

A RELIGIÃO RACIONALISTA DE VOLTAIRE

RATIONALIST RELIGION OF VOLTAIRE

*Julio Cezar Lazzari Junior*¹

Resumo: O intuito deste artigo é responder: qual a religião de Voltaire? O filósofo teria um modelo de religião a propor? Como sabemos que a resposta é positiva, trabalhamos com as principais obras de Voltaire para entender quais são os fundamentos mais importantes de sua religião, quais são as questões que mais aparecem nas obras do filósofo e como elas são respondidas. Para isso, apresentaremos a relação das ideias de Voltaire com o cristianismo vigente em sua época, e a posição do filósofo a respeito de Deus, da alma e do livre-arbítrio, bem como o modelo de religião proposto pelo autor do *Cândido*.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Deus. Alma. Livre-arbítrio.

Abstract: The aim of this article is to answer: what is the religion of Voltaire? Does the philosopher have one religious model to propose? Since we know that the answer is affirmative, we analyze Voltaire's main works, in order to understand what the most important bases of his religion are, what the questions that most appear in his works are, and how these questions are answered. So, we will present the relationship between Voltaire's ideas and the Christian religion of his time, and what our philosopher thinks about God, soul and free will. We will present, too, what is the religion model of Voltaire.

Keywords: Religion. Christianity. God. Soul. Free will.

* * *

Introdução

No presente artigo, começamos apresentando a crítica de Voltaire ao cristianismo, em especial ao Catolicismo Romano, com o intuito de entender o modelo de religião que o filósofo rejeita, para, a partir daí, começarmos a trilhar o caminho até chegar ao modelo de religião que ele defende.

Como partimos daquilo que Voltaire *demole*, isto é, da religião que ele entende não ser viável por ser intolerante e irracional, começamos a verificar o que ele *põe no*

¹ Bacharel em teologia (FALES). Tecnólogo em comunicação em marketing (Fac. Interamérica). Pós-graduado em marketing internacional (Uninove). Pós-graduado em ciências da religião (PUCSP). Mestre em filosofia (USJT). E-mail: julio_lazzari@ig.com.br

lugar, ou seja, após *destruir*, o que ele *constrói*? Assim, analisaremos um dos principais pilares da religião voltairiana, que é a concepção de Deus que o filósofo defende.

Seguindo a nossa trilha, veremos qual opinião o filósofo tem sobre a alma humana, também uma das questões mais importantes para Voltaire. Analisaremos como o autor do *Cândido* problematiza a ideia da existência de uma substância espiritual, isto é, a concepção dualista, e também como ele, apesar de tudo o que escreveu contra a existência da alma, suspendeu o juízo sobre a questão.

Depois, abordaremos também outra questão de grande relevância na obra de Voltaire, que é o problema da liberdade humana. A vontade humana é livre ou é causada? Há um determinismo ou não? Veremos como o filósofo defendeu opiniões diferentes em algumas de suas obras mais relevantes.

Por fim, após trabalharmos com as questões mais relevantes que formariam a religião de Voltaire, concluímos o artigo com o modelo prático da religião do patriarca de Ferney, isto é, como deve ser esta religião em suas relações com o Estado e com a sociedade, e quais são as suas ideias principais.

1. Crítica de Voltaire ao cristianismo

A nossa pesquisa, que visa responder a questão sobre qual seria a religião de Voltaire, se inicia com a crítica do filósofo ao cristianismo como um todo, principalmente ao Catolicismo Romano, embora também se direcione para os segmentos que daí se derivam, como os movimentos protestantes. O nosso objetivo é começar a entender qual seria a religião de Voltaire a partir de um modelo que ele rejeita, isto é, contrário ao que ele defenderá como o melhor.

A citação seguinte, de Ernst Cassirer, nos informa sobre a visão iluminista acerca da religião, o que nos dá uma indicação sobre o porquê do cristianismo ter sido rejeitado por muitos pensadores no século XVIII:

[No Século das Luzes] a religião não deve ser mais algo a que se está submetido; ela deve brotar da própria ação e receber da ação suas determinações essenciais. O homem não deve ser mais dominado pela religião como por uma força estranha; deve assumi-la e criá-la ele próprio na sua liberdade interior. (CASSIRER, 1994, p. 225).

Não haveria compatibilidade entre uma religião como o cristianismo, baseada na revelação, e uma religião a que o homem não se submete, que ele mesmo cria a partir de sua “liberdade interior”. Já que Voltaire está dentro desse contexto intelectual, podemos começar a compreender porque ele, como um homem que vive o espírito iluminista, entende que o cristianismo deve ser substituído por uma religião natural.

Vejamos o comentário de Pierre Lepape sobre o conflito das ideias de Voltaire e a cosmovisão cristã, em especial a Igreja Católica:

Ora, quem dirigia as consciências, quem formava os espíritos, quem desempenhava na França todas as tarefas do ensino e tinha nas mãos o essencial dos meios de informação, formação e reflexão? A Igreja. A filosofia, tal como era concebida por Voltaire e seus contemporâneos, só podia ser pensada em termos de concorrência com a propaganda religiosa. Não podia pensar em fazer avanços a não ser ocupando o território no qual a Igreja havia se instalado séculos antes. Livro contra livro, ensinamento contra ensinamento, controle contra controle das instituições. (LEPAPE, 1995, p. 97).

Em outras palavras, não haveria lugar para a Igreja Católica e para a filosofia de Voltaire e de muitos de seus contemporâneos conviverem juntas. Era preciso que houvesse um conflito entre ambas, que a filosofia iluminista entrasse em choque com a cosmovisão judaico-cristã. Por isso, Voltaire atacará constantemente o cristianismo de um modo geral, principalmente seu livro sagrado, a Bíblia, e sua intolerância contra aqueles que têm opiniões diferentes dos seus dogmas.

Para ser bem-sucedido em sua crítica, o filósofo tenta apresentar a Bíblia como um livro absurdo, cheio de contradições e atrocidades. Se ele consegue demonstrar o que pretende, o cristianismo estaria destituído do seu principal pilar. Voltaire fala do dilúvio bíblico, em sua obra *Deus e os homens*:

Os judeus não podem ter imaginado o dilúvio universal, a não ser depois de terem ouvido falar de alguns dilúvios particulares. Como não tinham o menor conhecimento do globo, tomaram a parte pelo todo, e a inundação de uma pequena região pela inundação da terra inteira. (VOLTAIRE, 2000, p. 97).

O autor do *Cândido* problematiza a ideia de um dilúvio universal com o argumento de que os judeus não conheciam todo o planeta e, por isso, universalizaram um dilúvio local. Não são isso, mas teriam ouvido falar de outros dil vios para, então,

criar sua própria narrativa. Com isso, o dilúvio bíblico seria uma mera cópia adaptada de outros textos, produzidos por outros povos.

O filósofo também foca sua crítica nos relatos de guerras, que contêm cenas violentas, narrados no Antigo Testamento, bem como em outros episódios que o escandalizaram. Histórias como a dos hebreus invadindo Jericó e efetuando uma matança de homens, mulheres e crianças (Cf. VOLTAIRE, 2007, p. 179), os crimes cometidos pelo rei Salomão (Cf. VOLTAIRE, 2006, p. 34), os homicídios cometidos pelo rei Davi (Cf. VOLTAIRE, 2000, p. 185) e outras histórias demonstrariam que a Bíblia não poderia ter sido inspirada pelo Ser supremo que Voltaire concebia, que suas inúmeras narrativas recheadas de violência e absurdos apenas revelariam o caráter humano do livro sagrado de judeus e cristãos.

Não só a Bíblia não passaria no teste da razão, como o próprio cristianismo seria uma religião intolerante, daí a necessidade de se implantar uma religião racional e que preze pela tolerância. O patriarca de Ferney diz o seguinte:

A discórdia foi o berço da religião cristã e será provavelmente seu túmulo. Desde que os cristãos existem, eles insultam os judeus, seus pais; insultam os romanos, sob cujo império vivem; insultam a si mesmos reciprocamente. Mal predicaram Cristo, acusam-se uns aos outros de anticristos. (VOLTAIRE, 2000, p. 160).

A discórdia, os conflitos, a intolerância, seriam características que fazem parte do cristianismo desde o seu nascimento, isto é, são parte de sua essência. Os cristãos não teriam conseguido viver em paz com ninguém, seja com os judeus, com os romanos ou consigo mesmos. Nasceram na intolerância, morreriam pela intolerância, destruindo a si mesmos.

Vladimir Mota comenta a respeito da militância de Voltaire contra o fanatismo:

Com esse fim de libertar a humanidade do que impede seu bem-estar, é preciso esmagar todo fanatismo praticado pelas igrejas constituídas, que gera intolerância ante a opinião divergente, levando os homens a se perseguirem, provocando guerras sangrentas; a infame é também a ignorância que conduz a humanidade a práticas cruéis e mantém preconceitos do passado. (MOTA, 2010, p. 46).

A frase “esmagai a infame” se torna uma espécie de slogan de Voltaire contra o fanatismo, contra a ignorância e também contra a própria Igreja Católica, que representaria estas coisas negativas, as quais impediriam o progresso da humanidade. O

objetivo do autor do *Cândido*, assim, é esmagar, vencer, substituir o cristianismo por uma religião racional e tolerante.

Apesar de sua guerra contra o cristianismo e de sua vontade de “esmagá-lo”, o filósofo, em outros textos, defende a necessidade da pluralidade religiosa como um meio de não haver intolerância (Cf. VOLTAIRE, 1978a, p. 11). A experiência que Voltaire teve na Inglaterra o fez ver que o convívio pacífico entre as religiões era algo possível e desejável para uma sociedade racional (Cf. TURNOVSKY, 2010, p. 43). De qualquer forma, como veremos ao longo deste artigo, o modelo de religião do patriarca de Ferney tem seus fundamentos diferentes do cristianismo e, assim, seu desejo é que este seja substituído por sua religião, baseada na razão.

2. O Deus de Voltaire

Apesar de ter rejeitado a cosmovisão do cristianismo, o nosso filósofo não era ateu. Ele acreditava e defendia a existência de um Ser supremo, causa de todas as coisas que existem, origem de todas as leis naturais presentes no universo. Todavia, a existência de Deus não seria demonstrada pela fé ou pela revelação, mas pela razão.

Vejamos as palavras do filósofo a respeito:

A mesma força de nosso entendimento que nos fez conhecer a aritmética, a geometria, a astronomia, que nos fez inventar as leis, também nos fez, portanto, conhecer Deus (...) não é necessária uma revelação para compreender que o homem não se fez a si mesmo e que dependemos de um Ser superior, qualquer que seja. (VOLTAIRE, 2000, p. 9).

Note o leitor que o autor do *Cândido* compara o nosso conhecimento da existência de Deus com o que sabemos de aritmética, geometria e astronomia, isto é, o conhecimento de Deus seria algo racional, possível de ser demonstrado. O que o faz chegar a essa conclusão, na citação analisada, é que o homem não é a causa de si mesmo, dependendo, assim, de um Ser superior que o fez.

O Deus de Voltaire também teria dado uma moral à humanidade, como ele expressa em *O filósofo ignorante*:

A moral parece-me tão universal, tão calculada pelo Ser universal que nos formou, tão destinada a servir como contrapeso a nossas paixões funestas e a aliviar as penas inevitáveis desta curta vida, que, desde

Zoroastro até Lorde Shaftesbury, vejo todos os filósofos ensinarem a mesma moral, embora todos tenham idéias diferentes sobre os princípios das coisas. (VOLTAIRE, 1978d, p. 322).

Assim como Deus, a moral seria universal, calculada pelo Ser supremo. A ideia dela ter sido calculada demonstra que foi dada na medida certa para que o homem tenha uma vida equilibrada, balanceando sua moral com suas paixões. A moral de Voltaire é uma “lei natural” que “nos faz sentir a justiça”, e esta justiça é o que parece ser aceito como tal por todo o mundo (Cf. VOLTAIRE, 1978c, p. 230).

O Deus de Voltaire, embora causador de tudo o que existe, doador de uma moral para que o homem viva bem, não se relacionaria com o nosso mundo, não interferiria em sua vida. Vejamos o que ele fala acerca de milagres, em sua obra *A filosofia da história*:

Quem não é iluminado pela fé encara um milagre unicamente como uma contravenção às leis eternas da natureza. Não lhe parece possível que Deus altere sua própria obra; sabe que tudo no universo está ligado por elos que nada pode romper. Sabe que, sendo Deus imutável, suas leis também o são; e que uma roda da grande máquina não pode parar sem que a natureza inteira sofra com isso. (VOLTAIRE, 2007, p. 151).

A ausência de milagres demonstraria que Deus não poderia intervir em sua obra. Se as leis divinas são eternas e imutáveis, o milagre seria uma violação a tais regras. O universo é visto como uma grande máquina, onde todas as peças estão ligadas e nada pode ser tirado do seu lugar, sob pena de toda a natureza sofrer os efeitos de uma pequena interferência. Se o Deus de Voltaire é assim, então ele não interfere naquilo que acontece na vida humana e, desta forma, o homem não pode orar a ele para pedir nada, visto que está sujeito às leis eternas e imutáveis já estabelecidas. Como diz Rodrigo Brandão, “... o Deus de Voltaire é o velho deus frio e distante dos filósofos, criador, mas distante de sua obra e despreocupado com o seu andamento.” (BRANDÃO, 2008, p. 19-20).

A posição de Voltaire, todavia, passou por certo desenvolvimento ao longo de sua vida. A questão da providência divina aparece em dois importantes contos do filósofo, *Zadig* e *Cândido*. Em ambos, o tema do sofrimento e dos infortúnios gratuitos pelos quais passam os homens é presente do começo ao fim. No *Zadig*, todavia, ainda que não de maneira categórica, Voltaire trabalha com a possibilidade de haver uma

providência que faz com que o mal um dia resulte em bem, possibilidade esta que aparece na fala do anjo Jesrad (Cf. VOLTAIRE, 2005, p. 140-145). Já no *Cândido*, tal ideia é completamente abandonada e a tentativa de explicar o mal no mundo é zombada do início ao fim do conto. Pangloss, o filósofo que tenta fazer do sofrimento humano parte de um plano divino onde tudo culminaria em bem, foi criado por Voltaire para não ser levado a sério, já que ignora as evidências do sofrimento e se recusa a mudar de opinião, mesmo diante dos fatos (Cf. VOLTAIRE, 1998, p. 133).

Vejamos o comentário de Rodrigo Brandão a respeito:

Sem dúvida que comparado ao *Cândido*, *Zadig* está mais próximo do otimismo de Leibniz e Pope, pois, além da presença de um plano providencial em *Zadig* e de sua ausência em *Cândido*, os personagens encarregados de encarnar a mensagem otimista em cada conto têm valores diferentes. Enquanto Pangloss é risível aos olhos do leitor, Jesrad desperta o sentimento ambíguo de respeito e desconfiança. Em *Zadig*, Voltaire se aproxima do otimismo, mas mantendo suas dúvidas, um movimento cheio de hesitações, enquanto que, no *Cândido*, reconhecemos um afastamento completo, justamente pela ausência do nível providencial na narrativa. (BRANDÃO, 2008, p. 139).

Em suma, o comentário de Brandão resume bem as duas perspectivas presentes nos dois contos: uma trabalha com a possibilidade de haver uma providência e outra nega, com zombaria e bom-humor, qualquer explicação para o sofrimento humano. Assim, entendemos que o Deus de Voltaire é possível de ser provado pela razão, deu uma moral à humanidade, mas esta não deve esperar qualquer interferência ou milagre da parte do Ser supremo.

3. A alma em Voltaire

A questão da alma em Voltaire é uma das mais relevantes em suas obras, e o debate acerca do assunto é visto em momentos diferentes de sua vida, o que demonstra que saber se o homem possuía ou não uma substância espiritual era de grande relevância para o autor do *Cândido*. Como veremos a seguir, em boa parte de suas obras o filósofo problematiza a concepção de que temos uma alma espiritual, usando argumentos variados, os quais tentaremos expor neste artigo.

Um dos argumentos de Voltaire contra a ideia dualista é se perguntar como o ser humano continuará a sentir, após a morte, sem os cinco sentidos, isto é, como é possível

ouvir, enxergar, cheirar, etc, se o corpo responsável por essas funções se desfará. Vejamos o que ele comenta em seu *Dicionário filosófico*, no verbete “alma”:

Não se ergueram menos sistemas a discutir o modo como a alma sentirá quando abandonar o corpo através do qual sentia, como poderá ouvir sem orelhas, cheirar sem nariz e apalpar sem mãos; e se o corpo que reocupará depois será aquele que tinha aos dois anos ou aos oitenta; como o *eu*, a identidade da própria pessoa subsistirá (...) Nunca mais acabaríamos, se quiséssemos enumerar todos os extravagantes dislates que a coitada da pobre alma humana imaginou sobre si própria. (VOLTAIRE, 1978c, p. 91).

O número considerável de sistemas que se ergueram para discutir a questão, segundo Voltaire, nos sugere que este problema é bastante relevante no debate acerca da natureza da alma e de sua possível sobrevivência após a morte biológica, e que também havia dificuldades, do ponto de vista da razão, em superá-lo. Uma dessas dificuldades é entendermos como é possível sentir sem os sentidos, enxergar sem os olhos, cheirar sem nariz, tocar sem as mãos. O filósofo questiona até mesmo como se daria a ressurreição dos corpos ao perguntar, retoricamente, qual corpo esta alma reocupará, ou seja, para qual corpo ela voltará? Para o corpo que habitava quando tinha dois anos, oitenta, quinze? O objetivo, sem dúvida, é encontrar dificuldades para a sobrevivência da alma e para uma possível ressurreição.

Outro argumento usado por Voltaire para negar que o dualismo da substância é a suposta falta de evidência de uma dependência que o corpo teria da alma. Se o corpo está doente, um suposto espírito nada poderia fazer em favor dele. E Voltaire também não via sentido em termos um espírito que comandaria as nossas ideias e o corpo administrando as funções físicas. Assim ele se expressa acerca do assunto no *Dicionário filosófico*, no mesmo verbete, “alma”:

Chegados aqui, dissei-me de boa fé: essa força, essa capacidade de sentir e de pensar, é a mesma que vos faz digerir e andar? Confessais que não, porque a vossa inteligência pode cansar-se e ordenar ao estômago: *Digere!*, que ele nada fará se estiver doente; é em vão que o vosso ser imaterial mandaria aos pés que caminhassem, porque não darão um passo se sofrerem de gota. (VOLTAIRE, 1978c, p. 90).

“Essa capacidade”, citada no texto acima, seria uma alma responsável pelo pensamento, a qual também controlaria toda a vida humana, todas as funções biológicas. Voltaire acha tal ideia frágil ao partir do princípio que, se um membro do

corpo estiver doente e não funcionar enquanto não estiver são, onde apareceria tal alma supostamente autônoma que coordena o corpo físico? Como o corpo teria uma alma independente se não consegue andar com uma perna quebrada?

Outra maneira de Voltaire problematizar a idéia da existência de uma alma espiritual é o chamado paralelo homem-animal, que os materialistas do século XVIII utilizavam. Para eles, se os animais sentem, comem, bebem, andam, adoecem e têm funções tão semelhantes às do homem, por que então o homem precisa de uma substância imaterial para realizar tudo isto, enquanto os animais não? Vejamos Voltaire expressando esta ideia no *Tratado de metafísica*:

Vejo que em toda a natureza os mesmos efeitos supõem uma mesma causa. Assim, julgo que a mesma causa age nas bestas e nos homens proporcionalmente aos seus órgãos, e creio que este princípio comum aos homens e às bestas é um atributo dado por Deus à matéria. (VOLTAIRE, 1978b, p. 73).

Assim, a diferença entre homens e animais não seria uma substância espiritual, mas a complexidade biológica, já que seria a natureza dos órgãos que distinguiria humanos de animais. Maria das Graças de Souza corrobora como o argumento era usado no século XVIII pela tradição materialista:

Tanto para Voltaire como para os materialistas, a discussão do paralelo entre o homem e os animais passa pela crítica ao conceito de animal-máquina de Descartes. A observação purificada de preconceitos metafísicos demonstra que os animais, como o homem, possuem percepções, sentimentos e mesmo um determinado nível de organização de idéias. A partir desta observação, existem duas possibilidades coerentes: ou atribuímos também aos animais uma alma ou a recusamos ao homem. (SOUZA, 1983, p. 22).

Portanto, para Voltaire o princípio que gera a vida, que opera em todos os seres vivos, não seria uma substância espiritual. Portanto, se os efeitos são os mesmos (as ações em comum que os homens têm com os animais), as causas são as mesmas (o princípio da vida é material para homens e animais). Entre atribuir uma alma aos animais e recusá-la ao homem, o nosso filósofo preferiu a segunda opção.

Apesar de sua crítica à existência da alma, pensando alma como substância espiritual, o filósofo não ousou ir muito além disso. Em sua obra *O filósofo ignorante*, Voltaire afirma que o homem não tem sequer uma “leve ideia da substância” de que é feita a alma (Cf. VOLTAIRE, 1978d, p. 302), agora pensando alma não como

substância espiritual, mas como princípio vital (Cf. VOLTAIRE, 1978c, p. 89). O homem está condenado a permanecer nas trevas de sua ignorância acerca de sua própria natureza.

Não só isso, mas em um conto de 1775, *A história de Jenni*, Voltaire parece suspender o juízo sobre a questão ao chegar a admitir a possibilidade do homem ter uma alma que sobrevive à morte e que pode ser recompensada por Deus, o que é demonstrado pelo diálogo entre Birton, um ex-ateu, mas ainda materialista, e Freind, que representa o homem sábio (Cf. VOLTAIRE, 2005, pp. 673-674).

Maria das Graças de Souza comenta sobre a mudança de postura do filósofo:

Através do discurso de Birton, Voltaire enumera cuidadosamente as razões que poderiam fundamentar o ateísmo. Sucessivamente, Birton critica o argumento deísta da ordem do universo, assinala nossa ignorância absoluta em relação a um suposto ser supremo, e, por último, utiliza contra o deísmo de Freind o argumento dos defeitos do mundo e da existência do mal. Para Freind, a natureza inteira é arte, supondo pois um artesão. Para explicar o mal físico, Freind recorre às leis gerais impressas por Deus na natureza e é exatamente por tê-las criado que Deus não interfere mais diretamente na criação. Por outro lado, o mal moral se explica pelo conceito de liberdade do homem. Finalmente, Freind recorre à idéia da possibilidade da sobrevivência do homem depois da morte, num lugar de recompensa para os justos, argumento tantas vezes criticado por Voltaire em outros contos. (SOUZA, 1983, p. 128).

Ao ler a explicação da autora, onde ela cita os argumentos de Birton e as respostas de Freind, temos bons indícios para crer que, para Voltaire, ao menos nesta obra, o materialismo se tornou sinônimo de ateísmo. Pensamos assim porque Birton era ateu e materialista. Um personagem só representa as duas coisas. Primeiro Freind precisou convencê-lo da existência de Deus, depois da bondade divina mesmo com a existência do mal e, por fim, da possibilidade da imortalidade da alma. Acerca das duas primeiras afirmações Freind foi claro, defendendo categoricamente que Deus existe e que é bom. Acerca da terceira ele apenas suspendeu o seu juízo, se recusando, todavia, a negar a imortalidade da alma. E esta postura, sem dúvida, é uma mudança nítida de Voltaire em relação a outras de suas obras.

4. Voltaire e a liberdade metafísica

Neste momento, trataremos da questão da liberdade metafísica em Voltaire, isto é, de sua abordagem acerca do livre-arbítrio humano, da discussão se o homem tem uma vontade livre ou não, se ele é determinado a agir por forças interiores ou exteriores ou se age livremente.

Veremos que Voltaire não defende o mesmo ponto de vista em toda a sua vida, pois há nítida mudança de opinião nos textos do filósofo. Vejamos qual é a definição voltairiana de “liberdade” em seu *Tratado de metafísica*, datado de 1736:

Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo sua vontade. Se supuséssemos sua vontade determinada necessariamente, dizendo que teve necessidade de querer o que fez, cairíamos num absurdo tão grande quanto se disséssemos “há um Deus” e “não há um Deus”, pois se Deus fosse determinado necessariamente não seria mais agente, seria paciente e não seria mais Deus. (VOLTAIRE, 1978b, p. 76).

A concepção de liberdade do filósofo, nesse momento de sua vida, se limita ao indivíduo agir conforme sua vontade, que seria o mesmo tipo de liberdade que Deus possuiria. Voltaire não questiona a origem da vontade, o que a causaria, mas apenas se limita a dizer que em Deus a vontade causada, determinada, seria um absurdo e, já que o homem possui o mesmo tipo de liberdade que Deus possui, então, consequentemente, uma vontade causada também seria absurda no homem.

Vejamos, por outro lado, o que o filósofo afirma sobre a liberdade em sua obra *O filósofo ignorante*, datada de 1766, portanto escrita trinta anos depois do *Tratado de metafísica*:

Ser verdadeiramente livre é poder. Quando posso fazer o que quero, eis minha liberdade; mas quero necessariamente aquilo que quero, pois de outro modo eu quereria sem razão, sem causa, o que é impossível. Minha liberdade consiste em andar quando quero andar, desde que não sofra de gota. (VOLTAIRE, 1978d, p. 304).

Portanto, ser livre, para o filósofo, é o homem fazer o que quiser, o que concorda com a definição apresentada no *Tratado de metafísica*. Se faço o que quero, sou livre. Contudo, ele apresenta dois empecilhos nesta afirmação, que não estavam presentes no *Tratado de metafísica*: 1. Embora ser livre consista em se fazer o que se quer, o querer tem uma causa, o que faria o querer não ser livre; 2. A vontade é restrita por fatores físicos. Ele ratifica estas ideias no *Dicionário filosófico*, escrito a partir de

1752 e publicado em 1764, no verbete “liberdade (Da)”: “A vossa vontade não é livre, são-no as vossas ações. Sois livre de fazer quando tiverdes o poder de fazer.” (Voltaire, 1978c, p. 238). O filósofo sabia que, quando não houvesse impedimentos maiores do que sua vontade, como o cego querer enxergar, por exemplo, o homem poderia fazer o que quisesse. Além disso, Voltaire conclui que a vontade humana não é livre.

Voltemos aos argumentos do patriarca de Ferney favoráveis à liberdade humana, agora em sua obra *Elementos da filosofia de Newton*, datada de 1738:

Tenho uma paixão violenta, mas meu entendimento conclui que devo resistir a ela. Ele me representa um maior bem na vitória do que na subordinação ao meu gosto. Este último motivo supera o outro e combato meu desejo por minha vontade. Obedeço necessariamente, mas de bom grado, à ordem da razão. Faço não o que desejo, mas o que quero, e neste caso sou livre, com toda a liberdade da qual uma tal circunstância pode me deixar suscetível. (VOLTAIRE, 1996, p. 39).

Voltaire contempla a luta do homem contra si mesmo como evidência de que há livre-arbítrio, pois estaria em poder do ser humano tomar a decisão final. O entendimento mostra que resistir à paixão é melhor, e o homem se submete livremente ao seu entendimento. Reforçamos que nessa época o nosso filósofo ainda não tinha sido convencido pelo argumento da vontade causada por um agente externo ao homem, o qual lhe tiraria o livre-arbítrio.

Vejamos agora, com o intuito de estabelecer um paralelo entre as opiniões opostas do filósofo para que o leitor possa comparar, o que ele fala sobre o homem lutando contra os seus desejos, em sua obra *O filósofo ignorante*:

Minha liberdade consiste em não fazer uma ação má quando é representada por meu espírito como necessariamente má; em subjugar uma paixão quando meu espírito faz-me senti-la como perigosa, e quando o horror dessa ação combate poderosamente meu desejo. Podemos reprimir nossas paixões, como já anunciei no capítulo XI, mas nesse caso não somos livres nem ao reprimir nossos desejos nem ao nos deixarmos arrastar por nossas inclinações, visto que em ambos os casos seguimos irresistivelmente nossa última idéia, e esta é necessária; portanto, faço necessariamente o que ela me dita. É estranho que os homens não estejam contentes com essa porção de liberdade, isto é, com o poder que receberam da Natureza para fazer o que quiserem em muitos casos. (VOLTAIRE, 1978d, pp. 304-305).

O autor do *Cândido* começa afirmando que a liberdade consiste em não fazer uma má ação quando o nosso espírito julga tal ação má. Em outras palavras, eu sou livre

para não matar uma pessoa porque a minha consciência diz que matar uma pessoa é uma ação má. Ou, na continuação da citação, a liberdade consiste em vencermos uma paixão, um desejo que nosso espírito julga perigoso ou horroroso. Todavia, seja qual for a decisão que o sujeito tome, ele não é livre, pois a sua “última ideia”, aquela que ele segue antes de agir, seria irresistível, e o leva a fazer o que deve fazer, seja o bem, seja o mal. Portanto, o leitor percebe a mudança de postura de Voltaire sobre o assunto.

John Gray corrobora a forma como Voltaire se posicionou, com o passar do tempo, a favor da visão determinista:

À medida que envelhecia, Voltaire se inclinava cada vez mais para o determinismo, talvez por achar que este decorria da cosmovisão científica de Newton. Não parece ter percebido nenhuma tensão entre seu determinismo perante os seres humanos e seu compromisso político com a emancipação da humanidade. No entanto, a visão científico-determinista da natureza, a que era cada vez mais simpático, não oferecia apoio algum aos ideais humanitários de Voltaire. Como bem notou o marquês de Sade, uma visão amoral e determinista da natureza pode sancionar tanto a tortura, a escravidão e o crime quanto a liberdade, o afeto e a solidariedade humana. (GRAY, 1999, p. 45).

Ao contemplar o mundo como uma grande máquina, onde tudo é feito de causa e efeito, não houve outra alternativa para Voltaire senão enxergar a mente humana da mesma maneira, como um mero efeito das leis universais. Como bem observa Gray, o nosso filósofo não demonstra ver conflitos entre sua militância em prol da liberdade humana e o seu determinismo. O grande perigo desta visão não é justificar apenas a tortura, a escravidão ou o crime, mas justificar qualquer coisa. Se a natureza é que manda em tudo, então tudo pode ser justificado sob este pretexto, mesmo as coisas mais terríveis e abomináveis.

Portanto, entendemos que Voltaire escreve algumas de suas primeiras obras defendendo o livre-arbítrio, mas suas posições mudaram com o passar do tempo, e suas obras posteriores demonstram que o patriarca de Ferney passou a ser um forte defensor da teoria determinista.

5. A religião em Voltaire

Após termos tratado da relação do nosso filósofo com a visão judaico-cristã, da sua crítica à Bíblia e à intolerância do cristianismo, da sua defesa da existência de Deus

e da sua rejeição ao ateísmo, da questão da alma e do livre-arbítrio, chegamos, enfim, ao que seria a religião de Voltaire. Na verdade, a religião de Voltaire é um pouco de cada coisa que tratamos até então neste artigo. Agora, exporemos como seria o modelo prático da religião voltairiana, como a religião do filósofo deveria ser, quais são seus fundamentos mais importantes.

Como o cristianismo para Voltaire é uma religião intolerante, nada mais natural do que o nosso filósofo entender que o modelo ideal de religião exija que as religiões sejam submetidas ao Estado, visto que só assim uma sociedade poderia viver com justiça, sem abusos. O Estado laico seria um requisito fundamental na construção de uma sociedade livre e tolerante, onde as opiniões sobre teologia não serviriam de causa para oprimir o próximo. O patriarca de Ferney diz isso claramente em seu *Dicionário filosófico*, no verbete “leis civis e eclesiásticas”: “Que todos os eclesiásticos sejam submetidos, em todas as circunstâncias, ao governo, pois são súditos do Estado.” (VOLTAIRE, 1978c, p. 235). Will Durant comenta sobre este desejo de Voltaire: “O primeiro passo para a saúde social era a destruição do poder eclesiástico, no qual a intolerância tinha a sua raiz.” (DURANT, 1996, p. 231). Desta forma, o modelo ideal de religião de Voltaire teria por trás de si um modelo ideal de sociedade.

John Gray comenta sobre a visão de Voltaire acerca do assunto:

Voltaire era um relativista político. E, ao mesmo tempo, um liberal. Tentava limitar a arbitrariedade do poder político sujeitando-o à lei. Acima de tudo, queria que o poder do Estado não ficasse a serviço de doutrinas ambiciosas como o Cristianismo. (GRAY, 1999, p. 47).

Para Gray, Voltaire não tinha um modelo político específico como o melhor. Contudo, o poder secular deveria ser sujeito às leis e o cristianismo deveria se submeter ao Estado. Desta forma, nem o Estado nem a igreja abusariam do poder, pois teriam que se submeter às leis. Não haveria progresso enquanto a religião cristã, com seus abusos e intolerância, continuasse a impor aos homens as suas regras. Para Gray, as ambições do cristianismo impediam que Voltaire visse outra posição para a religião que não a de súdito do Estado. Voltaire ratifica: “Que os magistrados, os trabalhadores e os padres paguem igualmente os encargos do Estado, pois todos pertencem igualmente ao Estado.” (VOLTAIRE, 1978c, p. 235). A religião deveria estar sob a autoridade do Estado e um dos símbolos de tal submissão seria os líderes religiosos receberem igual tratamento aos demais cidadãos, pois são iguais a eles.

Além de defender uma religião sujeita às leis do Estado, não acima delas, o filósofo, como antecipamos anteriormente, entende que a religião deve ser natural, não baseada em supostas revelações ou livros sagrados. Vejamos o que o filósofo define por religião natural: “Entendo por religião natural os princípios de moral comuns ao gênero humano.” (VOLTAIRE, 1996, p. 43). “A religião natural não é outra senão esta lei conhecida em todo o universo: *faz o que gostarias que te fosse feito.*” (VOLTAIRE, 1996, p. 44). Nas duas citações selecionadas acima, Voltaire não fala de uma relação vertical, do homem com Deus, mas horizontal, do homem com o homem. Na opinião de Vladimir Mota, a religião natural é, em Voltaire, “... uma religião fundada nas leis naturais inscritas nos homens por Deus.” (MOTA, 2010, p. 128).

Voltaire trata mais do assunto: “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.*” (VOLTAIRE, 2000, p. 186). Podemos compreender, sem maiores problemas, que Voltaire quer uma religião horizontal, voltada para o relacionamento com o próximo, para a justiça, para a tolerância. Seu destaque à palavra “homens” demonstra que os mandamentos da religião devem se dirigir para o bem-estar da sociedade. Todavia, a relação com Deus fica em aberto nos textos de Voltaire.

O patriarca de Ferney reforça o lado objetivo da sua religião, como um meio de produzir uma sociedade boa para se viver:

A religião natural mil vezes impediu os cidadãos de cometerem crimes. As almas bem nascidas não os desejam cometer; as almas ternas vêm-nos com terror, tendo presente a imagem de um Deus justo e vingador. A religião artificial encoraja, porém, a todas as crueldades perpetradas em bando, conjuras, sedições, assaltos, emboscadas, ataques de surpresa, pilhagens, morticínios. Todos marcham alegremente para o crime, sob a bandeira do seu santo. (VOLTAIRE, 1978c, p. 202).

Ao falar tanto da “religião natural” como da “religião artificial”, Voltaire as associa a cometer ou deixar de cometer um crime. Ou seja, sua “religião natural” tem o objetivo de promover a paz e a justiça entre os homens. Onde Deus entra neste sistema? Em lugar algum, a não ser como um Ser supremo que é a causa de tudo, mas que se importa tanto com suas criaturas como um navegador se importa com os ratos em um navio (Cf. VOLTAIRE, 1998, pp. 134-135). Em suma, ainda que tenhamos demonstrado por meio de seus textos que Voltaire não era ateu, na prática não havia

muita diferença entre o seu deísmo e o ateísmo, visto que um grupo não crê em Deus e o outro crê em um Deus que não interfere na vida do homem.

John Gray fala sobre o objetivo de Voltaire com sua religião:

O objetivo da “filosofia” de Voltaire não era promover a pesquisa e muito menos defender o ceticismo: era fundar um novo credo. Desejava substituir a religião cristã pela crença humanista do Iluminismo. (GRAY, 1999, p. 7).

Sem entrar na discussão sobre o ceticismo em Voltaire citado por Gray, os textos do filósofo que estão sendo analisados concordam com este comentário, pois o objetivo de Voltaire é promover uma religião horizontal, que envolva o convívio pacífico entre os homens, que promova a razão. O filósofo confirma: “O nosso [dever] é ser inviolavelmente apegados a nossa feliz constituição, amar a Deus, a verdade e nossa pátria, e dirigir ao Deus pai de todos os homens nossas preces por todos os homens.” (VOLTAIRE, 2000, p. 181). Destacamos as palavras “constituição” e “pátria”. Mais uma vez Voltaire pensa na ordem social, nas leis, nos homens, religiosos ou não, se submetendo à legislação para o bem de todos. Todavia, parece ser problemática a afirmação do patriarca de Ferney ao falar em dirigir a Deus as nossas preces, pois não é racional orar a um Deus que não responde, não interfere, não faz nada além daquilo que já criou. Ainda que estas preces fossem de agradecimento incessante, como Voltaire pinta os homens de Eldorado no *Cândido*, ainda assim seria um relacionamento unilateral, que partiria apenas do homem.

Considerações finais

A crítica de Voltaire ao cristianismo foi constante em suas obras e sua postura permaneceu até o fim de sua vida. Sua defesa da existência de Deus também não parece ter sido abalada ou modificada por argumentos contrários. Contudo, a abordagem sobre a alma e sobre a liberdade humana, como pudemos brevemente ver neste artigo, passou por transformações ao longo dos anos. A permanência dos assuntos citados nas obras de Voltaire nos faz entender que ambos eram de bastante relevância para o filósofo, causando, provavelmente, bastante inquietação em seu interior.

Após construir os principais pilares de sua religião, temos o modelo prático da religião de Voltaire, isto é, como ela deve ser em suas relações sociais, com o Estado,

quais devem ser suas ideias essenciais. Sendo coerente com sua afirmação de que podemos conhecer pouquíssimas coisas sobre Deus, sobre a alma e mesmo sobre o propósito para o qual tudo existe, a religião de Voltaire não é dogmática, é baseada na razão, naquilo que o homem pode descobrir pelo exercício do pensamento racional. É uma religião humana, sem revelação, livros sagrados ou milagres. Tem poucos “dogmas”, tais como ser justo, não fazer ao outro o que não gostaríamos que ele fizesse conosco, não ser intolerante.

Portanto, a religião de Voltaire é constituída pelas verdades as quais o filósofo conseguiu chegar por meio da filosofia, pela sua experiência de vida contra a intolerância, pela sua rejeição a tudo o que ultrapassa os limites da razão.

Referências

- BRANDÃO, R. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. Acesso em: 02 mai. 2011
- CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Alvaro Cabral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994
- DURANT, W. *A história da filosofia*. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996
- GRAY, J. *Voltaire: Voltaire e o iluminismo*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999
- LEPAPE, P. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995
- MOTA, V. O. *Voltaire e a crítica à metafísica: Um ensaio introdutório*. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010
- SOUZA, M. G. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. 1983. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo
- TURNOVSKY, G. *A construção de um nome: uma vida de Voltaire*. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. CRONK, Nicolas (editor). Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010
- VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a
- _____. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b
- _____. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978c
- _____. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978d
- _____. *Elementos da filosofia da Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora da Unicamp, 1996
- _____. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Roberto Gomes. Porto Alegre: L&PM, 1998

- _____. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- _____. *História de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: Contos e novelas. São Paulo: Globo, 2005
- _____. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos e novelas. São Paulo: Globo, 2005
- _____. *O túmulo do fanatismo*. Trad. Cláudia Berliner. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007