

A tentação materialista de Voltaire

MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA DO NASCIMENTO

Para reconstituir a posição de Voltaire em relação ao materialismo filosófico de seu tempo, torna-se necessário situar primeiramente o espaço em que se define o materialismo de uma maneira geral e o “das luzes” em particular. Em princípio, o materialismo é uma opção filosófica acerca do estatuto ontológico da matéria em relação ao que se pode chamar espírito ou consciência. Dentro deste âmbito, uma tese é materialista quando afirma o primado ou a anterioridade da matéria sobre o espírito, quer sua definição implique diretamente a negação da existência de um domínio espiritual, quer reduza ou determine o espírito pelas coisas materiais. Historicamente, as fronteiras designadas pelos conceitos de materialismo ou materialista não são tão antigas como poderíamos imaginar. No século XVII, o conceito ainda é extremamente amplo, usado geralmente num contexto polêmico, e servirá para referir-se a teses filosóficas tão diferentes quanto as de Descartes, Hobbes e Espinoza.¹ No século seguinte, o autor do verbete “materialista”, na *Encyclopédie*, encontra ainda dificuldades para delimitá-lo. “Dá-se ainda hoje o nome de materialistas àqueles que sustentam que a alma dos homens é matéria, ou que a matéria é eterna, e que ela é Deus; ou que Deus é apenas uma alma universal difundida na matéria, que a move e a dispõe, seja para produzir os seres, seja para formar os diversos arranjos que vemos no universo.”² Esta definição do materia-

(1) Bloch, Olivier, “Les Premières Apparitions du Mot Matérialiste”, *Raison Présente*, jul.-set., n.º 47, 1978.

(2) *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, por Diderot e d’Alembert, Neufchatel, 1765, reimpressão 1967, Stuttgart, verbete “materialista”.

lismo proposta na *Encyclopédia*, e que encerra tanta diversidade, re-flete de certa forma a diversidade das teses materialistas que o século XVIII viu nascer, teses diferentes entre si tanto quanto à sua natureza quanto à radicalidade de suas proposições. Existe uma distância considerável entre a redução dos fenômenos psicológicos aos mecanismos do corpo, proposta no *Homem-máquina* de La Mettrie, e a concepção materialista do mundo apresentada pelo barão d'Holbach no *Sistema da Natureza*. O mesmo se pode dizer da diferença entre a concepção da matéria como "o grande todo", do padre Meslier, e a idéia de uma continuidade progressiva da matéria bruta à matéria viva e pensante, apresentada por Diderot.

A posição de Voltaire diante desses autores é bastante diversificada. Podemos afirmar, todavia, que sua objeção principal se funda no fato de que ele alia, incessantemente, o materialismo ao ateísmo. No *Tratado de Metafísica*, de 1736, as posições dos materialistas são analisadas numa seção intitulada "Conseqüências Necessárias da Opinião dos Materialistas", que faz parte exatamente do capítulo que pretende responder à questão "Se Existe um Deus".³ Um materialista conseqüente é ateu, segundo Voltaire. Ora, se o ateísmo de Meslier e Holbach é indubitável, não se pode dizer o mesmo no caso de La Mettrie e Diderot. A existência de Deus não parece ser uma questão importante no interior do materialismo de La Mettrie. "Não é que eu ponha em dúvida a existência de um Ser Supremo; parece-me, ao contrário, que o maior grau de probabilidade é por ela... Não importa... que a matéria seja eterna ou que ela tenha sido criada, que haja ou não um Deus. Que loucura se atormentar tanto por uma coisa impossível de conhecer e que não nos tornaria mais felizes se a conhecêssemos!"⁴ Não se trata, pois, apenas de um ceticismo de La Mettrie em relação à questão da existência de Deus. Tal questão é desnecessária, e mesmo inoportuna. Para Voltaire, ao contrário, todas as questões filosóficas fundamentais estão na dependência direta da existência ou da não existência de Deus. "É preciso, eu creio, começar por sondar o abismo deste grande princípio."⁵

No *Sonho de d'Alembert*, de Diderot, as alusões à questão da existência de Deus são raras. Na primeira delas, Diderot se expressa de maneira semelhante a La Mettrie. À pergunta do personagem Bordeu

(3) Voltaire, "Traité de Metaphysique", in *Mélanges*, Pléiade, pp. 161 e segs.

(4) La Mettrie, Julien Offray de, *L'Homme-machine*, Paris, Denoel/Gonthier, 1981, pp. 125-6.

(5) Voltaire, "Traité de Metaphysique", in *Mélanges*, Pléiade, p. 161.

se é indiferente negar ou admitir uma inteligência suprema, Mlle. de Lespinasse responde negativamente, ou seja, ela não acredita que o fato de admitir ou negar a existência de Deus não seja relevante em filosofia. Mas, continua Bordeu, como se pode "tomar partido acerca da inteligência suprema, sem saber nada sobre a eternidade da matéria e suas propriedades, a distinção entre as duas substâncias, a natureza do homem e a produção dos animais?".⁶ Se a pergunta sobre a existência de Deus não chega, pois, a ser indiferente, ela é ao menos prematura, na medida em que nos faltam conhecimentos básicos sobre as noções que a envolvem, como a da natureza da matéria e da inteligência, e a das relações entre essas duas substâncias. Num ponto mais avançado do diálogo, Diderot coloca a possibilidade de se afirmar a existência de um Deus que seria como a inteligência do mundo, de natureza material. "E quem disse que este mundo não possui também suas meninges, ou que, em qualquer lugar do espaço, não residiria uma grande ou pequena aranha cujos fios se estenderiam por toda parte?"⁷ Tal hipótese, entretanto, não tem seqüência na discussão, e é logo afastada, substituída por "uma outra extravagância", como o próprio autor denomina as proposições do *Sonho*.

Podemos dizer que Voltaire estaria de acordo com Diderot quanto à nossa ignorância sobre a natureza da matéria e do espírito, e os textos de Voltaire neste caso são numerosos.⁸ A diferença é que, para Voltaire, o argumento da nossa ignorância não basta para invalidar um outro, em favor da existência de uma inteligência suprema, ou seja, o da analogia entre as produções do homem e as produções de Deus. "Julgo... que se as obras dos homens, as minhas próprias, me obrigam a reconhecer em nós uma inteligência, eu devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras. Admito esta inteligência suprema sem temer que jamais me possam fazer mudar de opinião. Nada abala em mim este axioma: toda obra demonstra um artesão."⁹ As relações entre esta inteligência suprema e o mundo permanecem tão incompreensíveis quanto aquelas entre a matéria e o pensar, entre nosso corpo e nossa inteligência. O que não diminui, para Vol-

(6) Diderot, D., *Rêve de d'Alembert*, Paris, G. Flammarion, 1965, pp. 87-8.

(7) *Idem*, pp. 99-100.

(8) Ver, por exemplo, "Le Philosophe Ignorant", in *Mélanges*, Pléiade, pp. 882-3, 890-1; o verbete "Matéria", no *Dictionnaire Philosophique*, e o "Diálogo Entre um Energúmeno e um Filósofo", nas *Questions sur l'Encyclopédie*, Paris, G. Frères, 1967, pp. 297-300 e 574-6.

(9) Voltaire, "Le Philosophe Ignorant", in *Mélanges*, Pléiade, p. 890.

taire, a força do argumento analógico, mas apenas restringe os limites de suas conclusões. Em outras palavras, o argumento da analogia permite afirmar a existência de uma inteligência suprema que governa o mundo, mas não permite afirmar mais nada além desta existência. O problema fundamental é sempre o mesmo, o da afirmação ou negação do dualismo matéria/espírito. Enquanto as hipóteses materialistas negam o dualismo, ou simplesmente, sem chegar a negá-lo, ignoram o segundo dos seus termos ou o reduzem ao primeiro, Voltaire insiste em afirmar a existência de dois níveis ontológicos, mesmo que não possa dizer quase nada sobre as relações entre esses dois níveis.

Cabe entretanto dizer que, se o problema do dualismo entre matéria e espírito separa mais ou menos radicalmente Voltaire dos filósofos materialistas de seu tempo, quando a discussão se situa no nível cosmológico, tal não acontece quando ela se estende ao nível antropológico. Ou seja, Voltaire rompe com o postulado materialista quando opõe o mundo material à inteligência divina, mas tal ruptura não tem correspondente no universo antropológico, isto é, Voltaire não opõe o corpo ao pensar. Ao apresentar uma certa concepção do homem e do modo de produção do conhecimento, Voltaire não está tão longe dos materialistas ateus como ele próprio desejaria estar.

Tomemos, por exemplo, as "Cartas Filosóficas". Na décima terceira carta Locke é considerado o "mais metódico, o mais sábio e o lógico mais exato". Isto porque, aos olhos de Voltaire, ele foi o primeiro a fazer a "história da alma", ao contrário daqueles que haviam feito o seu "romance". Ao recusar a noção cartesiana de idéias inatas e ao afirmar que todas as nossas idéias provêm dos sentidos, o filósofo inglês teria purificado a filosofia das ilusões e ficções produzidas em torno da idéia da alma como fundamento da inteligência. O ainda jovem Voltaire está de acordo com a afirmação de Locke segundo a qual não podemos negar à matéria a possibilidade de pensar. Por que atribuir à alma, esta causa ignorada, o que se poderia atribuir mais facilmente ao que podemos conhecer? "Eu sou corpo e eu penso", diz Voltaire. Trata-se de uma evidência primária.¹⁰

Ora, o problema do estatuto do pensar em relação à matéria é fundamental na elaboração da filosofia materialista do século XVIII. Nas "Memórias", de Jean Meslier, na oitava prova, que trata da falsidade da demonstração da existência da alma, lemos o seguinte: "É o homem inteiro que pensa, e não outra coisa. O homem é extenso, logo,

(10) Voltaire, "Lettres Philosophiques", in *Mélanges*, Pléiade, p. 40.

o que é extenso é capaz de pensamento".¹¹ No "Anti-Fénelon", Meslier é ainda mais preciso quando afirma que "não é propriamente a matéria que pensa, mas o homem ou o animal, composto de matéria, que pensa, bebe, come, anda, dorme... Para isto não é necessário nenhum arranjo ou movimento além daqueles que se encontram ordinariamente nos homens e nos animais".¹² O pensar e a inteligência são, pois, função de um certo grau de organização da matéria, e recorrer ao conceito de alma para explicar tal fenômeno é, na linguagem de Meslier, "um raciocínio vão dos deícolos".

Para La Mettrie, a questão colocada por Locke, a saber, se a matéria pode ou não pensar, significou já um grande avanço. Entretanto, continua o médico-filósofo, Locke ainda se expressava numa linguagem metafísica, o que só pode trazer obstáculos à investigação. É que La Mettrie se move num universo diferente, o da linguagem médica. A partir de suas observações clínicas sobre alterações de estados mentais devidas a alterações físicas e servindo-se das descobertas da anatomia comparada, ele conclui que os diversos estados da alma estão sempre relacionados aos do corpo. "A alma é apenas um termo inútil, do qual não se tem nenhuma idéia, e do qual um homem sensato só deve se servir para designar a parte que pensa em nós. Dado o menor princípio de movimento, os corpos animados têm tudo o que precisam para se mover, sentir, pensar...".¹³ O pensar não é incompatível com a matéria, ao contrário, ele é possivelmente uma de suas propriedades, como a impenetrabilidade, a extensão, etc.¹⁴

É comum nos textos materialistas o apelo à idéia de movimento como princípio explicativo de toda modificação da matéria, como o faz La Mettrie. No entanto, o barão d'Holbach, no seu *Sistema da Natureza*, acrescenta uma outra proposta original: entre a matéria bruta, a matéria viva e a matéria pensante não existe absolutamente uma diferença de natureza, mas apenas uma diferença de estado. A vida seria um avanço em relação ao domínio inanimado e o pensar seria então a perfeição da matéria. O processo de produção do pensar é inteiramente corporal. Parte-se da sensação, que é um abalo dado aos órgãos; e a percepção, em seguida, é o choque transmitido ao cérebro. Toda idéia possui tal origem, seja qual for o grau de sua complexidade. Como La Mettrie, Holbach dá uma grande importância ao

(11) Meslier, Jean, *Oeuvres Complètes*, Paris, Anthropos, 1972, v. III, p. 19.

(12) *Idem*, p. 244.

(13) La Mettrie, Julien Offray de, *op. cit.*, p. 131.

(14) *Idem*, p. 145.

papel desempenhado pelo cérebro. A única diferença entre o homem e os outros seres vivos é o seu alto grau de organização cerebral.¹⁵ À questão proposta por Locke sobre a possibilidade da matéria vir a pensar, Holbach evidentemente responderia de maneira afirmativa, desde que ela atingisse um certo grau de organização que a tornasse capaz disso, o que seria o caso da organização nervosa e cerebral do homem.

A eliminação do hiato entre o inanimado e o vivo, entre o vivo e o pensante, através do conceito de organização, é feita sem grandes dificuldades no *Sistema da Natureza* de Holbach. Diderot, entretanto, não ignora o risco de facilidade que implica a utilização pura e simples de um conceito, como o de organização, que explicaria tudo. Neste sentido, o *Diálogo entre d'Alembert e Diderot* e o *Sonho de d'Alembert* apresentam muito mais hipóteses do que afirmações, o que, de um lado, elimina o caráter dogmático do materialismo de Diderot e, de outro, permite um levantamento muito mais amplo das possibilidades de resposta à questão da natureza do pensar. Aliás, para Diderot, se se conseguisse resolver o problema da passagem do inanimado ao sensível, o hiato entre o sensível e o pensante não apresentaria mais dificuldades. Uma das possibilidades de solução seria admitir que a sensibilidade é uma propriedade geral da matéria, assim como o movimento e a extensão, com a diferença de que, nos seres brutos, a sensibilidade seria passiva e nos seres vivos seria ativa.¹⁶ É este em linhas gerais o tema da longa conversa entre Diderot e d'Alembert, no *Diálogo*, e que é retomado no *Sonho de d'Alembert*. Entre os aparentes domínios da natureza, o inanimado, o sensível e o pensante, existe apenas contigüidade ou continuidade?¹⁷ A resposta não é explícita no *Sonho*. Observemos simplesmente que a experiência microscópica de Needham (onde este acreditou ver o surgimento espontâneo de animais microscópicos a partir da matéria inanimada) exerce um papel importante na estrutura do *Diálogo*. “Desde que eu vi a matéria inerte passar ao estado sensível, nada mais me espanta.”¹⁸ “Temos dois grandes fenômenos, a passagem do estado de inércia à vida e as gerações espontâneas; que isto nos baste; tirai as justas conseqüências...”¹⁹ Conseqüências que não aparecem no texto com precisão.

(15) Holbach, Paul Henry Thiry, baron d', *Système de la Nature ou les Lois du Monde Physique et du Monde Moral*, Paris, Etienne Ledoux, 1821, capítulo VIII, pp. 125 e segs.

(16) Diderot, Denis, *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, op. cit., p. 37.

(17) Diderot, *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 70.

(18) *Idem*, p. 81.

(19) *Id.*, *ibid.*, pp. 85-6.

Após este rápido exame de alguns textos materialistas, no que concerne às relações entre a matéria e o pensar, retomemos os escritos de Voltaire. Assinalávamos que, em 1733, época das “Cartas Filosóficas”, a afirmação “eu sou corpo e eu penso” não causava a Voltaire nenhum escrúpulo. Observemos se em textos posteriores ele manterá tal tipo de reflexão. No “Tratado de Metafísica”, de 1736, a questão não lhe parece mais tão simples. Afirmar que a matéria pensa é dizer que o pensamento lhe é inerente, assim como a capacidade de movimento, a extensão, a divisibilidade, etc. Ora, apenas um pequeno número de seres materiais possuem o pensamento, e haveria contradição em dizer que o pensar é, ao mesmo tempo, essencial e acidental à matéria.²⁰ Uma das maneiras de sair da contradição é tentar analisar como é que pensamos. Inspirando-se diretamente em Locke, Voltaire faz profissão de um empirismo rígido: não existem absolutamente idéias inatas, todas as idéias nos vêm dos objetos exteriores, através dos sentidos. “Quando os sentidos nos faltam as idéias nos faltam também.”²¹ Entretanto, está claro que isto não basta para explicar que relação existe entre nosso corpo e nossas idéias. Aqui Voltaire se limita a dizer que nos é absolutamente impossível conhecê-la, mesmo porque esta relação escapa completamente aos sentidos, única fonte de conhecimento.

O capítulo V do mesmo tratado levanta ainda a mesma questão: “Podemos saber o que pensa em nós? Qual é esta faculdade que Deus nos deu? É a matéria que sente e pensa? Ou uma substância imaterial? Em uma palavra, o que é a alma?”²² No exame desta questão o procedimento de Voltaire é o mesmo dos textos materialistas, ou seja, a comparação dos homens com o resto dos animais. Todos, homens e animais, possuem os mesmos órgãos, os mesmos desejos, as mesmas necessidades. O que os homens possuem além dos animais? Apenas algumas idéias e algumas combinações de idéias a mais. Eles seriam, pois, espécies diferentes de um mesmo gênero de seres.²³ Os animais são como nós, e foi apenas a vaidade que nos fez acreditar que somos superiores a eles.

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 preconcei-

(20) Voltaire, “Traité de Métaphysique”, in *Mélanges*, Pléiade, p. 171.

(21) *Idem*, p. 174.

(22) *Id.*, *ibid.*, p. 179.

(23) *Id.*, *ibid.*, p. 180.

tos 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. O materialismo vai dar respostas diversas a esse dilema, mas todas elas, ao invés de separarem o domínio animal do humano, vão tentar estabelecer um princípio único que explique ao mesmo tempo as duas espécies de seres.

Para Meslier, nem o homem nem os animais possuem uma alma de natureza espiritual. Os pensamentos, desejos, vontades são modificações da mesma matéria, da qual são compostos tanto o homem quanto os animais.²⁴ Pode-se dizer, portanto, que ambos possuem uma alma material e corporal, sendo o conceito de alma considerado não como uma substância distinta da matéria, mas como uma modificação desta.

A solução dada por La Mettrie ao dilema suscitado pelo dualismo cartesiano é original, pois, sem recusar o conceito de animal-máquina de Descartes, ele o estende também ao homem. O homem é uma máquina, e o princípio que o anima é o mesmo dos animais. "O homem não é feito de um limo mais precioso; a natureza empregou uma só e mesma massa, da qual ela variou apenas os fermentos".²⁵ O que significa que, de um lado, os homens parecem superiores aos animais pela possibilidade de se educarem, pela complexidade de sua linguagem e, de outro lado, em muitos outros aspectos, os animais mostram-se superiores aos homens. É mesmo uma honra para estes o fato de serem incluídos no domínio da animalidade.²⁶ Curiosamente, ao contrário dos outros materialistas que freqüentemente se referem a Locke, La Mettrie pretende recuperar a herança cartesiana. Descartes foi o único que conheceu a natureza animal, "o primeiro que demonstrou que os animais são puras máquinas", e a distinção entre as duas substâncias foi apenas um artifício para enganar os teólogos.²⁷ Estendendo o conceito de animal-máquina ao homem, La Mettrie pretendia ser, de certa forma, "mais cartesiano que o próprio Descartes".

Entre os materialistas, aquele que assinala ao homem um lugar de maior destaque em relação aos outros animais é, certamente, o barão d'Holbach. No interior do seu sistema, o homem é concebido como um ser unicamente material, e o que chamamos sentir e pensar, su-

(24) Meslier, Jean, *op. cit.*, v. III, 8ª prova, pp. 53 e segs.

(25) La Mettrie, *L'homme-machine*, *op. cit.*, p. 122.

(26) La Mettrie, *op. cit.*, p. 118.

(27) *Idem*, p. 144.

postas manifestações da alma, são exclusivamente modificações físicas. Entretanto, entre os animais, o homem é o único que é, ao mesmo tempo, um espectador e uma parte da natureza.²⁸ Tal superioridade, todavia, se deve unicamente à estrutura cerebral do homem. Nosso cérebro, como o dos animais, é o órgão que recebe as modificações vindas dos objetos exteriores e as reúne, relaciona, etc. Ele é também o único capaz de modificar-se a si mesmo. O exercício desta capacidade é a reflexão, privilégio humano. Não se trata de uma superioridade de natureza, mas de estado. O homem é o resultado de uma certa forma de organização da matéria, mas esta forma é efêmera, passageira, e como tal pode mesmo deixar de existir para dar lugar a outros seres, outras formas de organização diferentes. De qualquer forma, a valorização da atividade racional do homem, feita pelo barão d'Holbach, talvez se explique pelo fato de que, dentre as filosofias materialistas do século, a sua seja a única a assumir explicitamente finalidades éticas. No caso do padre Meslier, o objetivo fundamental de suas memórias era contestar o despotismo eclesiástico. Da filosofia de La Mettrie pode-se dizer que ela é amoral, não incluindo nenhuma proposta ética. Fins morais, se não estão ausentes, pelo menos não são explícitos no *Sonho* de Diderot. Já Holbach, desde os primeiros capítulos do *Sistema da Natureza*, assume tons nitidamente moralizantes, como ilustra o texto do prefácio: "Tratemos pois de afastar as nuvens que impedem o homem de andar com um passo seguro nos caminhos da vida; inspiremos nele coragem e respeito pela sua razão; que aprenda a conhecer sua essência e seus direitos legítimos; que consulte a experiência e não uma imaginação pervertida pela autoridade; que renuncie aos preconceitos da infância, que funde sua moral sobre a natureza, sobre suas necessidades, sobre as vantagens reais que a sociedade lhe oferece... que ouse amar-se a si mesmo...".²⁹ Holbach propõe, pois, uma espécie de moral fundada nos princípios materialistas, e é certamente por tal razão que a questão da semelhança entre o homem e os animais não lhe interessa tanto quanto interessou a Meslier e a La Mettrie.

Já nos textos de Diderot, a mesma questão assume novas dimensões. Para ele não se trata simplesmente de comparar o estatuto do homem face aos outros animais, mas de, no interior de uma reflexão mais ampla, comparar o macrocosmo ao microcosmo, ou seja, os processos que põem em movimento o mundo com os processos que ativam o

(28) Holbach, *op. cit.*, cap. VI, p. 107.

(29) Holbach, *op. cit.*, prefácio do autor, p. 8.

movimento em seres de menor grandeza, ou mesmo microscópicos, atribuindo, às vezes, as propriedades dos organismos minúsculos ao universo, finalmente concebido como um grande ser vivo. É evidente que, no interior deste vasto paralelo, qualquer papel preponderante atribuído ao homem em meio aos outros seres seria ilusório. Como para Holbach, o homem é uma forma passageira assumida pela matéria. Nada lhe garante uma natureza especial.

A questão do paralelo homem/animal se manifesta, pois, no interior dos discursos materialistas como um instrumento fundamental, capaz de destruir o conceito de uma alma espiritual responsável pelos fenômenos do pensar. Tal paralelo situa-se, pois, no centro da discussão em torno da pergunta sobre a origem do pensar e suas relações com a matéria. Ora, a atitude de Voltaire a esse respeito não se diferencia da dos outros materialistas. O procedimento da análise no capítulo V do "Tratado de Metafísica" é também o comparativo. Utilizando-se do artifício que supõe um observador vindo de outro universo para conhecer a terra, o autor o imagina desembarcando na África, vendo-se subitamente rodeado de homens negros e de outros animais, ambos jamais vistos pelo viajante. Este observa que tanto os negros quanto os animais possuem os mesmos órgãos, os mesmos desejos e exprimem suas necessidades por determinados sinais. Ao que conclui que "todos têm, durante o sono, sonhos e imagens fracas das idéias que receberam quando acordados; a faculdade de sentir e de pensar de cada um deles cresce juntamente com seus órgãos, se enfraquece e perece com eles; que se derrame o sangue de um macaco e o de um negro, logo um e outro estarão num estado de esgotamento que os deixará sem condições de se reconhecerem; em seguida seus sentidos não agirão mais e, enfim, morrerão".³⁰ A diferença entre o homem negro e o animal seria apenas um número maior de idéias do primeiro, e, conseqüentemente, uma linguagem proporcionada a esse número de idéias, diferença da mesma natureza daquela que pode existir entre um negro da África e um branco europeu, ou seja, mais idéias e mais sinais para exprimi-las. Aos teólogos que objetarão com o argumento da qualidade espiritual da alma humana, Voltaire responderá: "Se vocês têm a honra de possuir uma alma espiritual, os animais também possuem uma, pois eles são tudo o que vocês são, têm os mesmos órgãos com os quais vocês têm sensações... escolham, pois, entre atribuir uma alma espiritual a uma pulga, a um micróbio ou a um verme, e ser um autômato como

(30) Voltaire, "Traité de Métaphisique", in *Mélanges*, op. cit., p. 180.

eles.”³¹ Aquilo que chamamos de alma é, segundo Voltaire, apenas alguma coisa que existe em comum entre o homem e o animal.

Apesar de ter assumido uma posição sobretudo cética em relação aos conceitos de matéria e espírito nos artigos “alma” e “matéria” do *Dicionário Filosófico*, Voltaire, num texto posterior, “O Filósofo Ignorante”, escrito em 1766, continua a criticar a noção da dualidade substancial do homem, afirmada pela filosofia espiritualista. “Eu vi uma diferença tão grande entre os pensamentos e a alimentação, sem a qual eu não poderia pensar, que acreditei que havia em mim uma substância que raciocinava e uma outra que digeriria. Entretanto, procurando sempre provar a mim mesmo que nós somos dois, senti grosseiramente que sou um só.”³² A afirmação da dualidade do homem não passa de uma elucubração metafísica à qual se opõe uma evidência originária da unidade do homem. É verdade que Holbach e La Mettrie poderiam acrescentar unidade física ou unidade material, afirmação que Voltaire nunca ousaria fazer.

Após “O Filósofo Ignorante” este tema é retomado sucessivamente nas edições de 1769 do *Dicionário Filosófico* e nas de 1770 e 1772 das *Questões sobre a Enciclopédia*.

Salvo as afirmações do tipo “só a revelação poderá nos dar a solução definitiva para esta questão”, de sinceridade visivelmente duvidosa, Voltaire manterá nesses textos, remanejados progressivamente, sua atitude cética em relação à existência de uma instância espiritual e imortal como princípio último de explicação do homem. A primeira versão do artigo “alma”, publicada nas edições do *Dicionário Filosófico* anteriores às *Questões sobre a Enciclopédia*, apresenta dois tipos de argumento contra o conceito de imortalidade da alma que são também encontrados e enunciados da mesma forma nos escritos da tradição materialista. O primeiro, de natureza filosófica, faz apelo à noção de identidade pessoal. Pensar a alma imaterial e imortal é pensar sua subsistência após o desaparecimento do corpo. Ora, o sentimento de identidade própria se funda sobre as sensações corporais e a memória. Após a morte do corpo, diz Voltaire, de que forma o “eu, a identidade da mesma pessoa, subsistirá; de que forma a alma de um homem que se tornou imbecil aos quinze anos e morreu imbecil aos setenta retomar o fio das idéias que possuía na sua adolescência?”³³ O que se poderia dizer ainda, por exemplo, da alma de crianças nas-

(31) Voltaire, “Traité de Métaphysique”, in *Mélanges*, op. cit., p. 181.

(32) Voltaire, “Le Philosophe Ignorant”, in *Mélanges*, op. cit., p. 879.

(33) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, op. cit., pp. 10-1.

cidas deformadas, absolutamente incapazes de idéia alguma? O que dizer da alma dos loucos? Tudo o que a filosofia já disse acerca destas questões não passa, segundo Voltaire, de extravagância e ilusão.

O segundo tipo de argumento, de natureza histórica, é extraído da tradição bíblica e eclesiástica. Fazendo uso de seu conhecimento da Sagrada Escritura, Voltaire não hesita em citar Moisés e os profetas para demonstrar que para o povo hebreu não se colocava a questão de uma sobrevivência da alma após a morte. Ao contrário, as recompensas e punições prometidas por Deus a seu povo se referiam sempre à vida terrestre.³⁴ Esta interpretação da Sagrada Escritura não constituía novidade na época. Um século antes, Hobbes já havia demonstrado, a partir dos textos bíblicos, que "o Reino de Deus é um reino civil".³⁵ Do mesmo modo, os primeiros padres da igreja acreditavam que a alma era alguma coisa de natureza corpórea. Só muito tardiamente é que a Igreja decidiu sobre o seu caráter espiritual.

Pudemos observar, pois, que, das "Cartas Filosóficas" às *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire havia reunido os mesmos argumentos que a tradição materialista apresentava contra a idéia de uma dualidade metafísica do homem. Segundo os materialistas, tais argumentos são suficientes para concluir por uma concepção do homem que exclui toda idéia de espiritualidade. Para Voltaire, entretanto, os mesmos argumentos bastam apenas para constatar os limites e a ignorância do homem em relação a sua própria essência. Qualquer discussão sobre o princípio do agir, do sentir e do pensar está condenada, segundo Voltaire, a mergulhar em trevas. Tais questões são como aquelas que um cego de nascença se colocaria a respeito da luz,³⁶ ou, em outras palavras, são questões que, por mais sofisticadas que possam ser, estão destinadas a ficar sem respostas.

Ancorado portanto nas fronteiras de uma concepção materialista do homem, sem ousar concluir que o ser humano é puramente material, sem aceitar uma concepção dualista e espiritualista, como finalmente concebe o homem? Simplesmente como um ser não muito diferente dos outros animais, que age, sente, pensa. A natureza deste agir, pensar e sentir não nos é dada a conhecer. Suas causas estão escondidas na mente do criador. Que relações o homem pode estabelecer com este ser supremo que é sua explicação última? Quase nenhuma. Só

(34) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, op. cit., pp. 11, 12 e 13.

(35) Hobbes, Thomas, *Leviatã*, São Paulo, Editora Abril, 1974, livro III, cap. XXXV, p. 249.

(36) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, op. cit., p. 432.

nos é possível reconhecer a sua existência. Tal ser supremo ocupa-se desta sua criatura? Existe uma providência? Para responder a esta questão bastaria lembrar a imagem, tantas vezes retomada nos textos voltairianos, que compara os homens aos ratos que habitam o porão de um navio. Que importância teriam esses ratos no cotidiano do capitão?

Em seu longo itinerário filosófico, que vai do "Tratado de Metafísica", de 1736, até sua última obra, "Diálogos de Evêmero", de 1777, Voltaire recusa duas espécies de certeza, uma oferecida pelo dogma da metafísica cristã, outra apresentada pela filosofia materialista. Em 1736, ele começa por procurar "o que é o homem", "se existe um Deus", "se o homem tem uma alma e o que ela pode ser", "se o homem é livre".³⁷ Trinta anos após, no "Filósofo Ignorante", as mesmas interrogações permanecem: "Quem és tu? De onde vens? Que fazes?... É uma pergunta que se deve fazer a todos os seres do universo, e à qual ninguém nos responde".³⁸ Ao fim de um longo exercício da razão, Voltaire se confessa "possuidor de quatro ou cinco verdades, livre de uma centena de erros, e sobrecarregado de uma imensa quantidade de dúvidas".³⁹ Como interpretar a atitude de Voltaire? Não se trata certamente de uma renúncia à busca da verdade. Como seus contemporâneos, Voltaire acredita no progresso da razão e da ciência. Trata-se, no seu caso, de precaução filosófica, no sentido de que, quando recusamos os dogmas da antiga metafísica, torna-se necessário evitar estabelecer novos dogmas, opostos aos primeiros, mas da mesma natureza. Segundo Voltaire, o materialismo não soube evitar esta armadilha. As proposições "o pensar é um atributo da alma espiritual do homem", e "o pensar é um atributo da matéria" são ambas obscuras. Sabemos tão pouco sobre a natureza da matéria quanto da alma. É isto que transparece na apreciação do próprio autor ao falar da publicação do "Filósofo Ignorante": "Cento e setenta páginas para dizer que não se sabe nada são páginas bem inúteis; mas os livros daqueles que crêem saber alguma coisa são mais inúteis ainda".⁴⁰

A primeira tarefa que se impõe à filosofia é, para Voltaire, a demolição da metafísica. "Não se é obrigado a saber o que é. Eu sou um grande demolidor, e não construo nada a não ser casas para os emigrados de Genebra".⁴¹ Nesse processo de demolição, de certa forma

(37) Voltaire, "Traité de Métaphysique", in *Mélanges*, pp. 157, 161, 178, 186.

(38) Voltaire, "Le Philosophe Ignorant", in *Mélanges*, p. 877.

(39) *Idem*, p. 909.

(40) *Voltaire's Correspondence*, Besterman, 13627.

(41) *Idem*, 16372.

purificador, as verdades que restam a Voltaire são, e aí voltamos à hipótese inicial deste capítulo, praticamente as mesmas da filosofia materialista. As afirmações tais como “a natureza obedece a leis regulares e imutáveis”, “o homem é um corpo que pensa”, “todas as nossas idéias nos vêm pelos sentidos”, presentes nos textos de Voltaire, são também os temas básicos do materialismo das luzes. A diferença é que, para a corrente materialista, tais proposições repousam sobre certos princípios teóricos como “a matéria é eterna e se ordena a si mesma”, “o pensar é um atributo de um certo grau de organização da matéria”, etc. As proposições de Voltaire, por sua vez, se bem que enunciadas da mesma forma, são evidências puramente intuitivas, e os princípios sobre os quais elas repousam são inacessíveis à nossa capacidade de conhecer. A insegurança gerada por uma tal tomada de posição não é negada por Voltaire. E trinta anos após o “Filósofo Ignorante”, numa de suas últimas produções teóricas, ele mantém ainda sua recusa de princípios últimos explicativos. Os “Diálogos de Evêmero”, cujos personagens representam possivelmente Holbach e outros materialistas do século, se constituem como crítica aos “homens de sistemas”. A lição desses diálogos já estava esboçada em quase todos os textos anteriores: “Uma verdade não deixa de existir somente porque traz consigo conseqüências inquietantes”.⁴² A quietude segura dos sistemas metafísicos totalizantes, Voltaire prefere, pois, a inquietude no interior de verdades empíricas provisoriamente estabelecidas.

(42) Voltaire, “Dialogues d’Evemère”, in *Oeuvres Complètes*, Molland, v. XXX, p. 473.