



“TOCANDO DESAFINADO”: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CARTAS FILOSÓFICAS E A EXPERIÊNCIA DE VOLTAIRE COMO EXILADO

Caio Moraes Ferreira *

Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio

caiomferreira@gmail.com

RESUMO: O presente artigo propõe uma interpretação particular das **Cartas Filosóficas**, texto de Voltaire publicado em 1734 e aqui visto sob o prisma de sua experiência enquanto exilado. Ainda que nossa intenção não seja atribuir ao texto e ao seu autor o peso de intelectuais como Joyce e Victor Hugo (que encontram na escrita a consolidação de um novo compromisso e de uma nova identidade frente ao trauma do desterramento), o fato é que a experiência de Voltaire na Inglaterra parece ter alterado significativamente não só sua visão de mundo, mas os mecanismos utilizados para expressá-la em texto. Nesse sentido, a publicação das *Cartas* causou um furor até então inédito no contexto da França setecentista, apresentando uma acidez e uma forma de crítica que tornariam Voltaire famoso ao longo da segunda metade do séc. XVIII e consolidariam seu lugar no cânone dos grandes polemistas de língua francesa. A experiência do exílio, portanto, se não definidora de sua poética, certamente lhe concede uma inteligibilidade peculiar e frequentemente ignorada pela historiografia interessada nela.

PALAVRAS-CHAVE: Voltaire – Exílio – Narrativa – **Cartas Filosóficas** – Século XVIII

ABSTRACT: This article proposes a specific interpretation of Voltaire’s **Lettres Philosophiques**, published in 1734 and here observed under the light of the author’s experience as an exiled intellectual. Although it is not our intention to assign to the text and its author the weight of intellectuals such as Joyce and Victor Hugo (who, after the trauma of displacement, find in the process of writing not only the consolidation of a new identity, but of a new commitment), the fact remains that Voltaire’s experience in England significantly altered not only his world view, but his means of expressing it textually. In such sense, the publication of the *Lettres* led to an unprecedented frenzy in the context of XVIIIth century France, presenting an acidity and a specific form of critic that would make Voltaire famous throughout the second half of his century. The experience of the exile, therefore, if not essential to the understanding of his poetics, surely gives them a intelligibility frequently ignored by the specialized bibliography.

KEYWORDS: Voltaire – Exile – Narrative – **Lettres Philosophiques** – XVIIIth century

A despeito da disparidade de interpretações projetadas *a posteriori* sobre sua pessoa, Voltaire ainda é unanimemente tido como uma das maiores consciências críticas do Iluminismo francês. Contra Bossuet e Leibniz, o *philosophe* desconfiou da

* Mestre em História pela PUC-Rio.

possibilidade de se atribuir um sentido providencial ou metafísico ao mundo,¹ contra Rousseau, desconfiou possibilidade de se depositar plena confiança na natureza humana;² contra o dogma cristão tradicional, desconfiou da autoridade da Bíblia e da possibilidade de, através dela, alcançar uma cronologia precisa da história humana.³ Ademais, de todo o corpo dos intelectuais europeus do séc. XVIII, Voltaire talvez seja aquele que mais deva sua fama ao exercício da sátira: sua longa carreira de escritor é pontuada não só por contos e romances onde “o romanesco é a caricatura do romanesco, sua versão excessiva”,⁴ mas por um conjunto infundável de panfletos e libelos despeitados contra figuras públicas importantes de sua contemporaneidade.

E, no entanto, a relação entre pensamento, escrita e exílio não consta entre os estudos mais comuns sobre o *philosophe*. De uma maneira geral, a experiência do exílio não é frequentemente (ou profundamente) incorporada nas discussões sobre seu estilo narrativo, sobre sua visão particular de História, sobre seu enfrentamento contra a metafísica e o otimismo, ou sobre sua crítica feroz à institucionalidade religiosa. A tentativa de encontrar os traços definidores de sua verve ácida parece ter levado os estudiosos mais à sua saúde frágil, à sua suposta vaidade intelectual e à sua relação com a boemia intelectualizada de Paris do que ao fato de que Voltaire passou parte significativa de sua vida como exilado. Assume-se, dentre muitas coisas, que o seu primeiro exílio – para a Inglaterra em 1725⁵ – o abriu para o mundo da filosofia, lhe incutiu um gosto pela tolerância religiosa que seria um de seus traços definidores, colocou-o em contato com a física moderna e amadureceu suas ideias políticas. Entretanto, o *philosophe* quase nunca é trabalhado como um intelectual exilado do mesmo modo que, por exemplo, são trabalhados conterrâneos como Victor Hugo ou intelectuais dos sécs. XIX e XX, isto é, como um autor que deve à experiência do desterramento mais do um conjunto de ideias novas, mas toda uma nova forma de expressão e mesmo uma nova identidade.

¹ Ver: LOWITH, Karl. **O sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

² Ver: MORA, Ferrater. **Visões da História**. Porto: RÉ, 1962.

³ Ver: LOWITH, Karl. **O sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991.

⁴ STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 119.

⁵ Falaremos em detalhes do processo que levou ao seu exílio mais adiante.

Na maior parte dos casos, o exílio é entendido mais como uma consequência do espírito crítico de Voltaire do que como algo que tem com ele qualquer relação causal; a gênese desse espírito (e de sua retórica corrosiva) geralmente antecede a saída da França: data do contexto efervescente da infância de Luís XV e do debate acerca da situação das casas dinásticas francesas no processo de uma nova investidura real.⁶ O exílio, enfim, não aparece em Voltaire com o peso e a dramaticidade que associamos aos sobreviventes do holocausto ou aos dissidentes da Revolução Russa, mesmo ele tendo passado a maior parte da vida longe da sua Paris natal.

Entretanto, o uso de determinadas ideias referentes ao estudo de exilados pode se mostrar proveitoso quando aplicadas ao *philosophe*, sobretudo por aprofundar o entendimento que se tem de alguns dos seus textos e da maneira peculiar como, neles, faz-se um uso crítico de determinado estilo literário. Se, por um lado, supõe-se que Voltaire sempre foi energeticamente interessado em temas políticos e religiosos (por exemplo, a valorização da figura do literato dentro do sistema político da corte francesa); por outro, seu modo de expressar textualmente esse interesse nem sempre foi o mesmo.

Em outras palavras, a experiência do desterramento, da saída forçada da Paris natal, pode ser entendida como uma importante chave interpretativa dos textos voltairianos: seja através de uma reformulação da identidade, seja pela constituição de um novo engajamento orientado pela imersão em diversos contextos distintos, seja pela mera perda de fundamentos socioculturais próprios, a “vivência do exílio” quase sempre altera a maneira como um homem de letras se expressa textualmente ou lida com sua língua natal.

Voltaire não é uma exceção a esse fenômeno: seu uso da escrita, na decorrência dos três anos na Inglaterra, sofreu uma transformação que vai além de simples desenvolvimentos estéticos; ele ganhou uma orientação nova, se adaptou a um novo estilo (o ensaio) e passou a transpor um posicionamento crítico pelo qual o *philosophe* seria extraordinariamente conhecido nos anos que se seguiriam. Nesse sentido, discutir a experiência em Londres é fundamental não só pelo seu caráter negativo de ruptura cultural ou pelo seu caráter positivo de emancipação intelectual, mas por que dela sai

⁶ Essa lógica aparece muito bem encadeada em LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: o nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

aquela que talvez seja a primeira grande obra polêmica voltairiana, as *Cartas Filosóficas*, cuja publicação causou um furor até então inédito no contexto intelectual da França setecentista.

As *Cartas Filosóficas* talvez sejam o texto de Voltaire com o maior número de títulos alternativos: o manuscrito original é chamado de *Cartas escritas de Londres sobre os Ingleses e outros assuntos*,⁷ mas abreviação *Cartas Inglesas* também tornou-se progressivamente aceita como título oficial. Publicado em 1734, esse conjunto de textos foi escrito simultaneamente em inglês e francês pelo próprio Voltaire, ainda que as versões anglofanas modernas sejam traduções profissionais da versão francesa.⁸ O texto fora imediatamente declarado sedicioso pelas autoridades monárquicas da França setecentista e condenado ao mundo das publicações clandestinas até 1778, quando, na ocasião da morte do próprio Voltaire, ganhou uma nova publicação oficializada.

Os motivos segundos os quais as *Cartas Filosóficas* foram recebidas com tamanha hostilidade no reinado de Luís XV serão discutidos mais à frente; por enquanto, cabe assinalar que, no corpo das obras de Voltaire (consideravelmente vasto já em 1734), elas consolidam algumas experiências inaugurais. Se, por um lado, já sugerimos que as *Cartas* introduziram toda uma nova forma de escrita e crítica, cabe lembrarmos brevemente que seu escopo temático era de uma amplitude pouco característica para o poeta de corte da duquesa do Maine. Não só, ao longo dos seus XXIV capítulos, Voltaire discursa longamente sobre os referidos ingleses (fazendo desse seu primeiro longo texto a não se debruçar sobre universo cultural francês ou greco-romano), mas a obra também lida com temas de natureza abstrata (sejam oriundos da física newtoniana ou da poética de Shakespeare) que o *philosophe* nunca discutira em profundidade. As *Cartas* talvez sejam o primeiro grande texto de Voltaire a não se integrar ao ofício do poeta de corte, cuja pena serve aos interesses de seu patrono. Nesse sentido, elas exibem certo entusiasmo diante de novas possibilidades temáticas e estilísticas.

⁷ Esse título consta nos primeiros manuscritos franceses, mas não há edição brasileira que o preserve, a tradução do mesmo foi feita por mim. Cabe notar também que ele possui algo de propagandístico, posto que, em 1728, Voltaire ainda estivesse escrevendo as *Cartas*, mas já de volta a Paris.

⁸ Isso provavelmente se deu em função do alto número de imprecisões linguísticas que Voltaire, ainda inexperiente com a língua de Shakespeare, deixara transparecer na sua versão inglesa da carta.

Como veremos adiante, a inclusão desses novos temas, ao menos naquilo que tange a polêmica em torno das *Cartas*, parece possuir uma força consideravelmente menor do que o texto e o olhar que subjaz a eles, e certamente não parece ter sido essa a razão para a consolidação do segundo exílio de Voltaire. Entretanto, é também inegável que ambas as coisas são indissociáveis na constituição da obra, e que são ambas decorrências de uma mesma experiência. Posto de outro modo, o problema do exílio torna igualmente impossível que imaginemos as *Cartas Filosóficas* sendo escritas de outro modo ou sobre outro assunto. Cabe, assim, nos debruçarmos sobre ele brevemente.

EXÍLIO OU ERRÂNCIA?

Ao todo, Voltaire passou quase meio século longe de Paris. Nesse meio tempo, ele chegou a conquistar pequenos retornos, mas nunca readquiriu uma permanência significativa. Apesar de, desde os 19 anos, o poeta não ser um estranho à Bastilha e a retiros forçados,⁹ sua primeira longa expulsão de casa acontece em 1725, na ocasião do famoso caso do cavaleiro Rohan: acusado de propor um duelo (na França, algo proibido por lei desde 1626), Voltaire é sentenciado à prisão, mas consegue trocar sua pena para o exílio em Londres, local de sua própria escolha.¹⁰ Existe certo consenso entre estudiosos de que os anos na Inglaterra foram “bons”.¹¹ Em primeiro lugar, a experiência possibilitou a entrada (via seu amigo, Lorde Bolingbroke) em um novo círculo de relações frutíferas, que envolvia figuras importantes da intelectualidade inglesa, como Swift,¹² Pope e Sir Robert Walpole. Em segundo lugar, promoveu também o contato com um conjunto de interesses que seriam valiosos ao *philosophe*, como a física newtoniana, a cultura política parlamentarista e o contratualismo de Locke. A partir dessa estadia, Voltaire produziria uma série de escritos respeitáveis,

⁹ Ambos os casos foram decorrentes de sátiras escritas contra o regente, Phellipe d’Orleans.

¹⁰ O duelo foi proposto como resposta a um espancamento público que o cavaleiro teria orquestrado contra Voltaire, depois de ter sido por ele ofendido.

¹¹ LOPES, Marco Antônio. **Voltaire Historiador**: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo. Campinas: Papirus, 2001, p. 17.

¹² A relação entre Voltaire e Swift merecia, em si mesma, um estudo mais aprofundado. Autores como Carlo Ginzburg (**O Fio e o Rastros**) refletem brevemente sobre a possível influência que os textos swiftianos (sobretudo **As Viagens de Gulliver**) tiveram sobre o *philosophe*, mas o tema parece estar ainda carente de um texto dedicado.

como o **Ensaio de Poesia Épica** (1727) e os **Elementos da Filosofia de Newton** (1736), além das próprias **Cartas Filosóficas**.¹³

Em 1728, não obstante, o *philosophe* retornaria brevemente a Paris, mas a publicação francesa das Cartas, em 1734, lhe renderia a fama de herege e agitador da ordem monárquica, provocando um segundo exílio, dessa vez no Chatêau de Cirey, em Lorraine. Lá, Voltaire passaria 15 anos na companhia de sua amiga e amante, Émile Du Chatelet, no que muitos autores entendem como uma união proveitosa não só romanticamente, mas intelectualmente: o interesse de Voltaire pelas “ciências naturais” cresceria,¹⁴ acompanhado de um novo interesse pela História e pela metafísica.¹⁵

Entretanto, a estadia do *philosophe* em Cirey seria também marcada por mais publicações clandestinas, dentre as quais o poema *Le Mondain* (um elogio ao luxo materialista edênico no qual ele parecia viver) aumentou sua fama de herege e corroeu progressivamente sua relação com Émile. Em paralelo, Voltaire começaria uma correspondência com o jovem Frederico, príncipe da Prússia, com quem supostamente teria grande afinidade. Foi essa relação frutífera, aliada à progressiva infâmia de Voltaire na França e à morte de Émile em 1749, que fez o *philosophe* aceitar o convite do agora Frederico II, Imperador e “filósofo coroado”,¹⁶ de ir morar em sua corte, em Potsdam.

Muito do que é discutido acerca de sua estadia na corte prussiana, contudo, gira em torno do desgaste da relação entre o *philosophe* e o Imperador; o primeiro sentindo-se constantemente desvalorizado e ridicularizado na sua função de filósofo da corte,¹⁷ o segundo progressivamente ofendido com as constantes desavenças entre Voltaire e o resto dos homens de estado.¹⁸ A correspondência do *philosophe* nesse momento

¹³ Inclui-se aí, também, o seu infame **Caderno Inglês**, no qual Voltaire pratica o uso da língua inglesa e que só seria parcialmente publicado em 1914.

¹⁴ Assume-se que seu contato com o trabalho de Gottfried Leibniz acontece aqui.

¹⁵ Ver: LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: o nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

¹⁶ Carta de Voltaire a Madame Denis, 14-08-1750.

¹⁷ QUEIROZ, Maria José de. **Os males da ausência, ou a literatura do exílio**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998, p. 195.

¹⁸ Uma das histórias mais famosas de Voltaire, *Diatribes Du docteur Akakia*, é, na verdade, uma sátira contra Pierre Louis Maupertius, presidente da Academia de Ciências de Berlim que, como Voltaire, tinha sido convidado por Frederico a habitar sua corte.

(sobretudo as cartas trocadas com Madame Denis, sua sobrinha) certamente revela sua insatisfação na corte de Frederico, mas ela oferece pouco a qualquer tentativa de dedução exata das forças que levaram Voltaire a abandonar Potsdam. O fato é que, em 1754, Voltaire tenta mais uma vez retornar à Paris. Sendo, todavia, considerado ainda uma figura sediciosa pela Igreja, ele teria sua entrada barrada pelas autoridades reais. Depois de uma breve estadia em Geneva, ele finalmente se instalaria em uma propriedade sua, em Ferney, onde ficaria até 1778, quando finalmente retornaria à Paris, morrendo poucos meses depois.

Não pretendemos aqui nos focar na totalidade das experiências de Voltaire em outras terras: limitaremos-nos a um breve comentário sobre os possíveis significados e consequências do seu primeiro exílio em Londres e sobre o texto que é produzido a partir dele. Entretanto, é certamente frutífero mencionar seu trajeto integralmente, na medida em que, como ponto de partida, ele nos coloca em uma posição interessante: no caso específico de Voltaire, a saída da França não provocou a criação de uma nova identidade cultural ou de um novo enraizamento nacional.

Talvez o termo mais apropriado para descrever a vida do *philosophe* entre 1725 e 1778 seja “errância”: o que vemos depois da ida para Londres é uma vida de constantes mudanças, onde um Voltaire quase febril se mostra incapaz de permanecer em um mesmo lugar, alternando-se entre os elogios rasgados às suas novas moradas e as lamúrias nostálgicas à Paris de sua juventude. Esse não é um mero detalhe: errância, mais do que exílio, pressupõe uma ideia de constante movimento e, por conseguinte, de um constante fluxo de perspectivas e pontos de vista, traço largamente expresso na longa bibliografia de Voltaire (onde mudanças de opinião e julgamento são frequentes). A identidade do “errante” (ou do perpétuo “estrangeiro”, como veremos mais a frente) é instável por natureza, e essa instabilidade reflete-se tanto através de uma consciência crítica específica, quanto através de um olhar textual que se entende capaz de observar o mundo em sua crueza empírica e inescapavelmente verdadeira. O que propomos aqui, portanto, é que as *Cartas Inglesas* constituem a gênese de um olhar “errante” que Voltaire, ao longo de sua extensa e turbulenta carreira de escritor, transformaria em marca autoral. Um olhar que provocaria o longo descontentamento da monarquia francesa e da Igreja católica, mas que, paradoxalmente, também o consagraria como pensador crítico até hoje.

O “IRRESPEITO PELO SAGRADO”

Enquanto publicação, não é difícil abstrair motivos plausíveis para as *Cartas* terem sido recebidas com tamanha hostilidade pelas autoridades monárquicas francesas. Voltaire elabora um estudo algo elogioso da Inglaterra, país que, a princípio, se difere radicalmente da França não só pela natureza do seu sistema político, mas – ou talvez sobretudo – pelas especificidades de sua cultura religiosa e intelectual. Nesse sentido, as *Cartas* aparecem sob a luz de uma crítica indireta: o elogio à ciência de Newton aparece como ataque ao sistema cartesiano, o elogio ao Parlamento inglês aparece como crítica ao Parlamento de Paris, a análise de Shakespeare (que se quer chega a ser propriamente elogiosa, mas traz louvores rasgados a algumas de suas passagens) vem em detrimento da tradição trágica e cômica de Corneille e Molière, o elogio a religião quaker seria uma afronta ao cristianismo tradicional. Posto de outra forma: “Voltaire, em poucas páginas, opera uma reversão de valores ao produzir uma crítica implacável de tudo o que um bom francês possuía como digno até aquele momento”.¹⁹

Essa interpretação, contudo, enquanto plausível, não parece atingir um nível de colocação crítica não só mais profundo, mas mais crucial para a discussão aqui proposta. Se há qualquer tipo de “reversão de valores” nas *Cartas*, ela certamente não diz respeito apenas às crenças e gostos de um “bom francês”, e certamente tem raízes mais profundas do que uma suposta verve panfletista da excelência inglesa.

Como Gabriel Bonno sugere, a controvérsia em cima das **Cartas Filosóficas** não estava relacionada ao seu caráter de novidade ou à introdução de novos paradigmas em um meio intelectual supostamente fechado. Os temas abordados por Voltaire (como a física newtoniana e a religião quaker) eram bem conhecidos não só por especialistas, mas pelo público letrado de Paris; em si, eles não eram motivo de controvérsia ou polêmica, não eram assuntos tabu e nem representavam vis-à-vis uma crítica à religião e à política.²⁰

¹⁹ STENGER, Gerhardt. Presentation. In: VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques**. Paris: Flammarion, 2006, p. 11

²⁰ Ver: BONNO, Gabriel. **La Culture et la civilization britanniques devant l’opinion française, de la paix d’Utrecht aux Lettres philosophiques**. Filadélfia: American Philosophical Society, 1948.

A razão da condenação, pelo Parlamento de Paris, das *Cartas* “filosóficas, políticas, críticas, poéticas, heréticas e diabólicas”,²¹ não deve, pois, ser buscada em sua novidade, de todo relativa, mas principalmente na desenvoltura com a qual os assuntos são apresentados. Transpira desta obra um *irrespeito* pela coisa religiosa, pelo sagrado em geral, desconhecido à época. Ninguém jamais ousara tratar de modo descortês, em um escrito destinado ao público, os artigos da fé. Treze anos mais cedo, a ironia mordaz das *Cartas Persas* não havia ofendido ninguém. A comparação insolente do papa a “um velho ídolo que por hábito incensamos (XXIX Carta)” era fortemente atenuada pela ficção epistolar e oriental que funcionava como filtro e conferia ao autor uma certa imunidade. A publicação, em 1734, das *Cartas Filosóficas* teve o efeito de uma bomba; foi a “primeira bomba lançada contra o Antigo Regime”.²² [Destacado]

Se, portanto, a temática das cartas não era o problema, a maneira como elas eram escritas sim. O modo não-cavalheiresco da escrita, a ausência de uma “ficção epistolar” e o “irrespeito pelo sagrado” aparecem como questões fundamentalmente linguísticas. Trata-se, aqui, do *estilo* e do *tom* da obra; ou seja, do modo segundo o qual Voltaire transforma, através da linguagem, temas sérios (mas recorrentes) em tabus, sem com isso escrever uma sátira, uma pantomima ou mesmo uma crítica virulenta ao regime francês. É sobre essa “desenvoltura descortês”, portanto, que devemos nos debruçar se quisermos integrar significativamente a experiência do exílio no entendimento de Voltaire enquanto intelectual.

É válido, antes de qualquer coisa, avaliar se esse estilo e esse tom particulares são subprodutos da experiência em Londres, ou se a antecedem. Como já sugerimos, François-Marie Arouet já era conhecido (e consagrado) como crítico, libertino e polemista antes da errância, já possuía seu nome de combate, já havia se tornado um poeta do universo hedonista e elegante da aristocracia barroca, já havia – afinal – abandonado a vida de jurista e médio burguês preparada pelo pai (enfrentando, aliás, seu enorme descontentamento).²³ Voltaire, como dito, já fazia parte do “Mundo”: do círculo fechado da aristocracia francesa, onde um escritor “[...] era usado como espadachim a serviço deste ou daquele partido, [...] dos caprichos de uma grande dama,

²¹ Carta de Voltaire à Formont, 15-08-1733. VOLTAIRE, 2006, op. cit., p. 12

²² STENGER, Gerhardt. Presentation. In: VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques**. Paris: Flammarion, 2006. p. 12.

²³ Ver: LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: o nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

das amizades ou inimizades de um personagem importante”.²⁴ Nesse meio belicoso, ele dificilmente era “cortês”, dado o sucesso de suas sátiras;²⁵ mas a despeito de sua indisposição progressiva com Luís XV e seus tutores,²⁶ seus escritos nunca foram considerados “bombas lançadas contra o Antigo Regime”.

Certamente, Voltaire já tinha causado problemas ao rei infante: sua *Henriade*²⁷ fora censurada ao transformar em poema épico (na época, gênero enormemente popular) questões históricas delicadas.²⁸ Mas se há um problema nesse texto, ele é indireto e pontual: Voltaire não teve a intenção de fazer uma crítica ao Estado ou à Igreja, não escreveu um texto satírico²⁹ e chegou mesmo a apresentá-lo ao jovem rei na esperança de conseguir sua patronagem. Nada “transpira” da *Henriade* se não um profundo respeito por Henrique IV (de um lado) e Homero (de outro), um respeito problemático (na medida em que projeta uma ideologia,³⁰ constrói a imagem de um monarca ideal que é perigosa ao monarca real), mas respeito ainda. De certo modo, foi o claro engajamento em prol de uma monarquia virtuosa (e a insistência em publicar o seu trabalho clandestinamente) que alimentou a desconfiança da corte no *philosophe*, o que, somado ao incidente com o cavaleiro Rohan, desenrolou-se em seu exílio. Mas é curioso notar que nessa situação não se revela nenhuma posição crítica do Antigo Regime, da cristandade³¹ ou da figura do monarca, pelo contrário.

²⁴ Ibid., p. 28

²⁵ Ver: Ibid.

²⁶ No caso, o duque de Villeroy e seu secretário, Pierre de Beuchamps.

²⁷ Resumidamente, a *Henriade* é o poema épico que Voltaire escreve em 1723, em homenagem a Henrique IV.

²⁸ “Do que trata La Henriade? De política e de religião; os assuntos perigosos por excelência, aqueles sobre os quais seria preferível nunca falar, ou limitar-se a escrever sob o ângulo da evidente e imutável verdade de Estado, que, aliás, devia ser mantida sob uma certa penumbra. [...] O segredo, a rejeição da clareza, a proibição de que os cidadãos se ocupassem de certos problemas não era uma questão relacionada com a maneira de governar, mas com a própria essência do absolutismo real. Por mais respeitosa que fosse, toda literatura reveladora, toda discussão sobre o que era indiscutível – o poder do rei, o catolicismo – era, em princípio, suspeita”. (LEPAPE, Pierre. **Voltaire**: o nascimento dos intelectuais no Século das Luzes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995, p. 50.)

²⁹ De fato, a *Henriade* é comumente tida como o texto mais tradicionalmente épico de Voltaire, onde as influências de Horácio e Virgílio aparecem com mais vigor.

³⁰ Ver: LEPAPE, 1995, op. cit.

³¹ A famosa conversão de Henrique IV ao catolicismo, aliás, é um dos temas mais heroicamente trabalhados da obra.

A polêmica em torno da publicação das **Cartas Filosóficas**, contudo, é diferente o bastante para supormos que o exílio alterou significativamente o olhar de Voltaire sobre o mundo, transformando o que era uma batalha pontual e restrita ao universo da aristocracia francesa em algo muito mais crítico e intrigante.

AS CARTAS COMO ENSAIO

Como dissemos anteriormente, as *Cartas* marcam a primeira experiência com um tipo de texto até então não abordado pelo *philosophe*: o ensaio, gênero com qual ficaria progressivamente familiar, culminando na publicação de sua obra historiográfica mais volumosa (o *Ensaio Sobre os Costumes*). Até então, Voltaire era fundamentalmente um autor de peças, poemas, sátiras e elegias. As cartas representam não só uma guinada temática, mas a escolha por uma nova forma de escrita particularmente importante no contexto intelectual do séc. XVIII. Sobre isso, Adorno nos diz:



Desde os tempos de Bacon, ele mesmo um ensaísta, o empirismo - não menos do que o racionalismo - era um “método”. A dúvida acerca da prioridade incondicional do método era levantada, no próprio processo do pensamento, quase que exclusivamente pelo ensaio. Sem precisar dizê-lo, ele faz justiça à conscientização da não-identidade, radicalmente não-radical ao recusar qualquer redução a um princípio, ao acentuar o fragmentário, o parcial ao invés do total [...] O ensaio não obedece às regras do jogo da ciência organizada ou à teoria de que, seguindo o princípio de Espinosa, a ordem das coisas é idêntica à das ideias. Uma vez que a ordem hermética dos conceitos não se iguala à existência, o ensaio não se esforça por uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Sobretudo, ele se revolta contra a doutrina – profundamente enraizada desde Platão – de que o efêmero e o mutável são indignos da filosofia; contra a injustiça anciã direcionada ao transitório [...]. O ensaio foge à violência do dogma, à noção de que o resultado da abstração (o conceito temporalmente invariável e indiferente ao fenômeno individual que envolve) merece dignidade ontológica.³²

Em primeiro lugar, é importante mencionar que as palavras de Adorno – ele mesmo um intelectual que tem o exílio como ponto focal de muitas de suas reflexões – ecoam todo um conjunto de críticas que Voltaire faria ao pensamento metafísico ao longo da vida, seja através de uma produção estritamente literária (*Candide*), seja – não

³² ADORNO, Theodore. The Essay as Form. *New German Critique*, n. 32, p. 157.

por acaso – através de outros ensaios (*Tratado de Metafísica* e *O Filósofo Ignorante*). Mais importante do que isso, contudo, é a maneira segundo a qual sua interpretação do ensaio se estende às *Cartas Inglesas*.

Se, por excelência, o ensaio é a forma apropriada de crítica ao rigor hermético da filosofia, essa crítica se constrói através de uma “acentuação do fragmentário” que parece curiosamente voltairiana. Nas *Cartas*, Voltaire não procede por aforismos genéricos, não faz análises abstratas do “viver inglês” e não pretende apresentar a Inglaterra como um sistema uno e perfeitamente integrado. De fato, em seu texto predominam as descrições econômicas, as cronologias, as mini biografias, as anedotas elegantes e os diálogos. Há pouca ou nenhuma integração temática entre as várias cartas, e nelas certamente não se vê se quer a sombra de um princípio organizador: os textos de Voltaire “[...] dizem o que está em questão e param quando sentem-se completos, não quando não há nada mais para ser dito”,³³ ele é antidogmático e “radicalmente não-radical” por natureza. Além disso, a consciência da não-identidade é um elemento fundamental: se as *Cartas* são uma profusão de rostos, indivíduos e personalidades, o próprio Voltaire aparece pouco.

Há, de fato, a leve consciência de que as passagens e descrições lidas foram produzidas por um autor/observador, mas, além de sua identidade nacional, não sabemos quase nada a seu respeito além daquilo que podemos inferir pela maneira como os assuntos são abordados. Se a historiografia tratou de compreender Voltaire como essa figura excessiva e vaidosa (fama que ele certamente mereceu), aqui sentimos o oposto: um sujeito completamente desinteressado em se fazer notar. Mesmo sua identidade de francês oferece pouca resistência ao que é observado e descrito, chegando a ser levemente ironizada quando, na quarta carta (“Sobre Descartes e Newton”), o *philosophe* escreve: “Ao chegar em Londres, um francês encontrará tudo muito mudado em filosofia [...]”. Voltaire não fala necessariamente de si, fala de *um* francês, *qualquer* francês.

A princípio, contudo, por maior que fosse a novidade de ver o autor da *Henriade* escrevendo em um formato tão peculiar, não há nisso nada de escandaloso. Por mais que o ensaio fosse um gênero destituído da austeridade dos grandes tratados

³³ ADORNO, Theodore. The Essay as Form. *New German Critique*, n. 32. p. 152.

filosóficos ou do sublime da epopeia, ele não era incomum na França e seguramente não apresentava em si qualquer elemento tecnicamente sedicioso, por mais que fosse visto por muitos como uma forma fragmentária e randômica de escrita.³⁴ No caso específico de Voltaire, o caráter problemático do ensaio começa a surgir na medida em que o formato evidenciado por Adorno é aliado também a um tom específico usado no tratamento dos temas. É essa combinação que, sem deixar de ser sutil, se torna de algum modo explosiva no ambiente intelectual francês.

Ao se discutir o tom das **Cartas Filosóficas**, a figura de Eric Auerbach surge com particular força.³⁵ Em **Mimesis**, Auerbach dedica uma longa sessão ao estudo daquele que talvez seja o trecho mais famoso do texto de Voltaire: seu comentário sobre a bolsa de valores de Londres. Diz-nos o *philosophe*:

Entrai na Bolsa de Londres, lugar mais respeitável do que muitas cortes; ali veem-se reunidos os deputados de todas as nações para a utilidade dos homens. Lá, o judeu, o maometano e o cristão tratam um ao outro como se fossem da mesma religião, e não dão o nome de infiéis senão àqueles que chegam à bancarrota; lá, o presbiteriano fia-se no anabatista, e o anglicano recebe a promessa do quacre. Ao saírem destas pacíficas e livres assembleias, uns vão à sinagoga, outros vão beber; este vai batizar-se num grande cuba em nome do Pai, pelo Filho e ao Espírito Santo; aquele manda cortar o prepúcio do filho e resmungar sobre a criança palavras hebraicas que esta não entende; aqueles outros vão às suas igrejas esperar a inspiração de Deus com seus chapéus na cabeça, e todos estão contentes.³⁶

Da leitura dessa descrição, Auerbach retira um argumento central, que viria a ser retomado depois por Carlo Ginzburg.³⁷ Voltaire não tem qualquer pretensão ao realismo. O quadro pintado pelo *philosophe* – a imagem de judeus, anabatistas e muçulmanos vivendo na harmonia sistemática das transações comerciais - serve exclusivamente para passar um julgamento, que Auerbach, fazendo o papel do próprio Voltaire, elabora da seguinte forma:

³⁴ Ibid., p. 159.

³⁵ Cabe mencionar que Auerbach é mais um exilado que, em seus escritos, encontra a necessidade de refletir sobre o tema da escrita e, especificamente, sobre Voltaire. Não foi de modo algum nossa intenção produzir o presente estudo com uma bibliografia complementar desta natureza, mas a recorrência de comentadores que experimentaram em primeira mão a experiência do exílio nos parece tampouco uma coincidência.

³⁶ VOLTAIRE. **Lettres Philosophiques**. Paris: Flammarion, 2006, p. 99

³⁷ Ver: GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

A vida comercial internacional livre, ditada pelo egoísmo individual, é útil para a sociedade humana, reúne os homens para uma atividade comum e pacífica; as religiões, pelo contrário, são absurdas, e o absurdo fica comprovado tanto pela sua grande quantidade, sendo que cada uma afirma ser verdadeira, quanto pela falta de sentido dos dogmas e cerimônias. Contudo, num país onde há muitas religiões diferentes, não causam muito dano, e podem ser consideradas uma doidice inofensiva. A coisa só fica ruim quando se combatem e perseguem entre si.³⁸

Descontando o fato de que a apropriação (e personificação) do discurso de Voltaire pode, em si mesma, ser considerada uma sátira, o julgamento de Auerbach carrega uma ideia fundamental: a religião como “absurdo”, ou – fundamentalmente mais interessante – como “doidice inofensiva”. É através dessas colocações que podemos entender com mais intimidade de que modo transpira do texto voltairiano um “irrespeito” pelo sagrado. Se, por um lado, a avaliação da Bolsa pode ser vista como crítica comparativa à experiência religiosa, essa crítica é indireta e, na melhor das hipóteses, sutil. Voltaire não emite nenhum juízo de valor sobre essa ou aquela crença, mas seu modo ligeiro e materialista de descrever os rituais (onde predominam as imagens da sinagoga, da “grande cuba”, dos chapéus) produz um tipo muito peculiar (e eminentemente linguístico) de ofensa. Isso se torna ainda mais palpável quando Auerbach considera a maneira como religião e comércio se articulam moralmente: não só estão os dois descritos através de uma mesma retórica prosaica, mas o comércio surge fundamentalmente como lugar de uma coexistência pacífica, enquanto a religião separa, segrega e isola o homem.

Em outras palavras, sem que Voltaire diga coisa alguma em ofensa direta, ele esvazia da experiência religiosa todo seu conteúdo místico e contrapõe suas características imediatas e superficiais ao comércio, diante do qual elas parecem ridículas, insignificantes, “inofensivas”. Essa crítica, ademais, é tão mais afiada ao ser articulada em poucas linhas, sem que lhe seja conferido nenhum peso e nenhuma dramaticidade. Aqui, o olhar ensaístico ressurgente gigante: ao proceder por fragmentos, isto é, ao destacar de um todo ontológico um pedaço, esse pedaço fica naturalmente destituído de sentido. Esse procedimento não depende de grandes discursos e grandes inversões retóricas para produzir o cômico, ele tem a naturalidade e

³⁸ AUERBACH, Eric. *Mimesis*: representações da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 360.

a leveza de um *coup d'oeil*, ele sugere toda uma nova relação com o tempo crítico. Auerbach, aliás, quando comparando o texto de Voltaire a outras expressões literárias do XVIII (como *Manon Lescaut*, do Abade Prévost, por exemplo) retira uma conclusão interessante:

Particularmente voltairiano é o *tempo* apressado, o qual, apesar de toda a sua ousadia, inescrupulosidade moral, técnica sofista de ataques imprevistos, nunca perde a limpeza estética. É totalmente isento da semi-erótica e, portanto, algo turva sensibilidade que tentamos analisar com base no texto de *Manon Lescaut*; os seus desvendamentos esclarecedores nunca são crus ou pesados, mas leves, impetuosos e, por assim dizer, apetitosos; e Voltaire está, antes de mais nada, totalmente livre do *pathos* nebuloso que borra todos os contornos e que destrói por igual a clareza do pensamento e a pureza do sentimento, e que apareceu nos iluministas da segunda metade do século, sobressaiu na literatura revolucionária e se desenvolveu com ainda maior exuberância no século XIX, por efeitos do Romantismo, produzindo, até nos tempos mais recentes, as mais atrozes florações.³⁹

A princípio, pode parecer estranho relacionar a experiência de um homem errante à libertação do *pathos* que Auerbach aponta como elemento central da propaganda voltairiana. Entretanto, essa espantosa “clareza do pensamento” não é incomum na vivência de intelectuais exilados mesmo no séc. XX, posto que, segundo o próprio Auerbach, um olhar sem *pathos* é próprio daquele que perdeu qualquer relação de proximidade e intimidade com o meio. Nesse sentido, a perda de Paris não significou, para Voltaire, apenas a descoberta da tolerância inglesa, da bolsa de valores, de Locke e Newton: significou sobretudo a formação de uma consciência crítica desenraizada; de um olhar que, arrancado de seus fundamentos pessoais, sociais e espirituais, torna-se capaz de emular uma objetividade cortante acerca do mundo como um todo. A perda do seu ponto de vista referencial (do seu “lugar de fala”, poderíamos dizer), condiciona Voltaire como perpétuo *estrangeiro*, para quem todos (sejam franceses, quakeres, árabes, holandeses ou judeus) são igualmente estranhos, curiosos e cômicos em sua vivência.

O “tempo apressado” apontado por Auerbach (e reafirmado por intelectuais como Ítalo Calvino e Jean Starobinski) não é mais do que o tempo de uma primeira impressão, que capta apenas os traços superficiais de qualquer elemento. Ele é

³⁹ AUERBACH, Eric. *Mímesis*: representações da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 363

destituído de “sensibilidade semi-erótica” na medida em que é o tempo de um observador externo, que não faz parte do mundo e que com ele não tem qualquer intimidade. Voltaire é “inescrupuloso” não só ao projetar uma compreensão mecânica da cultura, mas ao fazê-lo de modo “limpo”, isto é, sem que ali se veja nenhuma maldade explícita, nenhuma acidez crítica ou engajamento específico. Pelo contrário, a crítica presente nas *Cartas* é tão mais afiada ao emular uma procedência puramente lógica, como se tudo o que estivesse dito ali fosse o resultado de um puro processo dedutivo, sem agendas ou azedumes pessoais com as autoridades ou com o meio cultural francês. Carlo Guinzburg, indo por um caminho semelhante, elabora:

O procedimento literário usado por Voltaire tem atrás de si uma longa tradição que remonta a Marco Aurélio. Em seus *Pensamentos*, Marco Aurélio diz no latíclavo dos senadores romanos: “Aquela toga orlada de púrpura nada mais é do que lã de carneiro impregnada de sangue de peixe”. Voltaire lançou sobre os comportamentos sociais um olhar parecido, reduzindo pessoas e acontecimentos aos seus componentes essenciais. Os soldados não passam de “assassinos vestidos de vermelho, com um quepe de dois pés de altura”; em vez de rufar o tambor, eles fazem “barulho com dois pauzinhos num couro de burro bem esticado”. Até os gestos mais óbvios se tornam estranhos, opacos, absurdos, como se vistos pelos olhos de um estrangeiro, de um selvagem ou de um *philosophe ignorant*, como Voltaire se autodefiniu num escrito mais tardio.⁴⁰



Essa forma específica de redução (de *subtração*, como colocaria Starobinski) ou essa ignorância declarada são significativas. Apesar do uso específico que Voltaire faz do termo “ignorância” no ensaio em questão (*O Filósofo Ignorante*),⁴¹ não é absurdo relacionar a figura do errante àquela do ignorante; seja pela sua inexperiência lingüística e cultural com o novo meio, seja por ter sido considerado elemento estranho e indesejado no meio antigo.

Com efeito, aquilo que há de mais central nas *Cartas Filosóficas* é o lançamento desse olhar redutor e fatal que Guinzburg percebe. Ali, Voltaire começa a prática de um estranhamento que continuaria a ser explorado em muitos dos seus romances, especialmente através de dois personagens. O primeiro é *Micromegas*, onde o olhar estrangeiro assume a sua expressão mais radical na forma daquilo que poderíamos

⁴⁰ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 117.

⁴¹ O sentido em questão é o de crítica à pretensa sabedoria sistemática da metafísica, que não parece se encaixar à realidade empírica de um mundo que, para Voltaire, não funciona segundo nenhum sistema.

chamar sem reservas de um alienígena, visitante de “[...] um desses planetas que giram em torno da estrela Sirius”.⁴² O outro, fundamentalmente mais famoso, é Cândido, o jovem aprendiz de filósofo que passa a juventude na reclusão dos seus jardins da Vestafália, só para ser cruelmente expulso e obrigado a vagar por um mundo de maldades e fanatismos extremos. Micromegas e Cândido, que estão entre os personagens mais interpretados de Voltaire (o segundo chegou, inclusive, a ser tomado como uma espécie de alegoria autobiográfica), são observantes-redutores por natureza; ambos “ignorantes” em seu olhar.

Cândido, apesar de todo o seu conhecimento da metafísica de Pangloss, vê duas moças perseguidas por dois macacos e, naturalmente, mata os perseguidores, só para descobrir que eles eram os amantes das perseguidas e tudo não fazia parte de um grotesco jogo amoroso. Micromegas, vindo de um planeta muito maior do que a Terra, acha-a pequena, mal formada, “de dar pena”.⁴³ Está feita a crítica: o mundo, quando destituído de seu arcabouço místico e abstrato, é puramente caricato, falho e simplório. Tudo o que um olhar “lógico” e “racional” pode perceber é a feiura vulgar ou a trivialidade de todas as coisas. É nesse sentido que a *secura poética* se torna um elemento essencial da crítica: o esvaziamento tradicional só pode se dar através de um esvaziamento da eloquência tradicional. Voltaire foge da intimidade barroca e dos exageros do espírito,⁴⁴ pois estão ambos associados a uma forma fantasiosa de ver o mundo, onde as coisas parecem carregadas de subtextos inexistentes. Starobinski desenvolve:

Por sua maneira deliberada de tocar desafinado, Voltaire escapa dos perigos do exagero sentimental e às falhas da eloquência. A malignidade do mundo aparece de maneira tanto mais nítida, mais obstinada – em um clima de *secura* que não deixa lugar ao enternecimento nem ao consolo. Em Cândido, nada do que é atroz é inventado: Voltaire apresenta um documentário, um pouco simplificado e estilizado, mas que constitui a antologia das atrocidades que as gazetas levavam ao conhecimento de todo europeu atento.

⁴² VOLTAIRE. Micromegas. In: **Romans et contes**. Paris: Flammarion, 1966, p. 35.

⁴³ VOLTAIRE. Micromegas. In: **Romans et contes**. Paris: Flammarion, 1966, p. 43.

⁴⁴ É interessante lembrar que o verbete “Espírito” de seu dicionário filosófico (parcialmente existente também na *Encyclopédie*) se coloca como uma longa crítica ao uso de uma eloquência vaidosa em literatura. Voltaire parecia particularmente envolvido nessa questão. “Ter espírito”, para ele, refere-se à possibilidade de imputar sua autoria no texto, mas essa habilidade não é necessariamente louvável. Quando usada de modo desmedido, ela ofusca o verdadeiro brilho que toda obra deve ter, o brilho oferecido pelos personagens, pelos heróis, pela trama em si.

Talvez encontremos em Cândido, no modo da ficção, o primeiro exemplo de uma atitude que hoje se tornou comum no Ocidente, em razão direta do desenvolvimento dos meios de informação: a percepção de todas as chagas da humanidade, por uma espécie de sensibilidade dolorosa que estende sua rede nervosa à superfície inteira do globo. Voltaire estremece com os sofrimentos da terra: conhece ou crê conhecer todos os autores de injustiça, todas as bandeiras que encobrem a extorsão; ele os enumera, os confronta e os opõe. Pois ele é inteligente demais para denunciar apenas os erros de um único partido: vê os mesmos crimes serem cometidos pelos príncipes rivais, pelas Igrejas antagonistas, pelos povos “civilizados” e pelos “selvagens”.⁴⁵

Como Starobinski sugere, expressar-se “desafinadamente” é, para Voltaire, a única forma de exercer sua consciência sobre o mundo, pois é um mundo que não parece ser receptível a qualquer forma de anteparo transcendente (seja ele religioso ou filosófico). É aqui que, possivelmente, Voltaire ressoa com mais força enquanto errante, enquanto deslocado do seu universo de ligações subjetivas e valorações simbólicas. Por mais circunscrita que seja a experiência de Londres, a saída de uma condição de perfeita integração ao meio (na medida em que era um poeta da corte, acostumado ao jogo de sociabilidades da aristocracia francesa), para uma condição de perpétuo estrangeiro (que não consegue integração definitiva em lugar algum, seja em Londres, em Cirey ou na Prússia), parece consagrar o *philosophe* como um “desafinado” que, enquanto tal, torna-se capaz de narrar o mundo em sua “secura”.

Nesse sentido, só um homem sem fundamento, um homem despido do conjunto de significados abstratos que orientavam sua relação com um meio específico, pode ter essa “sensibilidade dolorosa”; só um homem desse tipo pode avaliar e equalizar com objetividade os crimes de “civilizados” e “selvagens”, de “anglicanos” e “católicos”, de “franceses” e “ingleses”. O conhecimento de “todos os autores de injustiça” não está apenas relacionado às relações problemáticas com a França, ou a um olhar que se pretende politicamente objetivo: está, fundamentalmente, relacionado à possibilidade de observar determinados fenômenos (a inquisição, a Noite de São Bartolomeu, o Terremoto de Lisboa, o “Século de Luís XIV”, por exemplo) sem lhes atribuir qualquer proximidade sentimental ou sentido abstrato.

⁴⁵ STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 121.

Aqui, novamente, a ideia de “errância” ganha certa precedência sobre a ideia de “exílio”, sobretudo por não criar uma relação polar entre um “lugar de origem” e um “lugar de chegada”. Se, por um lado, as cartas de Voltaire exibem eventuais rasgos de nostalgia dramática à sua Paris; por outro, em seus textos públicos – e, em especial, neste que presentemente comentamos – é difícil encontrarmos traços da melancolia saudosista característica da literatura de exilados. Tampouco Voltaire declara seu desligamento total com a França que o expulsou e assume um novo tipo de identidade ou engajamento (em momento nenhum o philosophe se declara “inglês”). Como Auerbach sugere, o *pathos* literário sobressaiu-se com particular força no Iluminismo Revolucionário e no Romantismo, momentos definidos pela emergência de um profundo engajamento nacionalista. Nas Cartas Filosóficas, contudo, esse nacionalismo aguerrido e apaixonado dificilmente aparece: como errante (ou “sem fundamento”), Voltaire cultivaria não só uma consciência crítica imparcial, mas um leque de referências políticas e culturais consideravelmente ampliado ao longo da vida. Em outras palavras, a condição de errante, os pequenos retornos (quase parciais) à Paris impedem que esta se converta em única referência espiritual do pensamento de Voltaire. O philosophe não parecer querer transformar Londres (ou Potsdam, ou Cirey) em uma “nova Paris”, do contrário, ele parece tirar de sua experiência um espírito algo cosmopolita.

Se, portanto, Starobinski argumenta que, em *Candide*, encontra-se o primeiro momento de percepção das “chagas da humanidade”, cabe considerar que, nas *Cartas Filosóficas*, encontra-se uma percepção ainda mais primária, essencial e ofensiva: a de que o mundo, independente de chagas ou delícias, é, por natureza, “material”, “técnico” e “imaneente”; e qualquer tentativa de lhe impor um significado patético implica na formação de um olhar turvo, desfocado.

Podemos, assim, sintetizar a problemática em torno das *Cartas Filosóficas* em uma ideia simples, mas poderosa. Sua polêmica não existe nem no louvor à sociedade inglesa *per se*, nem na construção de uma sátira semelhante àquelas feitas nos primeiros anos de Voltaire como poeta, mas na confecção de um olhar específico que, ao debruçar-se (mesmo que indiretamente) sobre temas naturalmente eivados de uma dimensão abstrata e transcendente (como as formas monárquicas absolutistas e, sobretudo, a religião) produz um tipo peculiar de “censura”.

Voltaire não ofende aos franceses por seu anglo-saxonismo ou por sua simpatia à religião protestante, mas por seu estrangeirismo perpétuo; ofende por sua capacidade de reduzir edifícios políticos e espirituais não a palhaçadas, mas a banalidades. O irrespeito pelo “sagrado em geral” não assume a forma de um ataque direto, mas de uma maneira de ver o mundo onde tudo é despido de seu significado abstrato. As *Cartas* não são “heréticas” ao denunciarem os supostos vícios da cristandade (como ele faria em outros escritos), mas em um sentido muito mais profundo e crítico: elas anunciam um mundo das praticidades, da aplicação direta das forças físicas, da ação e da reação, da transação comercial. Um mundo, enfim, onde todo o aparato místico da religião é irrelevante, posto que as relações práticas e diretas entre os homens produzam muito mais prosperidade do que qualquer relação mediada por um componente transcendente.

CONCLUSÃO

Se é verdade que, nas *Cartas*, Voltaire faz comparações entre França e Inglaterra (como, por exemplo, nos primeiro parágrafo da vigésima quarta carta, “Sobre as Academias”), e se é possível afirmar que seu julgamento tende a favorecer as instituições inglesas, muito pouco pode ser dito em favor de uma suposta virulência crítica do seu escrito. O que parece estar incutido nele é algo muito mais próximo de uma *indiferença* que, independente de favoritismos quaisquer, coloca tudo em um mesmo estado de superficialidade pragmática. Quando Voltaire diz que “[...] um inglês, como homem livre, vai para o céu pelo caminho que lhe agrada”⁴⁶ ele está fazendo mais do que emitindo um julgamento acerca das benesses da tolerância religiosa: está simultaneamente afirmando que todas as religiões são igualmente desimportantes, especialmente quando contrapostas à virtude da liberdade.

Isso, por sua vez, é feito quase que exclusivamente no campo da linguagem, no exercício do texto ensaístico e “fragmentado”. O estilo de Voltaire, essa maneira específica de combinar velocidade e distância, de “tocar desafinado”, age como elemento esvaziador de significado. É nesse sentido que, sem abandonar certo exagero dramático, as *Cartas* podem ser vistas como “bombas contra o Antigo Regime”: seja pela adoção de uma forma intrinsecamente avessa ao rigor do pensamento metafísico,

⁴⁶ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*. Paris: Flammarion, 2006, p. 95.

seja por cultivar um modo de escrita que preserva o autor de toda intimidade semi-erótica para com o objeto (mas especialmente pela combinação das duas coisas), Voltaire não demonstra qualquer reverência especial à sacralidade evidente da monarquia e da Igreja. Se existe qualquer sacralidade nelas, ela não impõe sobre seu olhar nenhuma força, e ele procede sem lhe dar qualquer conhecimento. De tal modo, essa maneira peculiar de interpretar o texto voltairiano talvez ofereça um sentido mais profundo à sua apropriação tal qual ela seria realizada na Revolução Francesa. Se Voltaire – um autor altamente envolvido com a monarquia, defensor da figura do “príncipe virtuoso”,⁴⁷ utilizador do termo “revolução” na descrição do século de Luís XIV⁴⁸ – é comumente tido como uma das mentes que “apadrinharam” o pensamento revolucionário, faz menos sentido que ele o seja pelo escopo de suas ideias políticas do que pelo seu modo particular de esvaziar o mundo de transcendência.

Desta maneira, a experiência da errância é significativa justamente por oferecer mecanismos que permitam o entendimento de uma forma peculiar de expressão. Certamente, o exílio não é tido aqui como único elemento definidor do olhar de Voltaire sobre o mundo; entretanto, enquanto conjunto de experiências e traumas, ele supõe uma reação por parte do sujeito que, há de se pensar, altera não só a sua relação com o meio, mas consigo próprio. As considerações propostas aqui não visam esgotar as *Cartas Filosóficas* enquanto fonte de estudos sobre Voltaire ou sobre o séc. XVIII como um todo, e tampouco visam impor-lhe uma marca indelével que limite outras possibilidades de leitura. Pretende-se, de fato, contribuir para sua permanência no conjunto de obras fundamentais de Voltaire, oferecendo uma perspectiva nova. Ainda que o exílio só surja como característica fundamental da literatura do Ocidente a partir do séc. XIX (ganhando força real apenas no séc. XX), muito do que Voltaire escreve no início do séc. XVIII encontra diálogo com a experiência do desterramento, da errância, do não-lugar. E na medida em que seu estilo e sua ironia cortantes foram influentes na história da literatura ocidental, esse diálogo não pode ser ignorado.

ARTIGO RECEBIDO EM 18 DE MAIO DE 2012. APROVADO EM 15 DE JULHO DE 2012

⁴⁷ Ver: LOPES, Marco Antônio. **Voltaire Político**: espelhos para príncipes de um novo tempo. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

⁴⁸ VOLTAIRE. Le Siècle de Louis XIV. In: **Oeuvres historiques**. Paris: Gallimard, 1957, p. 617.