância “[...] é o apanágio da humanidade. Somos todos cheios de fraquezas e de erros: perdoemo-nos

reciprocamente as nossas tolices, tal é a primeira lei da natureza” (VOLTAIRE, 1973b, p. 296).

Ao apontar o que entende por tolerância, Voltaire aborda o que os homens têm em comum, suas fraquezas e erros. Desse ponto de vista, ele afirma que, para adotá-la, eles necessitam passar pela aprendizagem do perdão recíproco. Para o autor, a primeira lei natural é a tolerância, ou seja, o exercício da capacidade de perdoar. Porém, como a tolerância é uma virtude que se desenvolve mediante a aprendizagem, o homem deve exercitá-la. Voltaire alerta-nos sobre o porquê de a tolerância precisar ser ensinada e por que sua aceitação enfrenta tanta resistência.

Por que razão, pois, os mesmos homens que admitem em particular a indulgência, a beneficência, a justiça, se erguem em público com tanto furor contra essas virtudes? Por quê? Porque o seu interesse é o seu deus e tudo sacrificam a este monstro que adoram. Possuo uma dignidade e um poder que a ignorância e a crueldade fundaram; caminho sobre as cabeças dos homens prosternados a meus pés; se eles se soerguem e me contemplam cara a cara, estou perdido; é preciso pois mantê-los presos ao chão com cadeias de ferro. Assim raciocinam homens que séculos de fanatismo tornaram poderosos (VOLTAIRE, 1973b, p. 298).

Percebe-se que, segundo Voltaire, ao mesmo tempo em que alguns homens precisam ser educados para a tolerância, outros são educados para o fanatismo por aqueles que não têm como objetivo o desenvolvimento da sociedade, o bem comum, mas a manutenção e a garantia de seus próprios interesses.

Voltaire procura demonstrar como a tolerância se fez presente em certas épocas e sociedades e como em outros momentos históricos ocorreu a intolerância e o fanatismo. Por isso, um dos focos de sua investigação histórica são os costumes.

Como resultado desse trabalho, ele publicou, em 1756, a obra *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*. A obra está dividida da seguinte forma: Introdução <sup>46</sup>, que se subdivide em cinquenta e três subtítulos, o Prólogo e cento e noventa e sete capítulos.

---

<sup>46</sup> Utilizamos para nosso trabalho a tradução da Introdução do *Ensaio sobre os costumes*, sob o título *Filosofia da História*, da Editora Martins Fontes, de 2007.

A importância dessa obra é sua abrangência: o autor estuda desde a história dos chineses até a época de Luís XIV, não se restringindo apenas à história europeia. Isso porque, segundo Voltaire, “[...] para nós, o mais interessante é a sensível diferença entre as espécies de homens que povoam as quatro partes conhecidas do nosso mundo” (VOLTAIRE, 2007a, p. 41). Seu objetivo é demonstrar que as sociedades precisam ser entendidas a partir da história.

Para que uma nação se reúna em corpo de povo, seja poderosa, aguerrida, culta, é necessário um tempo prodigioso. [...] É necessário um concurso de circunstâncias favoráveis durante séculos para que se torne uma grande sociedade de homens reunidos sob as mesmas leis; elas são necessárias até mesmo para formar uma linguagem. Os homens não articulariam se não lhes ensinasse a pronunciar palavras; só soltariam gritos confusos, só se fariam entender por sinais (VOLTAIRE, 2007a, pp. 45-46).

A história é abordada por Voltaire como um processo de aprendizagem dos homens, ao longo do tempo, na construção de suas vidas. As sociedades, para se constituírem, precisaram de um tempo prodigioso, segundo Voltaire, mas os homens contaram também com circunstâncias favoráveis, as quais, juntamente com seu trabalho, tornaram possível a formulação das leis, para o que foi imprescindível o desenvolvimento da linguagem.

Voltaire “[...] concebe a história como conhecimento que avança, porque cada geração pode se apoiar na experiência das antecessoras” (Lopes, 2001b, p. 66). A linguagem ocupa lugar de destaque porque possibilita aos homens a transmissão de suas experiências. Reiteramos aqui a importância que ele dá à aprendizagem realizada por meio da história. Esta ocupa um lugar de destaque também entre outros autores do século XVIII, ao lado da necessidade da educação para o próprio desenvolvimento do humano, pois “[...] a natureza é em toda parte a mesma” (VOLTAIRE, 2007a, p. 54).

Assim, uma vez que as sociedades se constituíram mediante a intervenção dos homens na natureza, elas só podem ser entendidas e explicadas pelo conhecimento da história. Ela é que explica e possibilita a existência das diferentes sociedades.

Quando, após um grande número de séculos algumas sociedades se estabeleceram, é de se crer que houve alguma religião, alguma espécie de culto grosseiro. Os homens, então unicamente ocupados em sustentar sua vida, não podiam remontar ao autor da vida; não podiam conhecer essas relações de todas as partes do universo, esses incontáveis meios e fins que anunciam aos sábios um eterno arquiteto. O conhecimento de um deus, formador, remunerador e vingador, é fruto da razão cultivada. Todos os povos foram, portanto, durante séculos, o que são hoje os habitantes de várias costas meridionais da África, os de várias ilhas e a metade dos americanos. Esses povos não têm nenhuma idéia de um deus único, que tudo fez, presente em todos os lugares, existindo por si mesmo na eternidade (VOLTAIRE, 2007a, pp. 48-49).

Para Voltaire, e outros autores do século XVIII, a existência na África e na América de sociedades ainda em estágio primitivo os autorizava a definir as instituições como construção dos homens ao longo da história. Isso se aplica também à própria idéia de deus e aos dogmas. Como construções humanas, estes pressupunham a capacidade racional do homem. O fato de existir, em pleno século XVIII, sociedades primitivas e povos selvagens autorizou Voltaire a discutir a possibilidade de ocorrer, em uma mesma sociedade, momentos históricos de luzes, cujas relações se baseavam na razão e na tolerância, e momentos de trevas, em que o fanatismo e a intolerância imperavam.

Além de pressupor que, mesmo na Europa, existiam pessoas e comunidades em estágios diferenciados de desenvolvimento cultural, ele fez considerações também sobre a existência de selvagens e constata que:

Há desses selvagens em toda a Europa. Há que convir sobretudo que os povos do Canadá e os cafres, que houvemos por bem chamar de selvagens, são infinitamente superiores aos nossos. O huroniano, o algonquino, o illinois, o cafre, o hotetonte têm a arte de fabricar eles próprios tudo de que necessitam, e essa arte falta aos nossos rústicos. Os povos da América e da África são livres, e nossos selvagens nem sequer têm idéia do que seja liberdade (VOLTAIRE, 2007a, p. 58).

Desta forma, Voltaire destaca que o desenvolvimento da sociedade e dos indivíduos não é uniforme e linear e, se os europeus se olhassem com mais cuidado, perceberiam que, em suas nações, apesar do desenvolvimento das ciências e das artes, existiam populações em estágio de selvageria maior que os selvagens dos continentes americano e africano.

Voltaire pressupõe que, para os homens se desenvolverem realmente, precisam ser educados para o uso da razão, para terem consciência, por si mesmos, dos seus próprios atos. Ele denomina de selvagens também os “[...] submetidos, sem saberem por que, a um homem de letras, a quem levam todos os anos metade do que ganham com o suor do rosto” (VOLTAIRE, 2007a, p. 58).

Por isso, reconduz o raciocínio sempre à importância da retomada da história, que “[...] pode não ser verdadeira; mas é sempre um testemunho dos símbolos em uso naqueles tempos remotos” (VOLTAIRE, 2007a, p. 189). Ao discutir a tolerância e como podemos aprender com a história, Voltaire recorre ao passado, buscando apresentar os fundamentos da sociedade francesa, com a qual dialogava.

Assim, começa a demonstrar como a tolerância esteve presente entre os judeus, dos quais o cristianismo e, mais tarde, a instituição Igreja Romana se originaram.

Os judeus adoravam o seu Deus, mas nunca mostravam espanto por cada povo ter seus deuses próprios. Achavam bem que Chamos tivesse dado um certo distrito aos moabitas, contanto que o seu Deus lhes desse também um. Jacó não hesitou em esposar as filhas de um idólatra. Labão tinha o seu Deus; como Jacó. Eis alguns exemplos de tolerância entre o povo mais intolerante e mais cruel de toda a Antiguidade; imitamo-lo nos seus furores absurdos e não na sua indulgência (VOLTAIRE, 1973b, pp. 296-297).

Ao retomar a tolerância que caracterizou o judaísmo, Voltaire tinha como objetivo mostrar que poderíamos tê-la aprendido com os judeus, mas historicamente não foi isso o que aconteceu. A respeito da religião judaica foram transmitidos e ensinados seus absurdos. Voltaire não ignora que o próprio judaísmo assumiu um perfil intolerante em outros momentos históricos, mas procura demonstrar, por meio de sua história, que também para o desenvolvimento da religião judaica foi imprescindível a tolerância.

Para Voltaire, em determinados momentos, para que uma sociedade sobreviva e prospere a intolerância pode ser legítima e necessária. No entanto, de forma alguma ele assume uma defesa absoluta e incondicional de apenas um momento histórico. O que ele considera é que as circunstâncias agem sobre os costumes dos povos.

O que observo apenas é que, salvo esses tempos de guerra e de fanatismo sanguinário que extinguem toda humanidade e que tornam os costumes, as leis, a religião de um povo objeto do horror de outro povo, todas as nações achavam ótimo que seus vizinhos tivessem seus deuses particulares e muitas vezes imitassem o culto e as cerimônias dos estrangeiros (VOLTAIRE, 2007a, p. 51).

Da mesma forma, como ele mostra que uma mesma sociedade pode apresentar perfis distintos em diferentes momentos históricos, considera necessário que tenhamos sensibilidade e aprendamos com isso. Assim, aponta para a necessidade da tolerância como pressuposto da convivência entre as nações. A presença do diferente em outras nações é salutar, pois serve inclusive de referência para as demais. O fanatismo de um povo, de uma nação, provoca o horror a seus vizinhos, porém os momentos de fanatismo não podem perdurar por muito tempo, pois isso levaria à destruição da própria sociedade.

Voltaire, após mencionar que os judeus foram tolerantes em determinados momentos, procura explicar como a intolerância presente entre os cristãos, sobretudo em sua época, é contrária às origens do cristianismo.

De todas as religiões, a cristã é, sem dúvida, a que deve inspirar mais tolerância, embora até aqui os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens. Jesus, que se dignou nascer no meio da pobreza e da baixaza, tal como os seus irmãos, nunca se dignou praticar a arte da escrita. Os judeus tinham uma lei escrita com extremo pormenor mas não temos uma única linha da mão de Jesus. Os apóstolos dividiram-se sobre muitos pontos. São Pedro e São Barnabé comiam carnes proibidas em companhia dos novos cristãos estrangeiros mas abstinham-se quando acamaradavam com os cristãos judeus. São Paulo, que lhes censurava esta conduta, o mesmo São Paulo fariseu, que fora discípulo do fariseu Gamaliel, que perseguira furiosamente cristãos e que, depois do seu rompimento com Gamaliel, se tornou cristão, iria depois, no entanto, sacrificar no templo de Jerusalém, no templo do seu apostolado. Observou publicamente durante oito dias todas as cerimônias da lei judaica a que renunciara; ajuntou mesmo devoções e purificações excessivas; enfim, judaizou inteiramente (VOLTAIRE, 1973b, p. 297).

Ao apresentar a tolerância historicamente, Voltaire orienta a sociedade francesa para a percepção de que, em suas raízes culturais, no caso, a religião, ocorre uma grande contradição e negação das origens. Com isso, evidencia-se de certa forma os desvios da instituição Igreja, a qual, em sua época, assumia um

caráter tirânico e, deixando-se conduzir pela intolerância e pelo fanatismo, ameaçava de destruição a própria sociedade. Assim, a crítica de Voltaire à Igreja consiste em apresentá-la como uma instituição que foi se tornando ilegítima à medida que se afastava de suas origens: ao invés de se dedicar à construção do bem comum, passou a se preocupar apenas com seus próprios interesses.

Constantino começou por outorgar um edito que permitia todas as religiões e acabou como perseguidor. Antes, se alguém se insurgia contra os cristãos, era só porque começavam a construir um partido dentro do Estado. Os romanos toleravam todos os cultos, inclusive os dos judeus e dos egípcios, que eles tanto desprezavam. E por que esta tolerância? Porque nem os egípcios, nem mesmo os judeus, tentavam exterminar a antiga religião do império ou corriam a terra e os mares para conquistarem prosélitos, limitando-se a ganhar dinheiro; mas é incontestável que os cristãos queriam que a sua religião fosse a dominante. Os judeus não queriam a estátua de Júpiter em Jerusalém; os cristãos não queriam que estivesse no Capitólio. Santo Tomás tem a boa fé de confessar que, se os cristãos não destronaram os imperadores, foi só porque não puderam. A opinião deles era que toda a terra devia ser cristã. Logo, tornaram-se necessariamente inimigos de toda a terra, até que a terra inteira se convertesse (VOLTAIRE, 1973b, p. 296).

Segundo Voltaire, assim que o cristianismo assumiu o lugar de religião oficial do Império romano, a tolerância que existia no império em relação às demais crenças e religiões desapareceu. O cristianismo abandonou a tolerância existente até então para atender aos seus interesses, ou seja, tornar-se a religião dominante. Para Voltaire, essa é a instituição que no século XVIII assume, juntamente com a monarquia, a função de governo. Assim, para que a sociedade possa prosperar, ele propõe que a Igreja seja, a partir de então, submetida ao Estado. Não foi isso o que ocorreu com Constantino, nem é o que ocorre na França; nestes casos, a Igreja Romana interfere nas decisões de Estado.

Os malefícios da presença da Igreja e sua intervenção no governo da sociedade são assim descritos por Voltaire:

A França talvez seja, de todos os países, o que mais uniu a crueldade com o ridículo. Não há tribunal da França que não tenha mandado queimar muitos magos. Na antiga Roma, havia loucos que pensavam ser feiticeiros; mas não havia bárbaros que os queimassem (VOLTAIRE, 2007a, p. 162).

Para Voltaire, as leis francesas ainda parecem corresponder a um estágio de barbárie, superior ao que se constatava na Antiguidade embora a sociedade do século XVIII devesse ser superior ao que se constatava na Antiguidade. Isso só será percebido pelos homens da contemporaneidade se tiverem um olhar atento para a história, uma vez que somente por ela é que os homens poderão perceber e entender como a sociedade e as instituições chegaram a esse estágio. Pela história poderão perceber que as instituições são criações humanas e que a situação em que se encontram no século XVIII é resultante das escolhas dos próprios homens ao longo dos séculos.

Destacamos que a abordagem que Voltaire faz do Império romano tem como preocupação não apenas mostrar seus erros ou acertos, mas que podemos aprender com a sua história.

Entre os antigos romanos, desde Rômulo até os tempos em que os cristãos disputaram com os sacerdotes do Império, não encontreis um único homem perseguido por suas opiniões. Cícero duvidou de tudo, Lucrecio negou tudo, e não lhes fizeram a menor censura. A licença foi inclusive tão longe que Plínio, o Naturalista, começou seu livro negando a Deus e dizendo que há só um: o sol. Cícero diz, ao falar dos infernos: '[...] não há sequer velho imbecil que acredite neles'. Diz Juvenal: '[...] nem as crianças acreditam'. Cantava-se no teatro de Roma: '[...] Não há nada após a morte, a própria morte é nada' [Sêneca]. Abominemos essas máximas e, quando muito perdoemos um povo que os evangelhos não iluminam. Elas são falsas, são ímpias. Mas concluamos que os romanos eram tolerantes, já que elas não provocaram jamais o menor murmúrio (VOLTAIRE, 2000b, p. 39).

Importante perceber que Voltaire, ao se referir aos romanos, assim como a outros povos, não simplesmente os toma como modelos. Mesmo que pareça irônico Voltaire se referir aos evangelhos, ele considera, na realidade, que a sociedade francesa não é apenas uma continuação da romana, mas uma nova sociedade que se formou a partir de elementos romanos, bárbaros e, sobretudo, do cristianismo. Demonstra, desta forma, a historicidade da própria sociedade francesa e a necessidade de aprendermos com a história. Ela é que, por meio da memória da própria sociedade, oferece-nos identidade.

Hoje só se pronuncia os nomes de ostrogodos, visigodos, huno, franco, vândalo, hérulo, de todas essas hordas que destruíram o Império romano, com a repugnância e o horror que inspiram os



nomes de fétidos animais selvagens. Mas cada povo da Europa quer revestir de algum brilho a torpeza da sua origem. A Espanha se gaba do seu São Fernando, a Inglaterra de seu Santo Eduardo, a França de seu São Luís. Se em Madri se remonta aos reis godos, em Paris remontamos aos reis francos. Mas quem eram esses francos, que Montesquieu de Bordeaux chama de nossos pais? Eram, como todos os outros bárbaros do Norte, animais ferozes em busca de pastagens, de caça e de algumas roupas contra a neve. [...] Como quer que seja, foi nessa agitação singular da Europa que os francos vieram como os demais tomar sua parte na pilhagem (VOLTAIRE, 2001, pp. 69-70.72).

Voltaire destaca que, na busca das nações européias por suas origens, se tinha em vista a afirmação das identidades que ganharam importância significativa com as centralizações monárquicas e a formação dos Estados, a partir do século XVI, denominados mais tarde Estados Nacionais. Nessa busca pelas origens das nações européias, aparecem os povos bárbaros, apresentados por autores do século XVIII como os pais da nação. No entanto, as nações procuram encontrar outras origens que lhes tragam brilho.

Destacamos aqui a importância da história para a formação da identidade de uma nação. As nações européias, ao apresentar como seus pais povos bárbaros, apontam para o fato de que foram construídas ao longo da Idade Média e não somente uma continuação das sociedades antigas, o que lhes tiraria o próprio caráter histórico e, portanto, a própria identidade. Assim, a história se apresenta de importância ímpar porque possibilita aos homens e às sociedades a consciência de si mesmos.

Em relação à necessidade de os homens aprenderem com a história, é importante fazer algumas considerações a respeito de um autor do século XVIII, da Prússia, Immanuel Kant (1724-1804). Em suas obras, ele também se ocupou com duas questões muito importantes para o século XVIII: o conhecimento e o problema da ação humana.

Em uma de suas obras, *Sobre a Pedagogia*, Kant pressupõe que o homem tem em si condições dadas para se desenvolver e desenvolver a sociedade, e isto se dá de geração a geração pela educação e pela história: “[...] o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais a receberam igualmente de outros” (KANT, 2004, p. 15).

Para os autores do século XVIII, a história ganha importância e destaque em suas obras por entenderem que os homens aprendem com os homens. A cada geração ocorre um aprendizado com as gerações anteriores. Para que ocorra isto,

A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade. Uma geração educa a outra. Pode-se buscar o começo da humanidade num estado bruto ou num estado perfeito de civilização. Mas, neste último caso, é necessário admitir que o homem tenha caído depois no estado selvagem e no estado de natureza rude.

A disciplina é o que impede ao homem de desviar-se do seu destino, de desviar-se da humanidade, através das suas inclinações animais. Ela deve, por exemplo, contê-lo, de modo que não se lance ao perigo como um animal feroz, ou como um estúpido. A disciplina, porém, é puramente negativa, porque é o tratamento através do qual se tira do homem sua selvageria; a instrução, pelo contrário, é a parte positiva da educação (KANT, 2004, pp. 12-13).

Para Kant, a história ocupa lugar de destaque na educação dos homens, pois uma geração educa a outra. Ao apontar dois momentos do processo educativo, a disciplina e a instrução, Kant nos remete para a importância do conhecimento da história para a educação e, portanto, para a formação e o desenvolvimento da sociedade, na qual, como afirma Voltaire, se intercalam momentos de barbárie e de luzes (VOLTAIRE, 2007, p. 47).

Demonstrando a importância da história para os autores do século XVIII, vejamos como o próprio Voltaire discute a novidade do fazer história, tal como é exigido dos contemporâneos. No verbete História, no *Dicionário Filosófico*, apresenta como o fazer história se caracterizou ao longo dos séculos.

Discutiu-se tanto sobre essa matéria, que agora é preciso falar um pouco a seu respeito. Sabe-se que o método e o estilo de Tito Lívio, sua gravidade, sua eloquência sábia, convém à majestade da república romana; sabe-se também que Tácito é feito mais para pintar tiranos, Políbio, para dar lições de guerra, Dionísio de Halicarnasso, para desenvolver as antiguidades. Mas, se hoje em dia nos modelarmos por esses grandes mestres, teremos que suportar um fardo mais pesado do que eles. Exigem-se dos historiadores modernos, mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção aos costumes, às leis, aos usos, ao comércio, às finanças, à agricultura, à população. Ocorre com a história o mesmo que com a matemática e a física: a estrada alongou-se prodigiosamente. Atualmente é mais fácil

fazer coletânea de jornais do que escrever história (VOLTAIRE, 1973b, p. 214).

Percebemos que se ocupar da história é uma necessidade, mas isto exige cuidados e certas cautelas por parte dos autores do século XVIII. Voltaire aponta para as mudanças ocorridas nas ciências, que passaram a buscar as leis gerais para a explicação da realidade. Destaca o desenvolvimento no estudo da matemática e da física, o que, a seu ver, trouxe novas exigências à pesquisa histórica.

Segundo ele, podemos aprender com os historiadores antigos, observando que, ao escreverem a história, eles entenderam as exigências de suas épocas. Porém, para o século XVIII, com as novidades que se apresentam no campo do desenvolvimento das ciências, sobretudo, a partir do que se denominou Revolução Científica, escrever história tornou-se mais complexo.

O que Voltaire percebeu em relação às novas exigências é que a escrita da história era uma preocupação de sua época. Segundo ele, no século XVIII:

As ciências do homem realizam progressos imensos, continuando, no entanto, imperfeitas. Vamos encontrar nestas ciências o espírito e os processos da 'física'. Quanto ao espírito, verifica-se que as causas finais foram eliminadas, que se afastou a noção de Providência e se admitiu o postulado do determinismo; o homem, doravante, só quer levar em linha de conta as causas eficientes e naturais: meio físico, necessidades humanas, sentimentos, paixões, idéias; a observação dos fatos, direta ou por intermédio de testemunhas, e o raciocínio experimental são os métodos adotados. Quanto aos processos verifica-se uma descrição minuciosa das sucessões constantes, para discernir encadeamentos e alcançar as leis, uma tendência para reduzir as leis ao menor número possível de princípios gerais (MOUSNIER E LABROUSSE, 1968, p. 66).

Evidentemente, ainda não podemos falar de ciências humanas com o entendimento que temos hoje, já que as mesmas se constituíram enquanto tal a partir do século XIX. O que temos no século XVIII são discussões que, mais tarde, no XIX, se afirmaram e pontuaram os caminhos das ciências que teriam como objeto o próprio homem.

O que está muito presente na discussão histórica de Voltaire e dos autores do século XVIII é, sobretudo, o fato de afastar a providência das explicações para as questões humanas. Para isso, a história se torna um instrumental

imprescindível, por ser [...] a narração de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos (VOLTAIRE, 1973b, p. 209).

Há também a história das opiniões, simples coletânea dos erros humanos. A história das artes pode ser a mais útil de todas, se unir o conhecimento da invenção e do progresso das artes à descrição de seus mecanismos. A história natural, impropriamente denominada 'história', é uma parte essencial da física. A história dos acontecimentos divide-se em sagrada e profana. A primeira é uma seqüência de operações divinas e miraculosas com que aprouve a Deus guiar outrora a nação judaica e provar agora a nossa fé.

Os primeiros fundamentos de toda História encontram-se nas narrativas que os pais fazem aos filhos e que são transmitidas depois de geração em geração. Em sua origem são mais ou menos prováveis (desde que não choquem o senso comum), mas perdem gradualmente a probabilidade em cada geração (VOLTAIRE, 1973b, p. 209).

O caráter educativo da história se destaca quando Voltaire afirma que a educação se dá de geração em geração. A história de constrói porque os homens educam as novas gerações e, desta maneira, transmitem aos descendentes o conhecimento e os resultados dos feitos humanos. A educação faz com que as novas gerações contribuam para o desenvolvimento da sociedade.

O interesse de Voltaire pela história justifica-se pela função que lhe dá na discussão da sociedade francesa. Com base na história, ele procura desvendar as instituições, mostrando a importância e pertinência das mesmas para o desenvolvimento da sociedade, porém evidenciando também a obsolescência dos fundamentos que legitimavam certas instituições tornando-as *locus* dos diversos embates e conflitos sociais de sua época.

Em *Ensaio sobre os Costumes*, ele dialoga com outras obras e autores do século XVIII, que o antecederam na publicação de obras históricas. Entre esses autores podemos citar Montesquieu, que publicara a obra *Grandeza e decadência dos romanos*, em 1734, e *O Espírito das Leis*, em 1748, obras que provavelmente serviram de fonte para Voltaire na elaboração do *Ensaio*.

Em sua abordagem da história, Voltaire dialoga com a obra *O Espírito das Leis*, de Montesquieu. Ao realizar sua discussão, o autor apresenta sua concepção diferenciada em relação ao entendimento da história, discorda de algumas interpretações de Montesquieu por considerá-las equivocadas.

Relacionamos um ponto de discordância de Voltaire por demonstrar-nos a particularidade de sua leitura da história. Em relação a separação dos poderes, Montesquieu defende que as instituições religiosas na Monarquia exercem um papel político ao conterem o poder do governante. “Assim como, numa república, o poder do clero é perigoso, ele é conveniente numa monarquia, sobretudo nas que caminham para o despotismo” (MONTESQUIEU, 1979, p. 36).

Voltaire ao discordar de Montesquieu, alerta para o fato de isso não ser uma verdade a priori, pois é preciso analisar o contexto histórico. Ao comentar o *Capítulo IV – Das leis em sua relação com a natureza do governo monárquico*, detém-se na passagem que citamos acima e apresenta a seguinte consideração:

Ele toma aqui por regra geral que os padres são em todos os tempos e em todos os lugares os corretores dos príncipes. Eu não aconselharia um homem que se propõe a instruir a estabelecer assim regras gerais. Nem bem ele fixou um princípio e a história se abre diante dele para lhe mostrar cem exemplos contrários (VOLTAIRE, 2001, p. 12).

Assim, Voltaire aponta para o papel educativo da história e seu aspecto formativo ao destacar a necessidade de atentarmos ao analisar um aspecto para não incorreremos no erro de generalizações apressadas. Ainda sobre o papel educativo da história e seu aspecto formativo, destacamos que:

É verdade que a história não se repete e, por isso, ela não fornece receitas prontas acabadas para serem seguidas. No entanto, estudar a história de um povo nos permite inferir e deduzir aquilo que pode acontecer conosco. Como já observou Vassily Klinchevsky, memorialista russo, ‘A história nada ensina, apenas castiga quem não aprende suas lições’. Podemos, pois indagar: por que cometer erros se podemos evitar alguns deles conhecendo a história de outros povos. Por outro lado, não podendo evitar desgraças, devemos aprender com os romanos que, segundo Montesquieu, ‘[...] nunca teve desgraças que lhe não servissem de lição’ (OLIVEIRA & MENDES, 2007, p. 120).

Em certo sentido, podemos afirmar que a grande questão de Voltaire ao dar importância à história esteja diretamente relacionada ao que nos afirma Oliveira e Mendes: a aprendizagem com a própria história e com a de outros povos. É com esse entendimento que, ao longo deste trabalho, vinculamos o estudo de Voltaire a um aspecto educativo.

Outros tempos, outros cuidados. Seria absurdo dizimar hoje a Sorbonne por ter requerido outrora que a Donzela de Orléans

fosse queimada; por não ter reconhecido a Henrique III o direito de reinar, por ter excomungado, proscrito, o grande Henrique IV. Certamente não se irá investigar outras corporações do reino, que cometeram os mesmos excessos naqueles tempos de frenesi: isso seria não apenas injusto, mas tão insensato como purgar todos os habitantes de Marselha porque tiveram a peste em 1720. [...] O furor que inspiram o espírito dogmático e o abuso da religião cristã mal compreendida derramou sangue, produziu desastres tanto na Alemanha, na Inglaterra e mesmo na Holanda, como na França. Hoje, no entanto, a diferença das religiões não causa nenhum problema nesses Estados; o judeu, o católico, o grego, o luterano, o calvinista, o anabatista, o sociniano, o menonita, o morávio e tantos outros vivem como irmãos nesses países e contribuem igualmente para o bem da sociedade (VOLTAIRE, 2000b, p. 22).

Voltaire aponta para o fato de que determinadas medidas e atitudes da sociedade podem até mesmo ser justificáveis em outros tempos, porém o que a história nos ensina é que, para outros tempos, são outros os cuidados; ou seja, não podemos apenas querer repetir a história, precisamos, nas circunstâncias que temos, recriar com o que ela nos ensina. A história que nos ensina não se restringe à da própria sociedade de nosso tempo e lugar, podemos também aprender com outros povos e sociedades. Assim, Voltaire destaca que a França pode aprender com as nações vizinhas a prática da tolerância, uma vez que as mesmas enfrentaram, em tempos passados, as mesmas situações advindas com a Reforma Religiosa e, no século XVIII, algumas vivem um clima de tolerância que possibilita o bem da própria sociedade.

Chamamos a atenção também para o fato de que Voltaire nos alerta para o cuidado de não irmos à história com a finalidade de julgar ou punir uma determinada instituição. Segundo ele, os excessos cometidos em um determinado momento histórico não são exclusivos desta ou daquela instituição, mas da própria sociedade. Com isso, destaca o fato de a história tornar-se a grande mestra dos homens para a tolerância. Sem ela, teríamos apenas condenações de determinadas instituições, sem a atenção para as circunstâncias e o contexto no qual as mesmas realizaram determinados excessos, “naqueles tempos de frenesi”.

A preocupação de Voltaire com a história não é algo exclusivo seu. Ernst Cassirer (1874-1945), filósofo alemão em sua obra *O mito do Estado*, ao discutir o sentido da história para os autores do século XVIII, confirma a importância da

história e as condições de que aqueles homens dispunham para estudá-la. Os homens do século XVIII

[...] tinham uma ideia clara acerca da importância do conhecimento histórico [só que] não dispunham ainda dessa enorme massa de material histórico que depois se acumulou. [...] Homens como Hume, Gibbon, Robertson, Montesquieu e Voltaire não podem ser acusados de falta de interesse e de sentido histórico. No seu *Siècle de Louis XIV* e no seu *Essai sur les mœurs*, Voltaire criou um tipo de história da civilização (CASSIRER, 196?, p. 224).

Segundo Cassirer, a busca por uma história diferente justifica-se pela atitude de enfrentamento dos autores do século XVIII em face do Antigo Regime, já que “[...] a história pode ensinar-nos muitas coisas, mas somente aquilo que foi, e não aquilo que deve ser” (CASSIRER, 196?, p. 225). Como seus interlocutores eram os que produziam uma história favorável a Monarquia e Igreja, ambas as instituições que significavam para esses autores a própria representação do Antigo Regime, eles consideravam que

[...] aceitar o seu veredicto como infalível e definitivo é um ultraje à majestade da razão. Se a história significava uma glorificação do passado, uma confirmação do *ancien régime*, estava no entender dos “filósofos”, da Grande Enciclopédia, amaldiçoada desde o princípio. Para eles não podia possuir qualquer interesse teórico porque carecia de um real valor ético (CASSIRER, 196?, p. 225).

O estudo que faziam da história tinha uma finalidade imediata, ou seja, discutir a situação da sociedade francesa no presente. É nesse sentido que “[...] Viam nela um guia de ação, uma bússola que podia conduzi-los no futuro a um melhor estado da sociedade humana” (CASSIRER, 196?, p. 225).

O que queremos destacar aqui não é a história como o *locus* da discussão política, mas a necessidade e a finalidade da mesma para o processo educativo. Para Voltaire, assim como para os demais autores, a história possibilitaria à sociedade francesa superar sua situação de conflitos e de desmandos, por que ela oferecia condições para isso não fosse interpretado como algo natural à própria França. Da mesma forma, era fundamental romper com a explicação que atribuía os feitos humanos a uma intervenção divina, a ação da providência, pois só assim os homens poderiam desnaturalizar as relações sociais estabelecidas,

pois “[...] o que não está na natureza nunca é verdadeiro” (VOLTAIRE, 2007a, p. 78).

Porém, se essa discussão e enfoque da história são muito presentes no século XVIII, precisamos atentar para o que nos alerta Isaiah Berlin, em um ensaio sobre Herder, no qual apresenta o desenvolvimento dessa nova forma de fazer história, demonstrando que suas raízes antecedem o século XVIII francês.

A tese de Herder de que o tema próprio das ciências sociais é a vida das comunidades, e não as proezas de indivíduos – estadistas, soldados, reis, dinastias, aventureiros e outros homens famosos –, fora formulada por Voltaire, Hume e Montesquieu, por Schlözer e Gatterer, e antes deles por historiadores franceses do século XVI e no início do XVII, e com incomparável imaginação e originalidade por Vico (BERLIN, 2002, p. 381).

O foco da história passou a ser não mais as proezas dos indivíduos, mas a vida das comunidades. Ao tratarem de indivíduos, como, por exemplo, os reis, o fazem com a preocupação de demonstrarem suas ações em relação ao desenvolvimento da sociedade.

Ao destacar o interesse dos autores franceses do século XVIII pela história, Tocqueville comenta que o foco de interesse dos mesmos passou a ser tudo o que se referia ao governo.

A França é, há muito tempo, a mais literária de todas as nações da Europa. Contudo, os homens de letras da França jamais haviam dado mostras do espírito que trouxeram à luz em meados do século XVIII, nem ocupado o lugar que então ocuparam. [...] Ocupavam-se constantemente das matérias que afetam ao governo. Na realidade esta era a sua verdadeira ocupação. Podia-se ouvi-los todos os dias, a dissertar sobre a origem das sociedades e sobre suas formas primitivas, sobre os direitos primordiais dos cidadãos e sobre os direitos da autoridade, sobre as relações naturais e artificiais dos homens (sic) entre si, sobre o engano ou a legitimidade dos costumes e sobre os próprios princípios das leis. Assim, penetravam cada dia até os fundamentos da constituição de seu tempo, examinando com atenção sua estrutura e criticando seu plano geral. É certo que nem todos faziam destes grandes problemas o objeto de um estudo particular e aprofundado e a maior parte só os tocava de passagem como se fosse por divertimento. Mas todos passavam por eles. Esta espécie de política abstrata e literária se encontrava em doses desiguais em todas as obras da época. Não há nenhuma, desde o pesado tratado até a canção, que não contenha um pouco deste espírito.



E os sistemas políticos destes escritores variavam tanto entre si que quem desejasse conciliá-los para formar uma única teoria de governo estaria diante de um trabalho interminável.

Contudo, descobre-se facilmente, quando são descartados os detalhes para se atingirem as idéias matrizes, que os autores destes sistemas diferentes concordam, pelo menos, com uma noção muito geral, que cada um deles parece ter igualmente recebido. Noção que parece preexistir, em seu espírito, a todas as idéias particulares das quais é a fonte comum. Por separados que estejam no desenvolvimento de suas teorias, são todos solidários neste ponto de partida: pensam que é conveniente substituir os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade de seu tempo por regras simples e elementares apoiadas na razão e na lei natural (TOCQUEVILLE, 1985, pp. 351-352 - grifo nosso).

Apesar de ser um pouco longa a citação, a mantivemos porque Tocqueville analisa os pensadores franceses do século XVIII, pontuando sua diferença em relação aos ingleses e alemães. Destaca a particularidade dos franceses em relação ao empenho e ocupação com as matérias que afetavam diretamente o governo.

Em função disso dispomos de uma variedade de obras e de abordagens que procuram apresentar as questões referentes a leis, autoridade, constituição, sociedade, governo, entre outros.

Para citar algumas obras de autores franceses e que revelam tais preocupações, relacionamos: *Grandeza e decadência dos romanos* (1734) e *O espírito das leis*, (1748) de Montesquieu; *Enciclopédia*, (1751, o primeiro tomo) coordenada por Diderot e D'Alembert, mas composta por diversos autores da época; *Quadro econômico* (1758), de François Quesnay e alguns verbetes que ele compôs para a *Enciclopédia*, dentre os quais destacamos *Arrendatário*; *O contrato Social* (1762), de Jean-Jacques Rousseau.

Citamos também algumas obras, pelas evidências de que Voltaire estabeleceu um diálogo com elas. Como destaca Tocqueville, os autores se ocuparam dessas questões em diversos gêneros de escritos, desde tratados a canções. Assim, temos ainda as obras de caráter literário, sobretudo as de Diderot (1713-1784). Entre elas: *Jóias Indiscretas*, *A Religiosa*, de 1760, *O sobrinho de Rameau*, entre os anos 1761-1764, *Jacques, o fatalista*, de 1773.

Um questão que queremos destacar em Tocqueville é que todos os autores “[...] pensam que é conveniente substituir os costumes complicados e

tradicionais que regem a sociedade de seu tempo por regras simples e elementares apoiadas na razão e na lei natural”. Nesse sentido, entendemos a importância dos mesmos para nosso estudo acerca da educação, porque essas obras levam os homens a desnaturalizarem o mundo em que vivem, a pensarem as relações estabelecidas. Ao destacar esse ponto de partida das obras dos autores do século XVIII, Tocqueville nos revela o que as tornaram clássicas, referência para o entendimento dos homens e sociedade, extensivo a outras épocas e povos, bem como à dinâmica educativa das mesmas.

Destacamos um trecho de *O sobrinho de Rameau*, no qual Diderot nos aponta para a necessidade de desnaturalização das palavras e dos conceitos.

Somos todos assim: temos na memória somente palavras que cremos compreender por seu uso freqüente e por sua aplicação correta; mas no espírito há somente noções vagas. Quando pronuncio o termo *canto*, não tenho uma noção mais clara do que vós e os de vossa laia ao pronunciardes os termos *reputação, censura, honra, vício, virtude, pudor, decência, vergonha, ridículo* (DIDEROT, 1973, p. 368 – grifos do autor).

Diderot chama a atenção, inclusive, para a necessidade de se rediscutir os conceitos que valoram as relações sociais. Pelo fato de ser comum nos acostumarmos com as palavras e naturalizarmos as relações sociais, a educação tem como tarefa despertar nos indivíduos a reflexão sobre o que já pensam conhecer. Não se busca conhecer a história para evitar sua repetição, mas para saber que as relações sociais estabelecidas, os valores, comportamentos e instituições foram construídos pelos homens com a finalidade de atender às necessidades dos momentos históricos que lhes correspondiam.

Por isso, outro enfrentamento para os autores do século XVIII é o mito.

[...] para todos os pensadores do Iluminismo o mito fora uma coisa bárbara, uma estranha e rude massa de ideias (sic) confusas e superstições grosseiras, uma autêntica monstruosidade. Entre o mito e a filosofia não podia haver ponto de contato. O mito termina onde começa a filosofia – tal como a noite dá lugar ao dia (CASSIRER, 196?, p. 226).

Ao retomarem a história, esses autores procuram romper com o mito e instaurar a razão. O primeiro enfrentamento para a retomada da razão passa a ser a própria história que, da perspectiva dos autores do século XVIII, estava tão

permeada de superstições e fábulas, que levavam os homens à aceitação das coisas e não ao seu entendimento, como era preciso. Esse enfoque marcará a obra *Ensaio sobre os costumes*.

Nesse sentido, o empenho de Voltaire é a opção por uma história que retrate o espírito dos tempos e das nações.

Como a natureza é em toda parte a mesma, os homens devem ter necessariamente adotado as mesmas verdades e os mesmos erros naquilo que cai mais ou menos no domínio dos sentidos e que mais impressiona a imaginação. Devem ter atribuído o estrondo e os efeitos dos raios ao poder de um ser superior que habita os ares. Os povos vizinhos do oceano, ao verem as grandes marés inundarem seu litoral na lua cheia, devem ter acreditado que a lua era a causa de tudo o que acontecia com o mundo, durante suas diferentes fases (VOLTAIRE, 2007a, p. 54).

Voltaire constata que uma relação ingênua e mítica com a natureza é algo comum a todos os povos antigos. Ao apresentar isso, demonstra sua preocupação com a abordagem e a finalidade que se atribui à história ao longo de sua obra.

Em *Questões sobre as conquistas dos romanos e sua decadência* e também no prólogo do *Ensaio*, Voltaire discorda de Bossuet que, em sua *História Universal*, interpreta as revoluções pelas quais passaram todos os impérios como uma regra da Providência Divina para humilhar os príncipes. Assim, a decadência dos impérios serviu para demonstrar a ação da Providência Divina a favor do povo eleito.<sup>47</sup>

Em seu livro, *Voltaire historiador*, Marcos Antonio Lopes dedica um capítulo ao diálogo de Voltaire com a obra de Bossuet. Entre as obras que circulavam, Voltaire atribuiu importância e dialogou com Bossuet para discutir a relação Igreja e Estado.

Ao destacar por que estudar Voltaire e Bossuet, afirma Lopes (2001b, p. 55):

É preciso reafirmar ainda uma vez: o que nos ocupa nesses dois autores não é a problemática filosófica de suas obras, mas os textos escritos no espírito de historiador, com a intenção precípua de demonstrar o que Voltaire representa tanto para a

---

<sup>47</sup> «Ces empires ont, pour la plupart, une liaison nécessaire avec l’histoire du peuple de Dieu». “Estes impérios têm, quase todos, uma ligação necessária com história ao povo de Deus” (BOSSUET apud VOLTAIRE, 1878, p. 45 – tradução nossa)

historiografia do seu tempo quanto para o pensamento histórico que veio depois dele. Dessa perspectiva, Bossuet é tomado como o paradigma de um século, o ponto culminante que nos permite entrever as principais regras do conhecimento histórico fixadas no antigo Regime. Apesar de pertencer aos círculos eclesiásticos e fazer a história ao gênero *magistra vitae*, Bossuet não incorre inocentemente nas convicções da maior parte dos historiadores de seu tempo e das gerações anteriores ao século XVII.

Voltaire retoma da obra de Bossuet, *História Universal*, as teses que a seu ver legitimavam o poder da Igreja e as relações entre a Igreja e o Estado. Entende que a obra de Bossuet fundamentava as instituições que, em razão das mudanças ocorridas na França, estavam em desarmonia e geravam a situação de crise e conflitos que abalavam a França de sua época.

Voltaire, em sua análise histórica, demonstra que não se trata apenas de combater uma ou outra instituição, nem de extinguir esta ou aquela, mas sim de retomar sua finalidade, de forma que ela possa contribuir para o desenvolvimento da sociedade. Nesse sentido, torna-se pertinente o seu comentário a respeito da extinção da ordem dos jesuítas na França. Voltaire constatou que a perseguição contra eles deveu-se ao domínio que tinham das belas letras, tanto no Estado como na Igreja, e não simplesmente aos privilégios que tinham em Roma ou porque desrespeitavam as leis do Estado, pois as demais ordens religiosas mantiveram seus privilégios após a perseguição aos jesuítas.

Acabaram de abolir a ordem dos jesuítas na França pela segunda vez: reclamavam dos privilégios que recebiam de Roma e que eram incompatíveis com as leis do Estado, mas todos os outros religiosos têm mais ou menos os mesmos privilégios. Os jesuítas foram expulsos de Portugal por razões políticas e por ocasião do assassinato do rei; eles foram destruídos na França por terem tentado dominar as belas artes, no Estado e na Igreja. É uma advertência para todas as outras ordens religiosas. Existe um cujas riquezas são cobiçadas, mas cuja antiguidade é respeitada como os trabalhos literários, existem várias outras coisas menos consideradas.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> «On vient d'abolir les jésuites en France pour la seconde fois: on leur reprochait des privilèges qu'ils ne tenaient que de Rome et qui étaient incompatibles avec les lois de l'État; mais tous les autres religieux ont à peu près les mêmes privilèges. Les jésuites ont été chassés du Portugal par des raisons de politique, et à l'occasion de l'assassinat du roi; ils ont été détruits en France pour avoir voulu dominer dans les belles-lettres, dans l'État, et dans l'Église: c'est un avertissement pour tous les autres ordres religieux. Il en est un dont on envie les richesses, mais dont on respecte l'antiquité et les travaux littéraires; il en est une foule d'autres moins considérés» Disponível em <[http://www.voltaire-integral.com/Html/24/68\\_Remarques.html](http://www.voltaire-integral.com/Html/24/68_Remarques.html)>, acesso em 05/12/07.

Com essa preocupação, Voltaire discute a tolerância. Partindo das relações de intolerância nas instituições francesas do século XVIII, Voltaire investiga a sociedade romana para destacar a presença da tolerância. Segundo ele, sem deixar de ser um valor e virtude nascidos da prática religiosa, a tolerância transformou-se em virtude imprescindível para todas as demais relações sociais. Assim, ele apresenta a tolerância como virtude a ser retomada. Atribuindo-lhe um caráter educativo, ele a pressupõe como uma das virtudes necessárias à convivência social e, portanto, à construção do bem comum. Entre os romanos, a tolerância era, inicialmente, um aspecto da religião, mas depois a extrapolou, perpassando o todo da sociedade romana, sobretudo pelo fato de os romanos, ao adotarem os deuses gregos, terem incorporado em sua cultura a idéia de um Deus Supremo. Afirma Voltaire (2007a, p. 216): “[...] observarei aqui dois fatos importantes sobre a religião deles: que eles adotaram ou permitiram os cultos de todos os outros povos, a exemplo dos gregos; e que, no fundo, o senado e os imperadores sempre reconheceram um deus supremo assim como a maioria dos filósofos e dos poetas da Grécia”.

Segundo Voltaire, o que fez com que o povo romano e seu governo fossem tolerantes foi a crença em um Deus Supremo.

Essa associação de todas as divindades do mundo, essa espécie de hospitalidade divina foi o direito das gentes de toda a Antigüidade, salvo talvez em um ou dois pequenos povos. Como não havia dogmas, não havia guerras de religião. Já bastava que a ambição, a rapina derramassem o sangue humano, sem que a religião acabasse de exterminar o mundo (VOLTAIRE, 2007a, p. 217).

A existência de um Deus Supremo fez com que todas as demais relações orbitassem ao seu redor e isso garantiu que todos os relacionamentos se dessem em um clima de respeito e, portanto, de tolerância. Isto nos remete, de certa forma, para a tese de Dante, que vimos anteriormente nesse trabalho, acerca do poder único como garantia da convivência com o diferente, em um clima de tranqüilidade e de paz. A tese de Voltaire a respeito da tolerância passa pela submissão da Igreja ao Estado, pois só assim teríamos um poder com condições reais de garantir a convivência do diferente em situação de respeito e de paz.

Ao discutir a decadência do império romano, Voltaire analisa a própria lógica imperial, os desgastes e desvios de suas instituições. Devido aos diversos interesses das instituições, ele não considera possível atribuir a decadência do império especificamente a uma delas. Procura entender como, em momentos que antecederam a decadência, tinha sido possível a convivência harmônica ou pelo menos equilibrada entre elas. Para ele, a decadência do Império romano ocorreu devido à própria forma de ser do império e o formato de suas instituições.

A fraqueza dos imperadores, as facções dos seus ministros e dos seus eunucos, o ódio que a antiga religião do império tinha pela nova, as sangrentas desavenças surgidas no cristianismo, as disputas teológicas que tomaram o lugar do manejo das armas e a indolência, o do valor; multidões de monges substituindo os agricultores e os soldados, tudo atraía esses mesmos bárbaros que não tinham podido derrotar a república guerreira e que sufocaram Roma definhada sob imperadores cruéis, afeminados e devotos (VOLTAIRE, 2007a, p. 219).

Ao discutir a educação na obra de Voltaire, é preciso atentar para sua concepção de que a tolerância é um elemento formador do ser humano e que o torna apto a conviver em sociedade. Voltaire a apresenta como uma lei da própria religião natural, ao perguntar: “[...] com que direito um ser criado livre poderia forçar outro ser a pensar como ele?” (VOLTAIRE, 2007, pp. 216-217)

A discussão acerca da tolerância ganha importância na obra de Voltaire, desde sua primeira obra filosófica, *Cartas Filosóficas*, nas qual destaca a necessidade da tolerância para o desenvolvimento do comércio entre as diversas sociedades. “[...] Enriquecendo os cidadãos ingleses, o comércio contribuiu para torná-los mais livres, e, por sua vez, a liberdade ampliou o comércio” (VOLTAIRE, 1973a, p. 22).

*Cartas Filosóficas*, de 1734, época do exílio de Voltaire na Inglaterra, serviu-lhe para demonstrar as diferenças entre a Inglaterra e a França. A obra assumiu um caráter crítico ao apresentar a situação política e religiosa inglesa e evidenciar os problemas enfrentados pela sociedade francesa.

Nesse contexto, Voltaire pautou sua investigação histórica no objetivo de entender como, em outros momentos, as instituições se formaram, mantendo uma relação de poder equilibrada, contribuíram para a construção do bem comum.

'Civilização' era uma palavra desconhecida de Voltaire, mas toda a sua obra se inscreve na perspectiva de uma história da humanidade, em que o homem, com seu trabalho, com sua arte, vence pouco a pouco, apesar das rupturas e dos recuos, a barbárie natural, inclusive a da própria natureza. Há séculos para o gênio, para a criação, para a cultura, como o de Luís XIV, que são seguidos de séculos decadentes – como aquele em que vivia Voltaire – em que a cultura, espalhando-se e liquefazendo-se, vai penetrando na sociedade inteira, civilizando-a (LEPAPE, 1995, p. 259).

Como destaca Lepape, Voltaire utiliza-se da história para demonstrar que a França, até então centro de excelência da cultura e das artes, atravessava um período de trevas e barbárie. É a partir do passado que deixa transparecer aos seus contemporâneos e concidadãos a situação de crise em que se encontrava a sociedade francesa. Também, tendo como foco o passado, sobretudo os momentos de luzes da história francesa, retoma as virtudes que, a seu ver, levaram seus antepassados a conseguir atingir o grau de desenvolvimento social por ele constatado. Assim, Voltaire passa a apregoar, para o presente, a retomada de virtudes que possibilitaram à França de outrora ocupar o lugar de destaque entre as demais nações européias.

Com esse espírito, ele se ocupou da monarquia. Discutiu o reinado de Luís XV e as exigências de mudanças da sociedade francesa. Também se ocupou da desmistificação da história, mostrando as incoerências incorporadas pela tradição cristã. A partir de uma investigação histórica, pontuou as duas instituições que, a seu ver, monopolizavam o poder político, reservando-o apenas o poder de origem cortesã.

Ao refutar a influência da tradição cristã sobre a história afirma:

O que mais aprecio em nossos modernos compiladores é a boa fé com que nos provam que tudo o que aconteceu outrora nos maiores impérios do mundo só aconteceu para instruir os habitantes da Palestina. Se os reis da Babilônia, em suas conquistas, caem de passagem sobre o povo hebreu, é unicamente para corrigir os pecados deste povo. Se o Rei Ciro torna-se senhor da Babilônia, é para dar aos hebreus a permissão de retornarem a seu país. Se Alexandre vence Dario, é para estabelecer alfaiates em Alexandria. Quando os romanos acrescentam a Síria ao seu vasto império e englobam o pequeno reino da Judéia, ainda é para instruir os judeus. Os árabes e os turcos vieram apenas para corrigir esse povo amável. É preciso admitir que recebeu uma excelente educação. Nunca se tiveram

tantos preceptores – quão útil é a história! (VOLTAIRE 1973b, p. 213)

A crítica de Voltaire à história cristã se dá pela própria dinâmica do fazer história dos pensadores cristãos. Nesse sentido, é preciso destacar que Voltaire discute o fato de, até então, muitos historiadores considerarem os relatos bíblicos como relatos históricos, sem sequer questionarem a possibilidade de serem fábulas, nem o próprio gênero literário em que foram compostos. Segundo Voltaire, a história tinha uma função educativa, ensinar e estimular a sociedade a conhecer e viver seus deveres e direitos, depois seu objetivo para com a sociedade passou a ser outro. Diz ele: “[...] qual é a história útil? Aquela que nos mostra nossos deveres e direitos sem ter a aparência de nos querer ensiná-los” (VOLTAIRE, 1973b, p. 213).

Para Voltaire, o foco da história deve mudar, deixar de ser imperativa, ou seja, de dizer o que se deve fazer, e se tornar reflexiva, ou seja, apresentar os fatos, deixando aos homens o arbítrio de escolherem após refletirem, pois a história apresenta o que já aconteceu. Com base na reflexão sobre o passado é que os homens terão condições de realizar escolhas que possibilitem o desenvolvimento da sociedade. Isso aparece no seguinte conselho de Voltaire “[...] podes ter certeza de que o veredicto será contra ti todas as vezes que decidires sem prova, mesmo que tiveres razão: pois não é teu juízo que pedem, mas o relato de um processo que o público deve julgar” (VOLTAIRE, 2006a, p. 15).

Na obra *História de Carlos XII*, ele esclarece que:

Os príncipes com mais direito à imortalidade são aqueles que fizeram algum bem aos homens. [...] Tal é a miserável fraqueza dos homens, sempre prontos a olhar com admiração os que fizeram mal de maneira brilhante: falarão com mais freqüência e mais prazer do destruidor de um império do que daquele que o fundou. [...] Estamos persuadidos de que a história de um príncipe não é tudo que ele fez, mas o que fez digno de ser transmitido à posteridade. [...] Se algum príncipe ou algum ministro encontrar nesta obra verdades desagradáveis, lembre-se de que, sendo homens públicos, devem conta de suas acções ao público; que a esse preço comprem sua grandeza; que a história é um testemunho e não uma lisonja; que o único meio de obrigar os homens a dizerem bem de nós é praticarmos boas acções (VOLTAIRE, 1958c, pp. 3,6,7).



O que Voltaire considera na *História de Carlos XII* pode-se afirmar que seja a tônica de suas obras históricas. Ele se preocupa em romper com uma tradição histórica que não lhe serve mais pelo simples fato de que afirma e reforça as estruturas sociais que eram o *locus* dos conflitos advindos com as mudanças ocorridas na sociedade francesa. São outros os valores com os quais Voltaire e seus contemporâneos se debatem e precisam afirmar e discutir.

Voltaire alerta para o fato de que, ao observar os costumes dos príncipes, julgam-se também os costumes e as ações da população. Ao se referir aos príncipes, ele mostra suas ações e costumes como reflexo de seu tempo e cultura. Diz a esse respeito:

A curiosidade dos homens, que penetra na vida particular dos príncipes, quis saber até o último detalhe da vida de Carlos Magno e até ao segredo dos seus prazeres. Escreveu-se que ele possuía o amor das mulheres até mesmo deleitara-se com suas próprias filhas. Fala-se a mesma coisa de Augusto; mas o que importa ao gênero humano o detalhe dessas fraquezas que não tiveram influência sobre os assuntos públicos? (Voltaire, 1878, p. 77 - tradução nossa) <sup>49</sup>.

Voltaire procura deixar claro o seu objetivo em relação à história e, sobretudo, aos indivíduos, no caso, os reis. Comumente, o que causa o interesse da população são os aspectos de sua vida privada, porém, para Voltaire, muitos desses aspectos em nada influem na vida da população, ou seja, a dimensão do espaço público. É a ação do governante e sua responsabilidade para com o seu povo e nação que deve ser analisada e não as particularidades de seus desejos e prazeres. São as decisões e ações que o governante executa em relação ao espaço público que traduzem o seu valor e o compromisso com a paz e a harmonia; é isso que, de fato, garante o bem comum.

Vê-se que na Europa quase não havia soberanos absolutos. Os imperadores, antes de Carlos V, não ousavam aspirar ao despotismo. Os papas exerciam maior autoridade em Roma do que antes, mas bem menor sobre a Igreja. As coroas da Hungria e da Boémia continuavam a ser electivas, bem como todas as do Norte; e a eleição supõe, necessariamente, um acordo entre o rei

---

<sup>49</sup> «La curiosité des hommes, qui pénètre dans la vie privée des princes, a voulu savoir jusqu'au détail de la vie de Charlemagne, et jusqu'au secret de ses plaisirs. On a écrit qu'il avait poussé l'amour des femmes jusqu'à jouir de ses propres filles. On en a dit autant d'Auguste ; mais qu'importe au genre humain le détail de ces faiblesses qui n'ont influé en rien sur les affaires publiques?» (VOLTAIRE, 1878, p. 77)

e a nação. Os reis da Inglaterra não podiam nem fazer leis, nem delas abusar sem o concurso do Parlamento. Isabel de Castela havia respeitado os privilégios das Cortes, que constituíam os Estados do Reino. Fernando, o Católico não tinha podido destruir a autoridade do justiciero, que se acreditava com o direito de julgar os reis. Só a França, desde Luís XI, se tornara um Estado puramente monárquico, governo feliz quando um rei, tal como Luís XII, repara, pelo seu amor ao povo, todas as faltas que comete para com os estrangeiros, mas o pior dos governos, com um rei pusilânime ou mau. O estado político geral da Europa se tinha aperfeiçoado quanto ao facto de as guerras particulares dos senhores feudais não serem mais permitidas em parte alguma pelas leis (VOLTAIRE, 1958b, p. 139).

Voltaire comenta nessa passagem a situação da Europa nos séculos XV e XVI. Assim, como já vimos na discussão sobre a separação dos poderes, constata-se que a relação entre o papa e os reis estava marcada por certo equilíbrio, apesar dos conflitos anteriores. Com isso, o autor aponta para o facto de, já naquele momento, existir o absolutismo, como se percebeu mais tarde, sobretudo no século XVIII.

Ao chamar a atenção para o processo de constituição do poder dos reis, em plenos séculos XV e XVI, Voltaire nos alerta para a necessidade da história, pois é ela que nos demonstra que a situação da sociedade francesa dos setecentos foi uma construção da própria sociedade, para a qual contribuíram as diversas instituições. Esse processo não foi exclusivo da sociedade francesa. Um dos aspectos a destacar na formação dos estados é sua abrangência, ou seja, ampliam-se os interesses dos governantes a um espaço cada vez mais geral, ou seja, o domínio público.

Isso exigirá dos governantes uma ampliação de suas funções e também a adoção de novas virtudes, as quais passam a ser apregoadas como necessárias para os mesmos. Com essa preocupação Voltaire:

Em seu *Ensaio sobre os costumes*, vai destacar a ação dos príncipes por mérito, que, mesmo sem cingirem coroa, já se mostravam muito dignos dela. Na barbárie em que se transformou a Europa, no contexto das invasões do século IX, o autor vai encontrar a figura de Eudes, conde de Paris, um príncipe que se elevou ao trono unicamente por seu próprio valor. Num tempo marcado pela violência e todo o cortejo de vilezas que caracterizam a Idade Média, Voltaire irá realçar a coragem de Eudes, o salvador de uma cidade e de um reino. Voltaire também reconhece o mérito de reis bárbaros como Rolon e Eric. O primeiro, por ter fixado seu povo na Normandia, o que fez dele

um rei civilizador. Em Eric ressalta seu talento de legislador, uma vez que os verdadeiros conquistadores são os que sabem fazer leis (LOPES, 2004, p. 106).

É importante destacar que as virtudes exigidas dos governantes não são absolutas, mas relacionam-se sempre ao contexto no qual governam. Voltaire percebe que as virtudes não são absolutas e que é preciso ao governante o entendimento de sua época e sociedade. Ou seja, o que é virtude em momentos de expansão e conquista, por exemplo, não o é quando a sociedade está constituída. Pode-se perceber que é porque os tempos são novos que Voltaire discute com seus contemporâneos a necessidade de novas virtudes para o governante. Ao fazê-lo, põe em pauta o comportamento dos governantes de sua época, que, a seu ver, não podem simplesmente reproduzir o que fizeram seus antecessores porque as mudanças em curso na França exigem deles novo posicionamento e, sobretudo, esclarecimento para, em primeiro lugar, perceber a sociedade e seus conflitos e, em segundo, agir em conformidade com os problemas que realmente interferem na vida de seus contemporâneos.

Por exemplo, ao interpretar o governo de Luís IX (1214-1270), procura fazê-lo em seu contexto, com as possibilidades e problemas enfrentados por ele. Voltaire tem o cuidado de não avaliá-lo com base nas circunstâncias e possibilidades da França setecentista. Comenta o reinado de Luís IX, 1226 a 1270, destacando o respeito a que fez jus por ser um rei virtuoso. Isso porque soube conciliar a política com a justiça. A ressalva de Voltaire é a de que lhe faltou ouvir a voz da razão, o que, porém, não diminui sua grandeza enquanto governante.

Luís IX parecia destinado a reformar a Europa, se tal tivesse sido possível; a tornar a França gloriosa e civilizada, e a ser em tudo o modelo dos homens. Sua piedade, que era a de um anacoreta, não o impedia de possuir todas as qualidades de governante; uma sábia economia não se tornou incompatível com a sua liberalidade. Soube conciliar uma política sagaz com uma justiça rigorosa, e talvez seja o único soberano a merecer este elogio [...]. Se o entusiasmo pelas cruzadas e a crença nos juramentos houvessem permitido ao virtuoso soberano escutar a razão, não somente teria ele visto o mal que fazia ao país, com tais gastos, como a injustiça extrema de tal empreendimento, que lhe parecia justo (VOLTAIRE, 1958b, pp. 125-127).

Nesse sentido, é importante destacar que a importância de Luís IX é retomada por Luís XIV: “[...] ao longo do reinado, a comparação foi institucionalizada, e a festa do santo tornou-se uma ocasião para homenagear o rei” (BURKE, 1994, p. 125)

Percebe-se que, ao vincular a imagem de Luís XIV a de Luís IX, destacam-se as virtudes de rei justo e preocupado com a situação de seu povo. Como Burke (1994, p. 123) assinala, isso ocorre em momentos de crise, que levavam ao agravamento da pobreza de parcela significativa da população. Assim, a reapresentação das virtudes de um rei notadamente conhecido e consagrado, sobretudo como governante justo, favoreceria o respeito e a admiração da nação francesa para com Luís XIV, mesmo em uma situação de crise.

Nesse sentido, é importante destacar que Voltaire, ao escrever a *História do Século de Luís XIV*, aceitou essa imagem de rei virtuoso e justo atribuída a Luís XIV sem questioná-la. Pensamos que seu objetivo tenha sido desmascarar a situação de crise em que se encontrava a França no reinado de Luís XV. Ao demonstrar as virtudes de Luís XIV, ele pode questionar a inexistência das mesmas em seu sucessor. Percebe-se que o parâmetro de Voltaire em suas abordagens aos reis franceses são as virtudes que favoreceram a realização de um bom governo e a garantia da ordem e da justiça.

O que Voltaire tinha destacado em Luís IX também destaca no governo de Filipe, o Belo.

No tempo de Filipe, o Belo, que começou seu reinado em 1285, foi uma grande época na França, com a admissão do Terceiro Estado às assembleias da nação pela instituição dos tribunais supremos chamados parlamentos, pela adoção, primeira, de uma nova paridade feita em favor do duque da Bretanha, pela abolição dos duelos e, em matéria civil, pela lei das heranças restrita aos únicos herdeiros masculinos (VOLTAIRE, 1878, p. 144 – tradução nossa).<sup>50</sup>

Voltaire busca entender como, em outros momentos, as instituições mantiveram uma relação de poder equilibrada e contribuíram para a construção

---

<sup>50</sup> «Le temps de Philippe Le Bel , qui commença son règne en 1285 fut une grande époque en France, par l'admission du tiers état aux assemblées de la nation, par l'institution des tribunaux suprêmes nommés parlements, par la première érection d' une nouvelle pairie faite en faveur du duc de Bretagne, par l'abolition des duels en matière civile, par la loi des appanages restraints aux seuls héritiers mâles» (VOLTAIRE, 1878, p. 144).

do bem comum. Depois, em função do momento em que está escrevendo, tem o cuidado de não engrandecer ou diminuir esta ou aquela instituição, mas demonstrar a possibilidade da convivência harmônica entre elas, pois entende que a ausência dessa harmonia é que tem gerado os conflitos e a decadência da própria França.

Ao fazer isso, sua obra assume um caráter educativo, apresentando as condições para que os homens possam aprender, com base na história de sua nação e na de outros povos, os caminhos para que a sociedade possa prosperar. Nesses caminhos é imprescindível a prática das virtudes e dos valores que outrora fizeram com que os antepassados gozassem de paz e prosperidade. Entre esses valores e virtudes, Voltaire destaca, como imprescindíveis ao século XVIII, a tolerância e a reflexão.

Na obra de Voltaire a história ganhou lugar de destaque, não só em sua abordagem sobre o rompimento com os mitos, mas em sua demonstração de que o caminho para o desenvolvimento e a prosperidade da sociedade precisa pautar-se na razão e ter como foco a tolerância.

Porém, a tolerância, assim como as demais virtudes, só se atinge mediante o uso da razão e da educação. Para que a educação atenda a esta expectativa não se pode abrir mão da história. Assim, de certa forma, podemos afirmar que a história assume, a partir de então, um caráter educativo: para que a sociedade possa vencer o fanatismo, é imprescindível a tolerância, a qual não é possível sem a razão e a educação.

## 5. CONCLUSÃO

Nesse trabalho, analisamos o percurso de Voltaire como historiador e filósofo do século XVIII. Procuramos demonstrar que, para ele, a história é um dos fundamentos do processo educativo.

Por entender que a educação dos homens é transmitida de geração a geração, considera imprescindível retomar a história, de forma a garantir que o processo educativo não caia em mera repetição de crenças e verdades estabelecidas. Segundo ele, o conhecimento da história é vital para questionar essas verdades.

Em função da crise da sociedade francesa, sobretudo nos últimos anos de sua vida, a preocupação com a tolerância ganhou destaque em suas reflexões históricas e filosóficas, especialmente porque ele a considerava necessária ao desenvolvimento da sociedade.

Apesar de Voltaire ser um defensor ardoroso da tolerância, ele percebeu que existem momentos em que ela não garante o avanço da sociedade. No entanto, reconhece que foi muito mais em momentos de tolerância que as sociedades prosperaram. Segundo ele, nos momentos de intolerância prevalece com mais frequência o fanatismo, inimigo mortal da razão.

O fanatismo tem presença marcante na sociedade de seus dias e isso acontece porque, segundo Voltaire (2006c, p. 173), “[...] os homens [...] são uma espécie de macacos que se pode adestrar para a razão ou para a loucura. Por muito tempo, optou-se por esta última alternativa; o resultado foi ruim”. Ou seja, a história demonstra que a violência, a intolerância e o fanatismo também são construções históricas, opções da própria sociedade.

A própria vida de Voltaire, como destacamos no primeiro capítulo, sua trajetória de autor e pensador, desenvolveu-se em meio às contradições da sociedade francesa de sua época. Em razão dessas contradições, mas muito mais por sua capacidade de refletir e discuti-las, ele se tornou um autor referencial para a sociedade francesa do século XVIII, bem como para o entendimento de outras sociedades. Tornou-se um autor clássico, como denomina Calvino (1993).

[...] O atraso da época verifica-se pelo número de camponeses que rasgam os primeiros balões; pelos artesãos que se revoltaram quando surgiram os primeiros pára-raios; pela quantidade de gente que acreditava na magia, em feitiços, nos duendes, nos lobisomens; tudo isto constituía um oceano humano do qual emergia um punhado de filósofos e sábios (MOUSNIER & LABROUSSE, 1968, p. 83).

Foi nesse contexto que Voltaire se fez um autor consagrado. No entanto, sabemos que um autor não se faz apenas em virtude de seu tempo e da sociedade em que vive. Pois é o seu posicionamento político e enfrentamento das questões de sua época que fazem com que o mesmo se torne uma referência para seus contemporâneos e, mais tarde, sua obra seja considerada importante para o entendimento e discussão de sua época. Por isso, no segundo capítulo, apresentamos obras e autores de outro momento histórico, o século XIV, quando se deu a formação das diversas nações européias e do modelo de Estado que, no século XVIII, estava em franco desenvolvimento.

Destacamos que o próprio Voltaire teve condições de refletir sua época porque aprendeu com a história. Ele foi resultado de sua busca da história da humanidade, da história dos diversos povos e, sobretudo, da sociedade francesa. Foi com essa base de conhecimento que ele desenvolveu a discussão de que os homens, seres históricos, só poderão prosperar se tiverem a capacidade de aprender com a história.

Mas a história que poderia ensinar aos homens, segundo Voltaire e os autores do século XVIII, seria somente aquela que rompesse com as explicações transcendentais da natureza e da sociedade. Por isso, esses autores procuram desvencilhar a história dos desígnios da Providência, convictos de que os homens constroem sua existência por meio de capacidades que podem até ter sido dadas por Deus, mas, em razão delas mesmas, o próprio Deus não mais se ocupa dos desígnios humanos. Segundo Voltaire (2000a, p. 187), “[...] se Deus tivesse querido dar alguma ordem, ele a teria feito ouvir por toda a terra, assim como deu luz a todos os olhos. Por isso, sua lei está no coração de todos os seres razoáveis, e não em outra parte”.

Devido a esse entendimento da história, a educação, seu papel e importância ganham destaque na obra de Voltaire. Ele considera que os homens possuem capacidades dadas por Deus; ao desenvolvê-las, eles garantem a própria sobrevivência.

A educação que é transmitida de geração a geração não pode prescindir da história, uma vez que esta é que dará aos homens as condições de pensarem por si mesmos, de desenvolverem a reflexão. Nessa busca pela história, Voltaire aponta para a necessidade de os homens retomarem determinadas virtudes que não são mais percebidas porque eles próprios naturalizaram suas relações.

Voltaire demonstra que, em momentos de acentuada crise e violência, a intolerância se dissemina, o que de certa forma ameaça a própria sociedade. Por isso, ao longo de sua obra, ele aponta para a necessidade de os homens aprenderem a virtude da tolerância, a qual só será perceptível aos contemporâneos se a história da própria sociedade for retomada.

No terceiro capítulo, discutimos que as virtudes da sociedade são uma construção histórica e que perpassam necessariamente a própria organização da sociedade. Neste caso, aqueles que ocupam o governo têm um papel central, pois são eles que indicam, com suas decisões, ações e exemplos, os rumos para a própria sociedade.

Ao estudar os governantes franceses, Voltaire o fez com a preocupação de nos demonstrar que eles contribuíram para o desenvolvimento da sociedade francesa. Sua preocupação foi a de destacar não o indivíduo, mas os feitos que tornaram possível que a sociedade prosperasse durante o seu governo.

Para isso, ao longo de sua análise histórica, ele se preocupou em apresentar as virtudes dos governantes franceses, sem deixar de vinculá-las aos seus respectivos contextos, já que determinados feitos foram virtuosos no passado, mas não serviam mais ao presente, tendo em vista o grau de desenvolvimento que a sociedade alcançou.

Isso serviu a Voltaire para demonstrar como, em pleno século XVIII, determinadas instituições comprometiam o desenvolvimento da sociedade e precisavam, por isso mesmo, ser reavaliadas. Nesse processo de reavaliação das instituições que estavam em andamento na época de Voltaire, sobretudo nos últimos anos de sua vida, ganhou destaque a discussão da tolerância. Embora ele



tivesse aprendido com a história que situações de violência e intolerância tinham sido necessárias, alertava para a necessidade da tolerância. Como fruto da razão, ela era uma arma imprescindível para combater o mal que ameaçava a sociedade francesa em pleno Século das Luzes, o fanatismo.

Na obra *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire faz o seguinte apelo em prol da tolerância.

Esse texto sobre a tolerância é uma petição que a humanidade apresenta muito humildemente ao poder e à prudência. Semeio um grão que algum dia poderá produzir uma grande colheita. Esperemos tudo do tempo, da bondade do rei, da sabedoria de seus ministros e do espírito de razão que começa a espalhar por toda parte sua luz (VOLTAIRE, 2000b, p. 134).

Entendendo que o fanatismo tem suas raízes nos conflitos religiosos que se deram na França, sobretudo com a Reforma Religiosa, do século XVI, afirma Voltaire (2000a, p. 186): “[...] Sim, nós queremos uma religião, mas uma religião simples, sábia, augusta, menos indigna de Deus e mais feita para nós; numa palavra, queremos servir a Deus e aos homens”.

Assim, para ele, a religião, mas não a Igreja, continua sendo fundamental para a educação dos homens. Propõe, no entanto, uma religião natural que leve necessariamente os homens a não aceitarem dogmas e doutrinas e a usarem sua capacidade de reflexão e de escolha. Caso contrário, entende que o homem em nada se diferencia de outros animais, já que segundo ele, “[...] a ambição de dominar os espíritos é uma das mais fortes paixões. [...] Um homem que recebe sua religião sem exame não difere de um boi que atrelam” (VOLTAIRE, 2006c, pp. 5-6).

Em nosso trabalho procuramos demonstrar como o autor Voltaire se fez ao longo de suas obras e que seus posicionamentos e teses foram desenvolvidos em conexão com as circunstâncias por ele enfrentadas. Ao mesmo tempo em que ele apelou para que seus leitores examinassem as instituições em seu contexto histórico, em alguns momentos foi taxativo nas posições que adotou diante de algumas instituições. É comum encontrarmos, sobretudo em relação à Igreja Romana, sua famosa expressão: “Esmagai a Infame”!

Pensamos ter aprendido com Voltaire a estudar qualquer autor. Primeiramente, considerarmos que um autor nunca está pronto, mas que se faz ao longo de sua existência e de suas obras, para isso a história é imprescindível. Ser tolerante, ou seja, desenvolver a capacidade de respeitar a trajetória do autor e discutí-lo a partir de seu contexto e circunstâncias.

Finalmente, destacamos o alerta de Voltaire, o qual deve ser considerado ao estudarmos a história. “O governo, a religião, a educação produzem tudo entre os infelizes mortais que rastejam, sofrem e raciocinam neste globo” (VOLTAIRE, 2001, p. 82).

O percurso que procuramos fazer ao estudar a obra de Voltaire, sobretudo a dele, foi descobrindo que ele se fez na trajetória de suas opções, nas discussões que realizou com a sociedade de sua época e nos autores com quem dialogou.

## 6. REFERÊNCIAS

BERLIN, I. **Estudos sobre a Humanidade. Uma antologia de Ensaios**. Edição: Herry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOUYER, L. **Diccionario de Teologia**. Barcelona: Editorial Herder, 1983.

BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da mota. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

BURKE, P. **A fabricação do Rei. A construção da imagem pública de Luís XIV**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CALVINO, Í. **Por que ler os clássicos**. 2 ed. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CASSIRER, E. **O mito do Estado**. Tradução de Daniel Augusto Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1967.

CHARTIER, R. **A ordem dos livros**. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Tradução de Mary Del Priori. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

CHAUSSINAND-NOGARET, G. **A queda da Bastilha**. O começo da Revolução Francesa. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

DANTE. **Monarquia**. Tradução de Carlos do Soveral. São Paulo: abril Cultural, 1973. (pp. 191-232) [Os Pensadores 8].

DE BONI, L. Introdução. In: EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989. (p. 10-30)

DIDEROT. **O sobrinho de Rameau**. Tradução de Marilena Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores 23)

DIDEROT & D'ALEMBERT. **Verbetes políticos da Enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

FALCON, F. J. C. **Iluminismo**. 4 ed. São Paulo: Ática, 2002.

GUIMARÃES, M. **O ocaso do mundo medieval e a construção do homem moderno na obra de Dante Alighieri**. 2004. 141 fls. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Maringá – Universidade Estadual de Maringá - UEM, Maringá, Paraná, 2004.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII. De Montesquieu a Lessing**. V. I. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editorial Presença, 197?.

HOBBSAWM, E. J. **A era das Revoluções 1789-1848**. 18 ed. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

JOÃO QUIDORT. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução e introdução de Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. 4 ed. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2004.

KANTOROWICZ, E. H. A realeza centrada no homem: Dante. In. **Os dois corpos do rei**. Um estudo sobre teologia política medieval. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das letras, 1998. (pp. 273-299).

KREIMENDAHL, L. A Filosofia do século XVIII como Filosofia do Iluminismo. In: KREIMENDAHL, L. (Org.) **Filósofos do século XVIII**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003. (p. 7-47)

LADURIE, E. Le Roy. **O Estado monárquico**. França, 1460-1610. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1994.

LEIBNIZ. **Os pensadores. 1 e 2**. Tradução de Luiz João Baraúna e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

LE GOFF, J. Prefácio. In: BLOCH, M. **Os reis taumaturgos**. O caráter sobrenatural do poder régio na França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. (pp. 9-38)

LEPAPE, P. **Voltaire**. Nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Tradução de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

LOCKE, J. **Carta sobre a tolerância**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1965.

LOPES, M. A. **Pena e Espada sobre a história dos intelectuais na época de Voltaire**. LOCUS, Juiz de Fora, v. 7, nº 1, p. 121-129, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Voltaire Historiador**. Uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo. Campinas: Papyrus, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Voltaire Político**. Espelhos para príncipes de um novo tempo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

MILLIET, S. Notas introdutivas ao texto voltariano. In: VOLTAIRE. **Contos**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

MIRANDA, L. F. A. de. **Voltaire e a história do Estado Civilizador**. 2003. 266 fls. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas – Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas, São Paulo, 2003. disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000302096>, acesso em 20out07.

MAUROIS, A. Apresentação. In: VOLTAIRE. O pensamento vivo de Voltaire. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

MOUSNIER, R. & LABROUSSE, E. **O século XVIII**. O último século do Antigo Regime. Tradução de Vítor Ramos. 3 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

OLIVEIRA, T. **A Escolástica no debate acerca da separação dos poderes Eclesiástico e Laico**. São Paulo / Porto: Mandruvá, 2005.

\_\_\_\_\_. O debate político acerca da separação dos poderes no Ocidente Medieval: a atuação dos intelectuais. In: OLIVEIRA, T. e VISALLI, A. M. **Cultura e Educação**. Ética e ação política na Antiguidade e na Idade Média. Vitória da Conquista, Bahia: Edições UESB, 2007. (p. 235-258).

OLIVEIRA, T. & MENDES, C. M. M. Montesquieu: uma análise histórica de Roma. In: OLIVEIRA, T. & VISALLI, A. M. **Pesquisas em Antigüidade e Idade Média**. Olhares interdisciplinares. São Luís, MA: Ed. UEMA, 2007. (p. 119-145).

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Educação das Massas: Uma “Sombra” no Século das Luzes. In. VIDAL, Diana Gonçalves e HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. (orgs.) **Tópicos em História da Educação**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. (p. 53-66)

PETIT ROBERT. **Dictinnaire Universel des Noms Propres**. Paris: Le Robert, 1993.

POMEAU, R. Préface. In. VOLTAIRE. **Ouevres Historiques**. Édition établie et annotée par René Pomeau. Paris: Éditions Gallimard, 1957. (p. 7-24)

POMEAU, R. **Voltaire par lui-même**. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

POMEAU, R. Introdução. in: VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, R. J. Tradução e algumas notas. In: SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro (capítulos 1 a 11) e Laura Teixeira Motta (capítulo 12 em diante). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro (capítulos 1 a 11) e Laura Teixeira Motta (capítulo 12 em diante). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA, J. A. C. R.de. Introdução. In. MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Petrópolis: Vozes, 1997. (pp. 13-63).

STENDHAL. **O vermelho e o negro**. Tradução de Maria Cristina F. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

STRAYER, J. **As origens medievais do Estado Moderno**. Tradução de Carlos da Veiga Ferreira. Lisboa: Gradiva, 197? (p. 9-61).

TOCQUEVILLE, A. de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Francisco C. Weffort. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (p. 319-365) (Os Pensadores).

TÔRRES, M. R. **A Filosofia Política de Marsílio de Pádua: Os Novos Conceitos de Pax, de Civitas e de Lex**. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art9.htm>>, acesso em 25 ago. 07.

VOLTAIRE. **Oeuvres Complètes de Voltaire. Tome Deuxième. Essai sur les mœurs – Siècle de Louis XIV, Siècle de Louis XV, Histoire du Parlement de Paris**. Edition du Journal Le Siècle. Paris: Aux Bureaux du Siècle, 1878.

\_\_\_\_\_. **Cândido ou o Otimismo**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958a. (Clássicos Jackson 32).

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958b. (Clássicos Jackson. 32)

\_\_\_\_\_. **Da História de Carlos XII**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958c. (Clássicos Jackson. 32)

\_\_\_\_\_. **O século de Luís XIV**. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1958d. (Clássicos Jackson. 32)

\_\_\_\_\_. **Cartas Filosóficas**. Tradução de Marilena Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. (Os Pensadores 23)

\_\_\_\_\_. **Dicionário Filosófico**. Tradução de Marilena Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. (Os Pensadores 23)



VOLTAIRE. **Correspondance** (décembre 1704 - décembre 1738). Édition Théodore Besterman. Paris: Éditions Gallimard, 1977a.

\_\_\_\_\_. **Correspondance**. (janvier 1739 – décembre 1748). Édition Théodore Besterman. Paris: Éditions Gallimard, 1977b.

\_\_\_\_\_. **Correspondance**. (octobre 1760 – décembre 1762). Édition Théodore Besterman. Paris: Éditions Gallimard, 1977c.

\_\_\_\_\_. **Correspondance** (janvier 1763 - mars 1765). Édition Théodore Besterman. Paris: Éditions Gallimard, 1977d.

\_\_\_\_\_. **Cândido**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Contos**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995b.

\_\_\_\_\_. **Memnon ou A Sabedoria Humana**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995c.

\_\_\_\_\_. **O homem dos quarenta escudos**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995d.

\_\_\_\_\_. **O Ingênuo**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Círculo do Livro, 1995e.

\_\_\_\_\_. **Elementos da Filosofia de Newton**. Tradução de Maria das Graças Nascimento. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Deus e os homens**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Comentários Políticos**. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Conselhos a um jornalista**. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. **O preço da justiça**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

\_\_\_\_\_. **O túmulo do fanatismo**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da História**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Poème sur le désastre de Lisbonne [Document électronique]** disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89898j>>, acesso em 09/07/07b.

## **APÊNDICE**

## VOLTAIRE – VIDA E OBRA

Alguns aspectos biográficos de Voltaire (1694-1778), filósofo do Iluminismo francês, permitem-nos entendê-lo como homem e pensador do século XVIII.

Terceiro filho do casal François Arouet e Marie-Marguerite Daumart, ele nasceu em Paris, no dia 22 de novembro de 1694, morrendo, também em Paris, no dia 30 de maio de 1778. Os primeiros aspectos relevantes de sua biografia são sua origem familiar e sua formação escolar básica.

O pai, M. Arouet, era filho de comerciante e notário no Châtelet; Mme Arouet, nascida Daumard, era filha de um escrivão criminal do Parlamento. Ela morreu em 1701. Pertencente à camada média da burguesia togada, François Marie Arouet estudou com os jesuítas da rua Saint-Jacques, naquele colégio que depois se chamaria *Louis-le-Grand*. O melhor estabelecimento de ensino da França, embora Voltaire afirmasse que lá só havia aprendido 'latim e algumas bobagens' (LEPAPE, 1995, p. 13).

No colégio dos padres jesuítas – *Louis-le-Grand*, Voltaire teve contatos e conviveu com muitos herdeiros das famílias nobres francesas. Nessa época, Voltaire, órfão de mãe, estava aos cuidados de uma irmã mais velha.

Iniciou o curso de Direito em 1711, atendendo aos desejos de seu pai. Interessado por poesia e literatura, abandonou a faculdade de Direito em 1713, de quando datam os primeiros poemas atribuídos a sua autoria. Sua atividade literária desagradou seu pai, que, segundo Pomeau (1966, p. 43), dizia: “Eu tenho por filhos dois tolos, um em prosa, e outro em verso”.<sup>51</sup> A partir dessa época, que coincide com seus primeiros escritos, adotou o nome Arouet de Voltaire e mais tarde apenas M. de Voltaire. O nome Voltaire seria o anagrama de Arouet Le jeune.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> (Tradução nossa). «J'ai pour fils deux fous, l'un en prose, l'autre en vers».

<sup>52</sup> Lepape (1995, p. 33-34) cita René Pomeau que afirma a adoção do nome Voltaire a partir do lançamento da peça Édipo, que fez sucesso em Paris no ano de 1718.

## 1. Voltaire e os governantes franceses em sua época

Algumas mudanças ocorridas na França ao longo da vida de Voltaire interferiram de forma significativa em sua formação como autor e em sua atuação política.

Ele nasceu e viveu sua infância na época de Luís XIV (1638-1715), cujo reinado durou de 1643 a 1715. Esse rei revogou o Edito de Nantes, que tinha sido promulgado em 1598 por Henrique IV (1553-1610).

Destacamos que com a revogação desse edito, o governo francês legitimou uma nova onda de intolerância religiosa. A situação de intolerância foi um dos fatores que levou Voltaire a estabelecer seus embates com a Monarquia e a Igreja, instituições que ele responsabilizou pela situação de fanatismo que marcava a sociedade francesa em sua época.

A publicação das primeiras obras de Voltaire ocorreu durante o reinado de Luís XV (1710-1774), que governou a França entre 1715-1774.

As primeiras dificuldades para a publicação das obras de Voltaire surgiram no início do reinado de Luís XV, quando a França teve como regente o duque de Orléans (1715-1723). Em represália a um poema satírico a respeito do regente, o autor foi exilado em *Sully-sur-Loire* em 1716 e detido por onze meses na Bastilha em 1717<sup>53</sup>. Posteriormente, com o sucesso de sua peça *Édipo*, dedicada ao regente, Voltaire recebeu uma gratificação, mas sua relação com a corte permaneceria tensa até sua morte em 1778, ou seja, mesmo após a morte de Luís XV.

Nos últimos anos de vida de Voltaire, o trono francês foi assumido por Luís XVI (1754-1793), que reinou de 1774 a 1791, quando a Constituição Revolucionária de 1791 tornou a França uma república. Em 1793, Luís XVI foi condenado à morte pela Convenção.

Voltaire não só presenciou como contribuiu, com sua obra e atuação, para a derrocada da monarquia absolutista francesa. Não podemos, evidentemente,

---

<sup>53</sup> Em carta dirigida ao regente em novembro de 1718, Voltaire comentou o período que ficou retido na Bastilha, perguntando-lhe: "O que fez o pobre Voltaire para que não tenhais utilizado de outras obrigações que o de tê-lo corrigido com um ano de Bastilha?" (VOLTAIRE, 1977a, p. 55 – tradução nossa). «Faudra-t-il que le pauvre Voltaire ne vous ait d'autres obligations que de l'avoir corrigé par un année de Bastille?»

afirmar que o desenlace final ocorrido com Luís XVI correspondeu ao que Voltaire defendia ao longo de sua obra, mas o contexto de agravamento das questões econômicas e a conseqüente crise social pela qual a França passou levaram a um processo revolucionário, cuja radicalidade é, de certa maneira, uma contradição em relação ao seu entendimento e à sua discussão sobre a necessidade de os homens aprenderem com a história e assim vencerem a irracionalidade e o fanatismo.

## 2. Contexto histórico de algumas obras de Voltaire

Outro aspecto de sua biografia e que nos ajuda a compreender Voltaire e o seu tempo é o conflito com o Cavalheiro de Rohan, em 1726. Este fato não pode ser considerado banal, pois demonstra que, na França, apesar da ascensão da burguesia e do declínio econômico da nobreza, esta ainda detinha poder e *status*. Voltaire, embora fosse escritor e se destacasse por seu talento, não usufruía de determinados direitos e/ou privilégios.<sup>54</sup>

Outro fato decorrente do conflito de Voltaire com o Cavalheiro de Rohan e que repercutiu em sua obra é o seu exílio na Inglaterra. Em abril de 1726, após o incidente com o cavaleiro de Rohan, Voltaire foi preso na Bastilha. Em maio exilou-se na Inglaterra onde produziu algumas das obras que mais tarde foram publicadas.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> “A vida de Voltaire começou por um escândalo, o caso Rohan, o infeliz incidente de 1726, que levaria o escritor a seu primeiro exílio, mas também aos bons anos vividos na Inglaterra, responsáveis por seu amadurecimento intelectual, bem como pelo desenvolvimento de suas preocupações científicas. A questão é muito clara. Nos quadros de uma sociedade aristocrática, na qual o privilégio de sangue marca o espaço hierárquico a ser ocupado por cada indivíduo, um burguês pretensioso irrompia do nada em trajetória fulgurante. No caso específico do cavaleiro de Rohan, conta-se que o jovem Voltaire havia tomado algumas pauladas sob encomenda, dias após ter respondido de forma insolente às zombarias de um *gentilhomme* incomodado pelo prestígio de que gozava nos salões parisienses. Como diz Guy Chaussinand-Nogaret, ‘é mais fácil a um medíocre levantar a bengala que encontrar a boa réplica’” (LOPES, 2001b, p. 17).

<sup>55</sup> Relacionaremos apenas as obras de que dispomos de tradução em português, não porque sejam as mais importantes, mas pela possibilidade de acessá-las. As traduções da editora Martins Fontes das obras de Voltaire para o português apresentam uma cronologia na qual nos baseamos para este nosso estudo. Na cronologia encontram-se devidamente relacionadas as diversas obras de Voltaire, bem como de outros autores contemporâneos que se destacaram no século XVIII.

Em 1728, ele foi “[...] autorizado a voltar à França desde que não morasse mais em Paris” (NASCIMENTO, 1996, p. 9). Mais tarde, em 1731, publicou a *História de Carlos XII*.<sup>56</sup>

Em 1734, *As Cartas Filosóficas* foram divulgadas em Paris. Nelas, ele analisou a França da perspectiva do que viu na Inglaterra. Devido ao seu teor crítico, refugiou-se em Cirey, Champanha, onde contou com o apoio de Madame de Châtelet. Nessa época, estudou Newton e produziu a obra *Elementos da Filosofia de Newton*, publicada em 1737.

A importância que Madame de Châtelet teve em sua vida, bem como o interesse por ela dedicado à obra newtoniana são mencionados na carta-dedicatória de *Elementos da Filosofia de Newton*, na qual afirma Voltaire:

Quando, pela primeira vez, coloquei vosso nome no alto destes *Elementos de Filosofia*, eu me instruía convosco. Mas depois alçastes um vôo no qual não pude vos seguir. [...] Ofereço simples *Elementos* àquela que penetrou todas as profundezas da geometria transcendente, e que é a única entre nós que traduziu e comentou o grande Newton (VOLTAIRE, 1996, p. 21).

Em 1745, Voltaire foi nomeado historiógrafo do rei Luís XV e, no ano seguinte, foi eleito para a Academia Francesa. Em 1748, passou uma temporada na corte do rei Estanislau<sup>57</sup>. São desse período as obras *Zadig ou Destino*, *O mundo como está, visão de Babouc escrita por ele mesmo* e *Memnon ou a sabedoria humana*<sup>58</sup> em Amsterdã. Em 1749 retornou a Paris e, nesse mesmo ano, morreu sua grande amiga Madame de Châtelet. Em 1750, tendo sido nomeado secretário de Frederico II, mudou-se para a Prússia.

Um panfleto escrito por Voltaire, *Diatrise do Doutor Akikaia*, em 1752, no qual atacava Maupertius (1698-1759), o então presidente da Academia de Berlim, deu origem a um desentendimento entre ele e Frederico II, já que o rei mandou queimar aquela obra em público. Para deixar Berlim com a autorização de Frederico, ele alegou a necessidade de tratamento de saúde, porém, por ter levado consigo uma obra de poesias do rei, ficou detido por duas semanas em Frankfurt. Depois desse episódio de desentendimento com Frederico II, Voltaire

---

<sup>56</sup> VOLTAIRE, 1958c.

<sup>57</sup> Na cidade de Lunéville onde o rei Estanislau, rei da Polônia, manteve uma corte entre os anos 1738 e 1766.

<sup>58</sup> A tradução dessas obras está disponível em VOLTAIRE, 1995b.

buscou maior independência, adquirindo, em 1758, o castelo de Ferney, onde passou a morar.

Em 1756, publicou o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*.<sup>59</sup> Dos anos que antecederam a publicação do *Ensaio*, constam algumas obras, cujas temáticas foram retomadas em obras posteriores. Por exemplo, em *Memnon* já aparece a temática que, mais tarde, foi desenvolvida no *Cândido*, em 1759. Em *Memnon*, que aparenta ter sido escrita para o rei Estanislau, em 1749, Voltaire criticava o otimismo do filósofo inglês Pope (1688-1744). Mais tarde, em *Cândido*, Voltaire critica o otimismo de Leibniz (1646-1716).<sup>60</sup> Ao publicar *Cândido*, Voltaire já gozava da independência pela qual se decidira desde 1753, quando teve seu panfleto queimado por ordem de Frederico II, então seu protetor.

Outro acontecimento a destacar, em razão de sua influência na sociedade francesa, é a Guerra dos Sete Anos, 1756-1763. Esse conflito, embora tenha a França como um dos protagonistas, envolveu várias nações da Europa Ocidental, adquirindo uma dimensão continental. Sua repercussão na França foi muito forte, acentuando ainda mais sua crise econômica e social.

Além dos conflitos ocorridos na Europa, outros da América, África e Ásia também foram envolvidos, em decorrência de suas relações com países europeus. Por exemplo, a França possuía colônias na América, na África e na Ásia. As relações comerciais existentes na época serviram também de referência para as reflexões de Voltaire, que estava atento à cultura dos povos que faziam parte do domínio colonial francês.

Isso fez com que fosse possível pensar na Europa com base no que ocorria na América, África e Ásia. Para Voltaire, os europeus poderiam aprender não apenas com sua própria história, mas também com a história de outros povos. Assim, a América e a Ásia se tornaram cenários para várias de suas obras, cujo foco era a situação da França e de suas instituições. É o caso de duas de suas obras literárias *Cândido* e *Zadig*.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Essa obra possui uma parte traduzida nas Seleções – Clássicos Jackson (VOLTAIRE, 1958). Sua introdução, que também fora publicada por Voltaire como obra autônoma com o título *A Filosofia da História*, foi recentemente traduzida com o mesmo título pela Martins Fontes (VOLTAIRE, 2007). O restante da obra está disponível apenas em francês e pode ser encontrada juntamente com as demais obras de Voltaire no site: <<http://gallica.bnf.fr>>, acesso em 09/07/07.

<sup>60</sup> É o que nos apresenta Sergio Milliet, no texto de apresentação ao *Memnon* ou *A Sabedoria Humana* (VOLTAIRE, 1995c, p. 99-100).

<sup>61</sup> VOLTAIRE, 1995b.



Nessa época, Voltaire morava em Genebra, na Suíça, onde mantinha uma relação tranqüila com os calvinistas. Publicou então o *Poema sobre a destruição de Lisboa*, em 1756: a mesma temática que, mais tarde, seria desenvolvida em *Cândido*, de 1759. Isso revela que Voltaire não possuía uma harmonia teórica em sua trajetória intelectual, mas sim uma sensibilidade e abertura para o que ocorria a sua volta.

Voltaire demonstrou, ao longo de sua vida, que os acontecimentos e debates que estabeleceu com outros autores alteravam seu perfil intelectual. Por exemplo, sua crença na providência divina sofreu uma reavaliação depois do terremoto de Lisboa. Esse acontecimento foi um pretexto para apresentar a questão da providência divina de forma problemática, não mais discutindo com o filósofo inglês Pope (1688-1744) como fizera em *Memnon ou a sabedoria humana*, mas enfrentando o otimismo leibniziano.

A respeito do impacto do terremoto <sup>62</sup> de Lisboa em Paris e Genebra:

No dia 1º de novembro de 1755 um maremoto inundou Lisboa. A cidade foi quase inteiramente destruída, e trinta mil pessoas morreram. O sismo também arrasou Cadiz, Tanger e Meknes. A desorganização era tão grande que a notícia do desastre só chegou a Paris e Genebra três semanas depois. Para Voltaire, como para a maioria dos seus contemporâneos bem-informados, a destruição de Lisboa teve uma profunda ressonância metafísica, cuja extensão hoje dificilmente poderíamos avaliar. Era como se as idéias de providência, justiça divina e harmonia universal, sobre as quais repousava a serenidade cotidiana, desabassem e fossem varridas (LEPAPE, 1995, p. 201).

Esse acontecimento colocou em cheque a aceitação da providência divina e fez com que Voltaire questionasse a veracidade da afirmação: “vivemos no melhor dos mundos possíveis”. <sup>63</sup>

Outro aspecto a considerar relaciona-se ao conflito religioso, que, nos dias de Voltaire, ganhou força. A revogação do Edito de Nantes em 1685, por Luís XIV, tinha possibilitado novamente uma situação de perseguição e intolerância

---

<sup>62</sup> É preciso esclarecer que Voltaire utiliza o termo terremoto, enquanto Lepape utiliza o termo maremoto. Ao longo de *Cândido ou o Otimismo* o termo que aparece é terremoto. Utilizamos duas traduções, a de J. Brito Broca, de 1958, e a de Mário Quintana, de 1995. Manteremos ao longo de nosso texto o termo terremoto.

<sup>63</sup> Essa afirmação encontra-se na “[...] teoria do mal, formulada por Leibniz, [que] concluiria assim sua tentativa de síntese sistemática de uma filosofia que concebe o mundo como rigorosamente racional e como o melhor dos mundos possíveis” (MATTOS, 1992, p. 13 – grifo nosso).

religiosa. Soma-se a isso o fato de que, em 1713, a bula papal *Unigenitus* condenava o jansenismo<sup>64</sup>. Com a bula *Unigenitus*, a situação de intolerância religiosa acentuou-se ainda mais na França, já que a monarquia francesa passou a contar com o apoio da Cúria Romana em sua censura ao jansenismo em território francês.

O conflito religioso influenciou profundamente a obra de Voltaire, sobretudo a discussão acerca da tolerância. Ele passou a discutir a tolerância como a virtude a ser aprendida e ensinada aos seus contemporâneos para que a sociedade pudesse prosperar.

Com esse entendimento, Voltaire se empenhou na defesa da família Calas. Esse episódio resultou em uma de suas obras, *Tratado sobre a Tolerância*,<sup>65</sup> em 1763.

Voltaire não esperou o processo Calas para se preocupar com a tolerância. A questão já agitava o meio em que foi criado: é notório o clima de discussões religiosas e de perseguições em que terminou, durante a juventude de Arouet, o longo reinado de Luís XIV.

Quando da morte do rei, em 1º de setembro de 1715, as prisões estavam cheias de jansenistas, pessoas muito honestas, vítimas de sua fidelidade à teologia da 'graça eficaz'. Infelizmente, Luís XIV obtivera da corte de Roma, reticente, a bula *Unigenitus*. Arouet, por sua família e círculo de amigos, vira de perto essa última tentativa de reduzir os partidários de Jansênio, de Arnauld, de Quesnel. Depois, com o advento do Regente, abrem-se as prisões, a pressão atenua-se, mas não desaparece. O século inteiro será preenchido pelos esforços do poder para sufocar ou adormecer um partido religioso, poderoso, inerradicável. O *Tratado sobre a tolerância* evoca as fases de crise desse enfrentamento prolongado. Como sói acontecer, o conflito religioso permite que tensões de outra ordem se manifestem (POMEAU, 2000, p. 7).

---

<sup>64</sup> Doutrina que tem como foco a discussão acerca da graça. Essa discussão dividira já desde o século XVI, agostinianos e jesuítas. Os agostinianos que defendiam o entendimento da graça na perspectiva de Santo Agostinho, segundo o qual o homem depende mais da graça que de sua capacidade intelectual para a escolha e a vivência do bem. Os jesuítas destacavam que o homem precisava essencialmente da razão. De acordo com eles, Deus concedera a razão ao homem o que por sua vez lhe garantiria o acerto em suas escolhas e lhe preservaria o livre-arbítrio. Os jansenistas defendiam a tese dos agostinianos e isso provocou uma grande controvérsia teológica com os jesuítas nos séculos XVII e XVIII. A Santa Sé manifestou-se com a condenação de algumas das teses jansenistas nos anos de 1642, de 1655 e de 1656, bem como com a condenação do jansenismo com a bula *Unigenitus* em 1713. Para as autoridades francesas, os jansenistas eram os responsáveis pela divisão do Estado, o que fez com que apoiassem a bula papal e perseguissem os mesmos. (PETIT ROBERT, 1993, p923)

<sup>65</sup> VOLTAIRE, 2000b.

A questão da tolerância perpassou a vida e obras de Voltaire. Desde sua juventude, a situação político-religiosa predominante na França foi marcada por inúmeros conflitos religiosos e, sobretudo, por medidas do Estado francês. Este, ao adotar e defender uma crença religiosa, tornava-se um cruel perseguidor de seus próprios cidadãos.<sup>66</sup>

Além disso, Voltaire estudou a história de outros povos, sociedades, como a chinesa e sociedades americanas, e outros períodos, como a Antigüidade e a Medievalidade. Procurou demonstrar como a tolerância esteve sempre presente nos momentos em que o processo civilizatório avançou e como os momentos de crises e de trevas foram notadamente marcados pela intolerância.

Em 1764, com base na experiência e no trabalho de composição da obra símbolo do Iluminismo francês, a *Enciclopédia*, Voltaire publicou o *Dicionário Filosófico*.

A repercussão da *Enciclopédia* tinha algo a ver com esse projeto. Na impossibilidade de controlar o incontrolável Diderot, Voltaire, de seu refúgio berlinense, no qual se jactava de poder escrever com toda liberdade, esperava ultrapassá-lo naquela área que realmente importava para ele, a das idéias. A forma breve convinha perfeitamente a seu gênio incisivo e analítico, à clareza e rapidez do seu estilo. Um livro nada volumoso, de uma erudição contida e leve, poderia ser mais adequado para levar a boa palavra ao público culto do que aqueles pesados e caros volumes da *Enciclopédia*, atravancados, no entender de Voltaire, de mil coisas aborrecidas e inúteis (LEPAPE, 1995, p. 182).

Em 1766, o *Dicionário Filosófico* foi queimado sobre o corpo do Cavaleiro de La Barre (1747-1766). Esse jovem, de apenas 19 anos, de origem nobre, foi acusado do crime de sacrilégio, por ter mutilado um crucifixo. Após tortura, foi decapitado e seu corpo queimado juntamente com um exemplar do *Dicionário Filosófico* de Voltaire.

---

<sup>66</sup> “O duque de Bourbon, primeiro-ministro, faz o jovem Luís XV declarar que o desígnio do rei da França continuava a ser o de extirpar a heresia (1724). As antigas leis voltam a vigor: pena capital contra os pastores surpreendidos no exercício de seu ministério; quanto aos protestantes presos em flagrante delito de praticar o culto, galés perpétuas para os homens, prisão perpétua para as mulheres. Houve empenho na aplicação de um código tão cruelmente repressivo” (POMEAU, 2000, p. 10).

Em sua obra, *O preço da justiça*,<sup>67</sup> Voltaire utiliza esse fato para questionar a legislação francesa, dominada ainda pelo grande poder dos eclesiásticos, assim descritos:

[...] uma espécie de gente desconhecida entre nós. Essas pessoas vestem-se de maneira diferente dos outros homens. Andam com as coxas, as pernas e os pés nus; desce-lhes a barba até a cintura, que eles cingem com uma corda; põem nas mangas o que pomos nos bolsos; nós falamos pela boca, e eles falam pelo nariz (VOLTAIRE, 20006b, p. 46-47).

Em 1767, Voltaire publicou *O Ingênuo*<sup>68</sup>, que contém uma dura crítica da situação francesa. Destaca a crise das instituições francesas e as contradições entre o que se ensina a respeito da vida social, sobretudo da religião, e o que se vive. Ainda em 1767, ele publicou também *O túmulo do fanatismo*. Nessa obra, ele se ocupa da discussão dos princípios religiosos do cristianismo. Nesse período, ocorre um acirramento de forças entre as instituições e a sociedade francesa, do qual a Advertência dos Editores da obra é bastante elucidativa:

Oferecemos uma nova edição do livro mais eloqüente, mais profundo e mais forte já escrito contra o fanatismo. [...] Suplicamos aos sábios a quem fazemos chegar essa obra tão útil ter tanta descrição quanto sabedoria e difundir a luz sem dizer por que mão esta luz lhes chegou. Deus! protegei os sábios; confundi os delatores e os perseguidores (VOLTAIRE, 2006c, p. 3-4).

Em 1768, ele publicou *O homem dos quarenta escudos*.<sup>69</sup> Nesse texto, dialoga com a fisiocracia, questionando os princípios defendidos pelos fisiocratas, sobretudo a crença de que a riqueza seria produzida exclusivamente pela agricultura e que, por isso, o imposto seria restrito à produção agrícola.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> No artigo X – Do sacrilégio, p. 45-50 (VOLTAIRE, 2006b).

<sup>68</sup> “O Ingênuo apareceu em 1767 sem nome de autor, numa edição de Utrecht que, na realidade, deve ser de Genebra. Voltaire, negando a autoria da obra, escreve a seu amigo D’Alembert: ‘Não existe esse Ingênuo, não o escrevi, não o teria feito jamais; sou inocente como uma pomba e quero ter a prudência da serpente’. Atribui a obra a um ‘tal Sr. Laurens’, autor do Compadre Mathieu. Sentia aproximar-se a tempestade. O livro foi proibido em França [...]” (MILLIET, 1995, p. 297).

<sup>69</sup> VOLTAIRE, 1995d.

<sup>70</sup> “O livro foi condenado a 24 de setembro de 1768 pelo Parlamento de Paris e a 29 de novembro pelo papa. [Segundo Milliet isso se deu em função de que] o espírito de Voltaire sobreexcede o domínio da economia política para ventilar os problemas da religião, da ciência [...], da legislação, da higiene e mesmo da literatura” (MILLIET, 1995, p. 361).

Em 1777, Voltaire publicou na França o *Comentário sobre o Espírito das Leis*.<sup>71</sup> Mesmo sendo este texto bem posterior a publicação do *Ensaio*, a crítica que faz a Montesquieu é contundente e marca a mudança de tonalidade de suas críticas, que passaram a ser mais radicais, sobretudo se comparadas as considerações presentes no *Ensaio*.

Em fevereiro de 1778, Voltaire chegou a Paris. Já adoentado recebeu diversas homenagens. No dia 30 de março, foi recebido na Sessão solene da Academia, onde sua peça *Irene* foi representada. Quando caiu acamado, pediu para se confessar e assinou uma retratação com a religião católica. Declarou que morreria nessa religião. No dia 30 de maio, morreu em Paris, sendo enterrado na abadia de *Scellières*, em Champagne.

Para encerrar nossa apresentação da vida e obra de Voltaire, destacamos o comentário de Diderot (1713-1784) sobre ele e o fazemos por dois motivos. Primeiro pela importância que também teve Diderot para o século XVIII; segundo, por ter sido Diderot um dos autores com quem Voltaire dialogou.

Não se poderia arrancar um cabelo desse homem sem fazê-lo elevar grandes protestos. Com mais de sessenta anos, é autor e, autor célebre, ainda não se acostumou às penas. Nunca se acostumará. O futuro não o corrigirá. Ele esperará a felicidade até o momento em que sua vida lhe escapar.

... Que ele nos conserve uma vida que considero a mais preciosa e mais honrada do universo. Reis, soberanos, ministros, juízes temos a todo tempo; são necessários séculos para reavermos um homem como ele.

... É Voltaire quem escreve para essa infeliz família Calas. Oh! Meu amigo, que belo uso do gênio! Esse homem deve ter alma, sensibilidade, a injustiça deve revoltá-lo e ele deve sentir atração pela virtude. Pois que representam para ele os Calas? O que pode levá-lo a interessar-se por eles? Que motivos tem para chamar a si sua defesa?

... Se houvesse um Cristo, garanto-lhes que Voltaire seria salvo (Memórias) (VOLTAIRE, 2000a, p. 197).

---

<sup>71</sup> VOLTAIRE, 2001. A tradução que dispomos contém também *O comentário sobre o livro Dos delitos e das penas* e *O comentário ao Contrato Social*.